

Il vincolo di affinità profonda: verso una filosofia ambientale pansichista

Marcello Di Paola

Università di Palermo

1. Introduzione

Se l'Antropocene è questa nuova epoca in cui nessuna entità, processo e sistema terrestre sfugge all'influenza trasformativa delle attività umane¹, allora si può dire che esso realizzi un'inedita unità fra umanità e Terra, un 'nuovo tutto': da umanità terrestre si passa a Terra umanizzata². Montanti evidenze scientifiche indicano però che il costituirsi di questo nuovo tutto ha comportato e comporterà svariate e notevoli forme di degrado ambientale, il quale a sua volta mette a rischio il benessere e la sopravvivenza di milioni di umani e non umani, presenti e futuri³.

Nella nuova epoca, umanità e Terra non hanno dunque realizzato quella unità virtuosa caratterizzata da (se non armonia, quantomeno)

¹ D. Jamieson, M. Di Paola, *Political Theory for the Anthropocene*, in D. Held, P. Maffettone (a cura di), *Global Political Theory*, Polity Press, Cambridge 2016, p. 254.

² Per una disamina del dibattito sull'Antropocene si veda G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene: etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018.

³ Si veda D. Wallace-Wells, *La Terra inabitabile*, trad. it. di G. Zucca, Mondadori, Milano 2020 (ed. or. *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, Tim Duggan, New York 2019).

avvertita co-esistenza⁴ cui molta retorica ambientalista sembra spesso far riferimento, con frasi-slogan come «gli umani sono parte della natura»⁵. Nell'Antropocene resta descrittivamente vero che gli umani siano parte della natura⁶, ma le prescrizioni ambientaliste tipicamente implicite in tale frase (che non si tratti la natura come un oggetto altro da noi, che non ci si consideri né esterni a, né padroni di essa) non sembrano essere soddisfatte nella nuova epoca. Gli umani sono ora parte dominante della natura, e le loro attività trasformano i sistemi ecologici di base del Pianeta. Questi modi di partecipazione sono lontani dagli ideali ambientalisti.

La retorica sembra invece riferirsi ad una unità (descrittivo/prescrittiva) tra umanità e Terra che, a differenza di quella realizzata nell'Antropocene, non è storicamente determinata ma originaria, né caratterizzata da forme di discordanza tra le parti. Un'unità ontologica di rilevanza morale, che si basa su un vincolo di affinità profonda che conta (dovrebbe contare) profondamente, e che squalifica posture antropocentriche e strumentaliste⁷.

⁴ Sul concetto di *co-esistenza* si veda T. Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Co-Existence*, Columbia University Press, New York 2016.

⁵ Nelle parole di L. Tolstoy: «Una delle condizioni primarie della felicità è che la connessione fra uomo e natura non venga spezzata» (*La mia fede*, trad. it. di O. Reggio, Mondadori, Milano 1988). Discutendo del diffondersi della pandemia Covid-19 e della invasione di locuste che ha colpito l'Africa orientale, entrambi fatti del 2020, la direttrice del dipartimento Ambiente delle Nazioni Unite Inger Andersen ha dichiarato: «Siamo intimamente interconnessi alla natura, che ci piaccia o meno. Se non ci curiamo della natura, non ci curiamo di noi stessi» <https://www.theguardian.com/world/2020/mar/25/coronavirus-nature-is-sending-us-a-message-says-un-environment-chief> (ultima consultazione 19/05/2021).

⁶ Sulle numerose accezioni del termine 'natura' e relative controversie filosofiche si veda Pellegrino, Di Paola, *Nell'Antropocene*, cit., cap. 1.

⁷ L'antropocentrismo è la tesi che l'umano abbia valore superiore al non umano – o, spesso, che solo l'umano abbia valore; lo strumentalismo è la

È opinione diffusa, tra attivisti come tra pensatori dell'ambiente, che tale unità, in particolare nella tradizione occidentale, sia stata prima misconosciuta filosoficamente e poi negata nei fatti in maniere e con conseguenze distruttive. All'origine della attuale disarmonia umanità-Terra starebbe una profonda introiezione di una serie di dualismi (umano vs. non umano, artificiale/culturale/intenzionale vs. naturale, soggetto vs. oggetto, razionale vs. irrazionale, libero vs. necessario) in ultima analisi riconducibili ad un dualismo di base, quello fra mente e corpo⁸. L'unità originaria verrebbe misconosciuta a causa dell'imporsi di un dualismo metafisico che vede il mondo naturale (il mondo dei corpi) come un mero meccanismo, privo di mente e dunque del pensiero, della coscienza e della libertà che nobilitano invece l'umana opera ed esistenza. Tale dualismo si impone con la modernità ma ha radici più antiche. Tra i suoi capostipiti sarebbero annoverabili non solo Cartesio ma anche la Bibbia e i suoi interpreti filosofici, e alcuni loro ispiratori classici⁹.

Costoro, e le ampie schiere di pensatori che ad essi hanno poi fatto riferimento nei secoli, hanno argomentato (o assunto) una cesura ontologica fra ciò che pensa e ciò che non pensa, con l'umano da una parte e il resto della natura dall'altra, e una gerarchia secondo cui ciò che pensa (e partecipa così dell'operar divino, oppure della libera articolazione del vero, del buono e del bello) sovrasta assiologicamente e normativamente ciò che non pensa ma solo si nutre e persiste seguendo dettami meccanici e/o istintivi. Questo impianto concettuale/culturale ci isola dal non umano, ci innalza sopra di esso, e può giustificare una postura strumentalista nei suoi confronti. Nel ricordare che «gli umani

tesi che il non umano non abbia valore in sé ma solo e nella misura in cui è utile alla realizzazione del valore dell'umano.

⁸ Si veda S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, The MIT Press, Cambridge MA 2015, cap. 1.

⁹ Si veda L. White Jr., *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, «Il Mulino», 2, 1973, pp. 251-263.

sono parte della natura», dunque, si implica che il ‘peccato originale’ che conduce al degrado ecologico caratteristico dell’Antropocene è l’umano tentativo di separarsi dalla natura, di crederci diversi e superiori e di rendersi indipendenti e dominanti – oggettivandola nel pensiero e sfruttandola senza remore nella pratica. Questa volontà di separazione e dominazione – continua la diagnosi – è sia vana che distruttiva.

Ad un livello di astrazione sufficientemente alto, si può dire che molto del lavoro fatto in filosofia ambientale negli ultimi cinquant’anni sia stato (esplicitamente o implicitamente) una lunga meditazione alla ricerca di un elemento di (ri-)congiunzione tra umano e non umano – una qualche proprietà condivisa, ontologicamente e moralmente rilevante, che squalifichi antropocentrismo e strumentalismo¹⁰. Si può descrivere tale elemento o proprietà come la fonte di quello che chiamerò d’ora innanzi il ‘vincolo di affinità profonda’ tra umano e non umano. È questo il vincolo alla base di quell’unità virtuosa che l’ambientalismo, pratico e teorico, sostiene (o assume) si dia originariamente (e possa/debba darsi in futuro).

Si noti che un vincolo ontologico di affinità profonda non è identico a, né è necessariamente stabilito da, un vincolo ecologico di connessione stretta. Espressioni come «gli umani sono parte della natura», che indicano connessioni, interazioni, relazioni e appartenenza stretta tra umano e non umano, e magari anche varie forme di dipendenza del primo dal secondo o di co-dipendenza fra i due (come è il caso

¹⁰ Si intende, qui e altrove nel testo, squalifica di antropocentrismo e strumentalismo come attitudini generali, morali/culturali, nei confronti del non umano. Non si intende esclusione di qualsiasi specifico episodio di antropocentrismo e strumentalismo, cosa che non potrebbe né essere né essere giustificata *tout court*. È d’altronde vero di molta filosofia ambientale generalmente, e in particolare di quella che prende in considerazione il non umano non animale, che essa raccomandi più approcci generali che specifiche azioni per specifici episodi. Questo, evidentemente, è da alcuni punti di vista un punto di forza e, da altri, di debolezza.

nell'Antropocene), non indicano di per sé e necessariamente che vi sia somiglianza essenziale tra umano e non umano, né simile dignità morale. È compatibile con esse che gli umani siano una parte speciale della natura e la più importante, il che riaffermerebbe antropocentrismo e strumentalismo, magari in versioni più illuminate e lungimiranti di quelle al momento realizzate (come quelle, ad esempio, incapsulate nella nozione di 'sviluppo sostenibile').

Per escludere antropocentrismo e strumentalismo, invece, deve presumibilmente darsi un vincolo di affinità profonda: l'umano e il non umano devono risultare essenzialmente simili a livello ontologico e similamente dignitosi a livello morale. Quantomeno nella tradizione occidentale, nulla pare definir l'umano tanto essenzialmente, né giustificare la dignità morale, quanto l'aver mente o caratteristiche mentali – e nulla, dunque, varrà mai come vincolo di affinità profonda con il non umano che sia meno che il suo aver mente o caratteristiche mentali. In questo articolo suggerisco allora che se si vuole fare sensato riferimento, per di più assegnandovi la centralità che vi si assegna retoricamente e spesso anche filosoficamente, alla nozione di unità virtuosa tra umanità e natura, allora bisogna essere pronti a presupporre (non meno che) il non umano tutto abbia mente o caratteristiche mentali – ovvero una metafisica panpsichista¹¹.

¹¹ Esistono numerose versioni di panpsichismo, numerose sue variazioni (in direzioni panteiste o ilozoiste, ad esempio) e numerose sue caricature (in direzioni animiste, ad esempio). Esistono anche varie versioni di cosa costituisca il *pan*: se, ad esempio, si intenda tutto nel senso delle parti più piccole della realtà fisica (come elettroni e quark) o della realtà nella sua macro-interezza (il cosmo), o possibilmente entrambe le cose. Ed esistono, ovviamente, numerose versioni di cosa si debba intendere con *psiche*: se qualcosa come un'anima, una coscienza, una intelligenza o, come si fa qui e nella letteratura panpsichista contemporanea generalmente, semplicemente una qualche forma, anche in versioni estremamente rudimentali, di mente o caratteristiche mentali: minime forme di esperienzialità, ad esempio, o di capacità di trasmissione ed elaborazione di informazioni. Il panpsichismo – la cui complessa tradizione

Nel quadro – ufficialmente accettato in filosofia ambientale (e non solo) – di una metafisica fiscalista¹², che equipara mente a cervello, solo gli animali (umani e non umani) hanno mente o caratteristiche mentali¹³. Nel quadro – ufficialmente avversato e comunque ampiamente problematizzato in filosofia ambientale (e non solo) – di una metafisica dualista, che non necessariamente equipara mente a cervello, è comunque considerato vero più o meno lo stesso. In entrambi i casi resta così profondamente non affine all’umano la maggior parte del non umano terrestre (e non solo). L’unità virtuosa tra umanità e Terra sembra allora lontana.

Perché si possa dare una qualche intellegibilità, sostanza, e credibilità a quella nozione, deve essere riconosciuto un vincolo di affinità profonda con il non umano tutto, e per far ciò è necessario presupporre

è d’origine molto antica, ed è stata influenzata in epoca moderna da temi e schemi nelle filosofie di Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Whitehead, e Russell, tra gli altri – è attualmente oggetto di significativo interesse in metafisica e filosofia della mente, anche grazie al lavoro di T. Nagel e D. Chalmers, suoi simpatizzanti, e di G. Strawson, suo esplicito sostenitore. Sulla storia del pansichismo si vedano D. Clark, *Panpsychism: Past and Recent Selected Readings*, SUNY Press, Albany 2004; D. Skrbina, *Panpsychism in the West*, The MIT Press, Cambridge MA 2017. Per una difesa recente si veda P. Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford University Press, Oxford 2017.

¹² Per fiscalismo si intende qui la tesi che la realtà è interamente costituita da fatti fisici che a) concernono entità spazio-temporali a livelli relativamente bassi di complessità, b) non includono forme finalistiche di causazione, c) non includono mente o caratteristiche mentali (né proto-mente o caratteristiche proto-mentali). Tale realtà può essere in linea di principio interamente compresa ed espressa nel vocabolario quantitativo delle scienze fisiche (in quanto qualsiasi elemento apparentemente non fisico in essa – come la mente, la felicità, e la morale – sopravviene a fatti fisici). Nel dibattito, il termine ‘fiscalismo’ viene spesso usato come sinonimo di ‘materialismo’, concetto dal pedigree filosofico più antico e ampio.

¹³ Si vedano i saggi in K. Andrews, J. Beck (a cura di), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Animal Minds*, Routledge, Londra 2017.

(non meno che) una metafisica panspichista. Pochi sono pronti a farlo, dentro e fuori la filosofia ambientale¹⁴. Ma non è mio obbiettivo perorare la plausibilità del panspichismo qui: ciò che mi preme sottolineare è solo che, se ci si vuole profondamente e virtuosamente affini con il tutto, allora nulla meno che il panspichismo sarà abbastanza. Se questo ragionamento è corretto, per la filosofia ambientale si aprono due strade: o si abbandona la retorica dell'unità (e ci si accontenta di connessione stretta, e dunque si accettano anche, almeno in linea di principio, antropocentrismo e strumentalismo), oppure si apre un programma di ricerca panspichista¹⁵.

L'articolo procede come segue. §2 spiega come sia possibile che il problema individuato da molti attivisti e teorici dell'ambiente sia il dualismo se il nostro paradigma scientifico/metafisico di riferimento è fisicalista, e indica alcune tribolazioni della filosofia ambientale nel barcamenarsi tra dualismo e fisicalismo. §3 descrive alcune strategie di ricerca del vincolo di affinità profonda fra umani e non umani sinora perseguite in filosofia ambientale, e nota come esse tornino puntualmente (e più o meno esplicitamente e plausibilmente) al riconoscimento (o attribuzione) di mente o caratteristiche mentali al

¹⁴ Ma si veda J.B. Callicott, *Traditional American Indian and Western European Attitudes Toward Nature: An Overview*, «Environmental Ethics», 4, 1982, pp. 293-318. Si veda inoltre V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993; Id., *Intentional Recognition and Reductive Rationality*, «Environmental Values», 7, 1998, pp. 397-421. Si veda infine F. Mathews, *For Love of Matter*, SUNY Press, Albany 2003. Una attrazione verso prospettive variamente panspichiste è agevolmente riscontrabile anche nei lavori dei padri fondatori della filosofia ambientale, quali D.H. Thoreau, J. Muir, and A. Leopold – i quali però non intrapresero mai una sua difesa tematica (per una ricostruzione testuale si veda Skrbina, *Panspichism in the West*, cit., cap. 9, pp. 271-285).

¹⁵ Le ragioni del panspichismo, la versione di panspichismo più acconcia alla filosofia ambientale, la forma che un'eventuale filosofia ambientale panspichista potrebbe/dovrebbe prendere, e la sua assiologia e normatività sarebbero gli argomenti di tale ricerca – che non saranno trattati qui.

non umano. Tale riconoscimento è agevole nel caso degli animali non umani, diviene attribuzione revisionista nel caso delle piante e del vivente in generale, e viene perlopiù lasciato intentato nel caso del non umano non vivente, come le rocce. §4 presenta i contorni del cosmo panpsichista, in cui tutto ha mente o caratteristiche mentali e dunque si dà un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto. §5 offre alcune note riassuntive.

2. (Cripto-)dualismo

La linea ufficiale della comunità scientifica e filosofica è oggi fisicalista. In questa prospettiva la mente è il cervello, ovvero un pezzo di realtà fisica, un corpo. Dualismo non v'è.

Nonostante gli argomenti per il fisicalismo siano molto forti, esso non ha ancora completamente permeato il sentire comune per almeno due motivi, fra loro connessi. Il primo è che dall'interno del fisicalismo non si è ancora riusciti a spiegare il fenomeno dell'esperienza cosciente – ovvero come e perché dalle meccaniche fisiche del mio cervello emergano fenomeni mentali (o si può dire esperienze interiori), come il sentir dolore o porsi un dubbio, che io riconosco come immediatamente miei, parte del mio essere me¹⁶. Il secondo problema è una forte resistenza psicologica all'idea che le nostre esperienze coscienti siano non solo correlate a meccanismi fisici nel/del cervello (o addirittura causate da essi, cosa non facilmente dimostrabile), ma siano proprio quei meccanismi stessi. Tale resistenza viene rivelata dalla tendenza a porsi il problema della coscienza domandandosi come meccanismi fisici la 'producano' o, appunto, come essa 'emerge' da quelli. Questo dà l'idea che la coscienza sia una cosa altra dai meccanismi cerebrali stessi,

¹⁶ Questo è stato definito «il duro problema della coscienza». Si veda D. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 2 (3), 1995, pp. 200-219.

nello stesso modo in cui un quadro prodotto o che emerge dai miei movimenti fisici è una cosa altra da quei movimenti fisici.

Questi due problemi rivelano, se non altro, un fatto importante su di noi – ovvero che abbiamo grandi difficoltà a non pensare e pensarci dualisticamente – e un fatto importante sul fisicalismo – ovvero che esso non ci ha sinora dato una ragione incontrovertibile per non pensare e pensarci dualisticamente. Pur se dall'interno di un paradigma fisicalista astrattamente accettato, allora, molti di noi (magari inavvertitamente e solo implicitamente) finiscono per (continuano a) credere che vi sia un pezzo di realtà (la nostra esperienza cosciente) che non coincide con meccanismi fisici del cervello, anche se da essi emerge o è prodotta – e questo è (cripto-)dualismo.

D'altronde, il dualismo mente-corpo (e la sua magnificazione umanità-natura) ha effettivamente influenzato la tradizione filosofica e religiosa occidentale per millenni e in modi vari e sofisticati. Anche se una metafisica dualista è oggi scientificamente e filosoficamente molto dubbia, non è facile smantellare le poderose tessiture filosofiche e culturali che in riferimento ad essa sono state costruite e consolidate nel tempo. Ma è proprio di molte di quelle tessiture che attivisti e teorici dell'ambiente spesso si lamentano. Il (cripto-)dualismo implica che, quale mente immateriale, io sia un'entità essenzialmente differente dal Pianeta (e cosmo) che abito. Ontologicamente parlando, sono speciale. Per quanto io possa essere parte della natura e connesso a tutto in essa, io sono anche essenzialmente fuori da essa in virtù del mio essere mentale: non ho vincoli di affinità profonda con un albero, un fiume, una montagna o una foresta, che sono materia fisica de-mente. È noto come Cartesio, il padre moderno del dualismo metafisico, pensasse che gli umani non avessero vincolo di affinità profonda neanche con gli animali, che egli considerava dei meccanismi de-menti, *automata*¹⁷.

¹⁷ Cartesio qualifica gli animali non umani *res extensae* nella Parte V del *Discorso sul metodo*, dove si tratta di fisica.

Il dualismo può implicare che il non umano non abbia valore in sé: se il Pianeta (e il cosmo) è un meccanismo de-mente, cui nulla importa, allora è possibile che il suo valore sia solo strumentale a realizzare ciò che importa agli esseri cui qualcosa importa, e tra tali esseri svettiamo noi umani, animali forniti di mente e caratteristiche mentali apparentemente introvabili nel non umano. A queste (e alle nostre capacità razionali e morali in particolare) tendiamo da sempre a dare un grande valore – un valore tecnicamente eccezionale, non posseduto da alcun altro essere su Terra.

Se una metafisica dualista conduce ad antropocentrismo e strumentalismo e questi a loro volta apparecchiano un incubo ambientale, si capisce il richiamo al superamento del dualismo da parte di tanti attivisti e teorici dell'ambiente. La prima e più ovvia opzione per superare il dualismo sarebbe accettare fino in fondo il fisicalismo e negare così qualsiasi mente che non sia corpo, qualsiasi umanità che non sia natura, e qualsiasi possibile eccezionalità umana rispetto a quest'ultima. Quest'opzione continua a non avere, almeno al momento, una spiegazione convincente dell'emergere dell'esperienza cosciente e ad essere particolarmente ostica da accettare a livello psicologico. Ma la prima problematica potrebbe essere risolta dalla scienza (in una cornice fisicalista, dati abbastanza tempo e adeguate tecnologie di studio, è verosimile che prima o poi lo sia), e la seconda potrebbe allora essere legittimamente risolta da una conseguente pedagogia culturale e morale.

Pochi attivisti o teorici dell'ambiente sposerebbero però questa opzione, perché le sue implicazioni possono essere concettualmente e normativamente disabilitanti. Molti valori, giudizi e virtù caldeggiate da attivisti e teorici dell'ambiente divengono inintelligibili se non si presuppone qualcosa che marchi una distinzione tra, ad esempio, la stessa distruzione della stessa foresta se operata da un vulcano o da ruspe e segherie. Tale elemento di distinzione è molto plausibilmente il fatto che i meccanismi di ruspe e segherie, poiché innescati da umani, a differenza di quelli dei vulcani hanno una componente intenzionale e dunque mentale. Ma se tutto, inclusa la mente, è materia e meccani-

smi fisici, i comportamenti umani sono eventi della natura altrettanto scriteriati che quelli di vulcani e terremoti¹⁸. Ne seguirebbe un blocco (o quantomeno un notevole straniamento) valutativo e normativo, che indebolirebbe molti degli argomenti e minerebbe molte delle aspirazioni dell'attivismo e del pensiero ambientale¹⁹. Affermare il fiscalismo elimina il dualismo e mina così le basi giustificative dell'antropocentrismo e dello strumentalismo, ma allo stesso tempo mina anche le basi giustificative del non-antropocentrismo e del non-strumentalismo²⁰.

Esiste almeno un'altra opzione per superare il (cripto-)dualismo mente-corpo/umanità-natura che tanto travaglio porta al pensiero ambientale – ovvero il pansichismo²¹. In un cosmo pansichista, ogni cosa ha mente o caratteristiche mentali: in tal modo una metafisica pansichista stabilisce un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto, riconoscendo al non umano la proprietà che più essenzialmente ci pare distintiva dell'umano. Essa elimina il dualismo, ma a differenza del fiscalismo può rafforzare le basi giustificative del non-antropocentrismo e del non-strumentalismo. Rende, infine, intellegibile quella nozione di unità virtuosa tra umanità e Terra che anima molta retorica sull'ambiente e facilmente si ritrova anche in filosofia ambientale. Eppure, il pansichismo è un percorso virtualmente non battuto dalla filosofia ambientale nella sua ricerca di un vincolo di affinità profonda tra umano e non-umano.

¹⁸ Si veda E. Sternberg, *My Brain Made Me Do It: The Rise of Neuroscience and the Threat to Moral Responsibility*, Prometheus Books, Amherst 2010.

¹⁹ Si veda D. Jamieson, *Ethics and the Environment*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 2-6.

²⁰ Questo tema non coincide ma si interseca con la questione del libero arbitrio, in modi intricati che non possono trovare spazio qui.

²¹ Un'ulteriore possibilità è l'idealismo, cioè la tesi che la realtà sia esclusivamente mentale. Il pansichismo non è idealismo, perché sostiene che la realtà sia mentale fondamentalmente e universalmente, ma non esclusivamente. La materia esiste, ed ha mente o caratteristiche mentali.

3. Il vincolo di affinità profonda

Pochi (cripto-)dualisti sarebbero oggi d'accordo con Cartesio: è opinione diffusa e consolidata che molti animali non-umani non siano materia de-mente ma abbiano coscienza o quantomeno (lungo un continuum discendente che corrisponde grosso modo al semplificarsi della loro neuro-biologia) riconoscibili forme di esperienzialità. Essendo gli animali forniti di mente, la filosofia ambientale ha potuto imbastire una potente batteria di argomenti a sostegno della tesi che esista un vincolo di affinità profonda tra essi e gli umani. Su queste basi, si è sostenuto che causare sofferenze non necessarie agli animali solo perché non sono esseri umani sarebbe un atto di ingiustificabile discriminazione specista²².

Nel caso degli animali il riconoscimento di un vincolo di affinità profonda fornisce forti argomenti contro l'antropocentrismo e lo strumentalismo. Ma non appena dal non umano scompare il cervello le cose si complicano, perché «se un essere non è capace di soffrire, o di fare esperienza di godimento o felicità, allora non c'è nulla di cui curarsi»²³. Questo non significa che non possano darsi doveri che concernono esseri privi di coscienza e cervello, come ad esempio le piante, ma non saranno doveri verso quegli esseri stessi: saranno piuttosto doveri derivativi, ovvero verso altri esseri, dotati di cervello e coscienza, che dalle piante dipendono – come gli umani e gli animali non umani. Questa posizione è largamente maggioritaria dentro e fuori la filosofia ambientale. Essa è imperniata sul dualismo mente-corpo, sostituisce lo zoo-centrismo all'antropocentrismo, e può licenziare lo strumentalismo verso il non animale. Non prevede vincolo di affinità profonda dell'umano con il non umano tutto, ma solo con una sua (piccola) parte.

²² Si veda P. Singer, *All Animals Are Equal*, in T. Regan, P. Singer (a cura di) *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, New Jersey 1976.

²³ *Ibi.*, p. 154.

Il biocentrismo contesta queste posizioni. Tutte le entità viventi hanno interessi: quelle senza cervello non hanno interessi in senso psicologico (desideri o preferenze) ma, essendoci cose che ne favoriscono i processi biologici e altre che li ostacolano, hanno interessi in senso biologico a quelle e non a queste²⁴. E tutti gli organismi viventi individuali sono organizzati in modo da poter perseguire tali interessi: «ogni essere vivente [...] [è] un'entità che persegue il suo bene a modo suo, secondo la specifica natura della specie»²⁵. È questo il vincolo di affinità profonda fra umano e non umano (non solo animale, ma vivente tutto – mentre il resto, come montagne e fiumi, resta svincolato).

La proposta biocentrica deve barcamenarsi fra due scogliere spigolose. Da un lato, forme di finalismo che alludano alla natura mentale del vivente senza cervello, che la squalificherebbero dal perimetro del fisicalismo. Dall'altro, la fallacia naturalistica, ovvero l'illegittimo inferire normatività da descrizioni. La proposta biocentrica, in Taylor ed altri, resta tipicamente fedele al fisicalismo, spesso prendendo la forma di un neo-aristotelismo che non attribuisce mente o caratteristiche mentali al vivente (non-animale). Così facendo, però, essa si espone all'accusa d'esser preda della fallacia naturalistica: che tutto il vivente ricerchi e sia biologicamente organizzato per conseguire il proprio bene non impone, di per sé, revisioni ontologiche e assiologiche, se tale ricerca è meccanica – ed essa è meccanica se non è guidata da mente o caratteristiche mentali.

Che le piante siano meccanismi, pur se vivi, suona però male a molti²⁶. Di recente, dunque, diversi autori hanno voluto rinverdire una tesi che ha circolato per millenni, e in tempi moderni ha avuto tra i suoi

²⁴ Si veda P. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986.

²⁵ *Ibi*, p. 24. Traduzione dell'autore.

²⁶ Per una introduzione al dibattito filosofico sulle piante si veda G. Pellegrino, M. Di Paola, *Etica e politica delle piante*, DeriveApprodi, Roma 2019.

sostenitori anche Charles Darwin, ovvero che le piante abbiano una forma di intelligenza attiva, che si realizzerebbe principalmente nelle loro capacità di adattarsi all'ambiente selezionando certe modalità di crescita, nelle loro capacità di acquisire e reagire alle informazioni, risolvere problemi, comunicare, e forse persino ricordare e fare scelte autonome²⁷. La mente delle piante è oggi un serio tema di discussione tra studiosi, che comincia a stuzzicare anche il sentire comune²⁸. Centrale ad esso è la proposta di, e le difficoltà a, rivisitare il concetto di intelligenza in senso non cerebro-centrico²⁹. Anche se le schiere dei curiosi

²⁷ Si veda F. Baluška, S. Mancuso, D. Volkmann, P. Barlow, *The 'Root-Brain' Hypothesis of Charles and Francis Darwin: Revival After More Than 125 Years*, «Plant Signal Behav», 4, 2009, pp. 14-21; M. Gagliano, M. Renton, M. Depczynski, S. Mancuso, *Experience Teaches Plants to Learn Faster and Forget Slower in Environments Where It Matters*, «Oecologia», 175 (1), 2014, pp. 63-72; A. Trewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014.

²⁸ Si veda, ad esempio, questo articolo sul New Yorker di Michael Pollan, *The Intelligent Plant*, 23 e 30 dicembre 2013, www.newyorker.com/magazine/2013/12/23/the-intelligent-plant (ultima consultazione: 19/05/2021).

²⁹ Si veda C. Maher, *Plant Minds: A Philosophical Defense*, Routledge, New York 2018. Sulla mente delle piante si gioca una partita particolarmente delicata per il panspichismo, perché la ridefinizione non cerebro-centrica di mente che sarebbe necessaria al suo riconoscimento nelle piante potrebbe poi avere applicazioni ben più ampie. Che fosse così era già chiaro al panspichista novecentesco G. Fechner: «la decisione riguardo la questione della mente delle piante decide di molte altre questioni e determina l'intera visione che si ha della natura», *Nanna, or on the Soul-Life of Plants* (1848), in W. Lowrie (a cura di), *Religion of a Scientist*, Pantheon Books, New York 1946, p. 163. Per una recente difesa dell'idea che le piante abbiano (addirittura) coscienza si veda P. Calvo, *What Is It Like to Be a Plant?*, «Journal of Consciousness Studies», 24 (9-10), 2017, pp. 205-227. Per una critica a tale proposta si veda J. Mallatt, M.R. Blatt, A. Draguhn, D.G. Robinson, L. Taiz, *Debunking a Myth: Plant Consciousness*, «Protoplasma», 2020 (pubblicato online Nov 2016 - doi: 10.1007/s00709-020-01579-w).

si vanno lentamente infoltendo, la stragrande maggioranza dei teorici ambientali è però ancora scettica riguardo a tale proposta³⁰.

Oltre il regno della vita, quando si giunge ai minerali, sono pochi coloro che vedono un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano³¹. Guardando alla letteratura filosofica, sarebbe plausibile concludere che se Terra fosse un pianeta senza vita a parte l'umana, non saremmo ontologicamente e moralmente vincolati ad essa più che a qualsiasi altro pianeta³².

Ovviamente, questo breve *excursus* non può dar conto della complessità della ricerca condotta in filosofia ambientale sul vincolo di affinità profonda fra umano e non umano³³. Ma dovrebbe bastare ad

³⁰ Per una panoramica sul dibattito si veda A. Kallhoff, M. Di Paola, M. Schorzenhumer (a cura di), *Plant Ethics. Concepts and Applications*, Routledge, Londra 2018.

³¹ Ma si veda (oltre ai già citati alla nota 14) C. Stone, *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects*, «Southern California Law Review», 45, 1972, pp. 450-501; R. Nash, *Do Rocks Have Rights?*, «The Center Magazine», 10, 1977, pp. 2-12. Si veda anche T. Sprigge, *Are There Intrinsic Values in Nature?*, in B. Almond, D. Hill (a cura di), *Applied Philosophy*, Routledge, New York 1991. Prospettive suggestive per la filosofia ambientale sono da ritrovarsi pure in J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010.

³² Ciò non toglie che potremmo ben esserlo biologicamente o psicologicamente, e probabilmente in altri rispetti.

³³ Ho inoltre tralasciato importanti prospettive olistiche come l'eco-centrismo e la *Deep Ecology*. L'eco-centrismo si concentra perlopiù sui rapporti di connessione stretta tra gli elementi ecosistemici, inclusi gli umani: esso tende a considerare il collettivo ecosistemico come l'unità ontologica e assiologica fondamentale, ma tipicamente si limita a sostenere che le sue parti individuali siano determinate per via relazionale solo da un punto di vista assiologico (cioè che non siano simili tra loro ma abbiano valore insieme). La *Deep Ecology* fa un passo ulteriore e sostiene che le parti individuali di un ecosistema (e della natura in generale) siano determinate per via relazionale non solo assiologicamente ma anche ontologicamente – cioè che vi sia un vincolo di

illustrare una tendenza sufficientemente nitida. Le proposte riguardo la fonte di tale vincolo tendono puntualmente (e più o meno esplicitamente e plausibilmente) a basarsi sul riconoscimento (o attribuzione) di mente o caratteristiche mentali al non umano (o meglio a sue porzioni considerate a ciò eleggibili). Tale approccio accetta quello stesso dualismo mente-corpo che attivisti e teorici dell'ambiente spesso deplorano, e anzi lo erge a criterio, ma contesta che esso si allinei al dualismo umano-non umano, e dunque contesta anche le sue implicazioni antropocentriche e strumentaliste. Tuttavia, può far ciò solo riguardo la parte del non umano che ha (che l'approccio riconosce avere) mente o caratteristiche mentali. Una montagna che non ospita vita ma è piena d'oro, dunque, rimane vittima legittima dell'antropocentrismo strumentalista: è materia de-mente e può essere fatta saltare in aria per trasferire l'oro nei *caveaux* delle banche. Secondo molti (tutti coloro che credono non si dia mente senza cervello), la montagna può essere fatta saltare in aria anche se ospita migliaia di piante.

affinità profonda tra tali parti individuali, che è dato dalla loro condivisa fluidità ontologica all'interno del sistema di connessioni che le costituisce e ne è costituito. È probabile che la *Deep Ecology* sia più ospitale all'idea che il non umano intero abbia mente più di quanto non lo sia l'ecocentrismo (ma su come la *Deep Ecology* si sia nel tempo avvicinata a un ontologicamente meno impegnativo eco-centrismo da connessione stretta si veda F. Mathews, *Deep Ecology*, in D. Jamieson (a cura di), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden MA 2001, pp. 218-232). In ogni caso, nessuna delle due posizioni ha un impegno concettuale necessario con l'idea che tutto, o meglio 'il tutto' (sia esso eco-sistema, Terra, o il cosmo intero), abbia mente o caratteristiche mentali. D'altro canto, l'idea che l'ecosistema inteso come unità ontologica, un collettivo (come d'altronde Terra tutta, o il cosmo), abbia mente o caratteristiche mentali pone a sua volta difficoltà filosofiche notevoli (anche all'interno di una cornice pansichista che eventualmente la accetti – si veda Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, cit., cap. 9, sulla mente del cosmo). Non è possibile qui elaborare questi temi, che peraltro sarebbero di grande importanza nella definizione di un'eventuale filosofia ambientale pansichista.

Più che una unità umanità-Terra, dunque, vi è una confraternita di entità fornite di mente o caratteristiche mentali – una confraternita ‘noo-centrista’, potremmo dire, ontologicamente ed assiologicamente speciale – che oltre i propri ranghi riconosce solo meccanismi. Tale confraternita, pare, non avrebbe vincolo di affinità profonda con Terra intesa come entità geologica, né con alcun pianeta senza vita o la cui vita non avesse caratteristiche mentali (secondo i molti cerebro-centristi tra i noo-centristi, essa non avrebbe vincolo di affinità profonda neanche con Terra se esso fosse un pianeta pieno di piante ma vuoto d’animali, né con nessuna di quelle piante individualmente). Una volta allora sciolti, magari per vie tecnologiche, i vincoli di connessione stretta che la legano a Terra, la confraternita potrebbe dunque abbandonarla e lanciarsi, come una nuova Arca di Noè dell’Antropocene, alla conquista noo- (o cerebro-)centrica di altri corpi cosmici³⁴.

Il quadro che emerge è dunque il seguente. Il dualismo metafisico può implicare antropocentrismo e strumentalismo, e andrebbe rifiutato (anche perché scientificamente e filosoficamente dubbio per altre e importanti ragioni). Il fisicalismo (che ha invece più solide basi scientifiche e filosofiche) può invece essere concettualmente e normativamente disabilitante (oltre a soffrire di altre difficoltà, già menzionate e su cui ritorno in §4).

³⁴ Alla domanda perché l’aver mente o caratteristiche mentali goda di tale rilevanza ontologica ed assiologica – tale da trasferirsi anche al pensiero ambientale nonostante questo, almeno in astratto e nella retorica, si riferisca spesso ad una unità con il non umano che tale enfasi noo-(o cerebro-)centrica sembra invece escludere – si può rispondere qui solo grossolanamente e speculativamente. È possibile che tale enfasi abbia a che vedere con il fatto che in una cornice dualista, la natura della mente è *sui generis*, mentre in una cornice fisicalista lo è la sua origine. In entrambi i casi la mente è speciale e, soprattutto, lo è in modo speciale, ovvero misterioso, tecnicamente sovranaturale. Questo potrebbe contribuire a donarle un’aura sacrale, che si riverbera sui nostri schemi assiologici e normativi anche in filosofia ambientale. È ovviamente ben probabile (e non incompatibile) che sia il nostro antropocentrismo stesso a condizionarci e a postulare l’importanza ontologica ed assiologica della mente.

È dunque all'interno di una cornice cripto-dualista che si svolge il tentativo della filosofia ambientale di individuare un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano. Questo tentativo si rivela noo-centrico, e mantiene una postura separatista e un'immutata carica strumentalista verso tutto il de-mente. Per tutti coloro che credono non si dia mente senza cervello, tale noo-centrismo si traduce in zoo-centrismo e implica che il mondo animale sia ontologicamente ed assiologicamente speciale. Un'eventuale unità fra umano e non-umano tutto pare dunque lontana. In più, ironicamente, siamo condotti a questi risultati proprio da quel dualismo mente-corpo che in linea di principio si voleva rifiutare.

4. Panpsichismo

Chiunque sia insoddisfatto delle conclusioni sopra descritte e della tormentata cornice cripto-dualista in cui esse vengono raggiunte, ma tema che adottare il fiscalismo in modo più che solo nominale possa essere concettualmente e normativamente disabilitante per la filosofia ambientale, può adottare il panpsichismo e riconoscere mente o caratteristiche mentali a tutto il non umano, incluse pietre e polveri cosmiche.

Come già notato, una metafisica panpsichista sembra positivamente risolutiva su tutti i fronti principali qui discussi: stabilisce un vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto; elimina il dualismo ma, a differenza del fiscalismo, può rafforzare le basi giustificative del non-antropocentrismo e del non-strumentalismo, ed in modo massimamente inclusivo; e rende intellegibile quella nozione di unità virtuosa tra umanità e Terra (e in effetti il cosmo intero) che anima molta retorica sull'ambiente e facilmente si ritrova anche in filosofia ambientale.

Vien fatto di chiedersi, allora, perché la filosofia ambientale sia stata così timida riguardo il panpsichismo e abbia invece preferito contestare il dualismo da una prospettiva cripto-dualista, riuscendo così solo ad allargare i ranghi della confraternita noo-centrica ma mantenendola comunque ontologicamente e assiologicamente separata da tutto il resto,

che resta un cosmo di meccanismi cui nulla importa³⁵. Il cripto-dualismo tipico del pensiero ambientalista è filosoficamente e scientificamente più fragile del pansichismo, eppure quest'ultimo è stato tipicamente marginalizzato senza troppe discussioni.

È probabile che almeno parte del motivo sia un tentativo di distanziarsi da una serie di associazioni culturali che infestano la percezione che generalmente si ha del pansichismo: esso ha un tono *New Age*, e sicuramente nella cultura popolare non è stato solitamente presentato né difeso in modi filosoficamente rigorosi. Ciò, ovviamente, non decide però della sua plausibilità metafisica. E se la sua mancanza di plausibilità metafisica risiede nella supposta incoerenza dell'attribuire mente o caratteristiche mentali a particelle subatomiche o l'intero cosmo, va ricordato che a) l'incoerenza dipende in massima parte dal fatto che lo si vorrebbe fare dall'interno di una cornice cripto-dualista, tipicamente utilizzando una concezione di 'mente' modellata su quella umana o al massimo animale, e b) che non vi è nulla nella fisica che escluda che la natura profonda della materia sia mentale³⁶. Laddove dualisti, cripto-dualisti, e fisicalisti tendono a credere che la mente esista solo nel cervello di umani e altri animali, i pansichisti credono

³⁵ In *Animal Liberation is an Environmental Ethic*, «Environmental Values», 7, 1998, pp. 41–57, Dale Jamieson ha sostenuto che un'enfasi sugli animali non umani è capace di fondare un'etica ambientale completa. R. Crisp ha contestato questa posizione nello stesso numero della stessa rivista, *Animal Liberation is not an Environmental Ethic: A Response to Dale Jamieson*, pp. 476–478.

³⁶ Questo punto, caro a tutti i pansichisti, fu sottolineato nel 1927 da B. Russell in *The Analysis of Matter* (*L'analisi della materia*, trad. it. di L. Pavolini, Longanesi & C., Milano 1964). Russell notava come la fisica descriva solo gli aspetti strutturali, relazionali, disposizionali ed estrinseci della materia, e che debba esserci anche un suo nucleo non-strutturale, non-relazionale, categorico ed intrinseco. Quest'ultimo potrebbe ben essere mentale e, se conosciuto, spiegherebbe l'esperienza cosciente in modo trasparente. Il 'monismo russelliano', come questo programma di ricerca è stato poi ribattezzato, è considerato uno dei principali trampolini concettuali per il pansichismo contemporaneo.

che essa pervada l'universo e sia tanto fondamentale quanto la massa e la carica elettromagnetica. Di questo non hanno prove empiriche, ma l'attrattiva principale del pansichismo non risiede nella sua capacità di dar conto di dati d'osservazione (nessuno, pansichista o meno, ha mai osservato la natura profonda della materia), ma nella sua capacità di dar conto della realtà della coscienza³⁷ evitando le difficoltà in cui, in questo rispetto, incorrono dualismo e fisicalismo³⁸.

In una cornice pansichista, vi è un vincolo di affinità profonda dell'umano con il non umano tutto, su Terra ed oltre: siamo creature mentali circondate da, incastonate in, e connesse a, un universo mentale, ontologicamente simile a noi. Questo non significa che piante, pietre e polvere cosmica pensino, soffrano, o abbiano coscienza di sé. Il pansi-

³⁷ A meno di negarla (una posizione controversa anche da un punto di vista fisicalista), la realtà della coscienza deve in qualche modo essere integrata nella nostra teoria generale della realtà, o questa sarà incompleta e dunque falsa. Tra i fisicalisti i cui argomenti suggeriscono l'irrealtà della coscienza (quantomeno per come esperita in prima persona) può essere annoverato D. Dennett, le cui posizioni sono condensate nel recente *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Raffaello Cortina, Milano 2018 (ed. or. *From Bacteria to Bach and Back*, Norton & Company, New York 2017). Tra coloro che sostengono che un fisicalismo coerente non possa negare la realtà della coscienza vi è G. Strawson, di cui si veda *Consciousness and its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?*, Imprint Academic, Exeter 2006.

³⁸ Questo non significa, ovviamente, che il pansichismo non incorra in altre, poderose difficoltà tutte sue. Tra queste si annovera sicuramente il cosiddetto 'problema della combinazione', ovvero come le unità mentali semplici che pervadono l'universo possano in certi casi combinarsi e produrre coscienze complesse come quelle animali, e l'egualmente complicata questione se tutto ciò che si trova nel mezzo abbia effettivamente mente o no – si veda a riguardo la Parte Terza di G. Bruntrup, L. Jaskolla (a cura di), *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, New York 2017. Altre difficoltà sono discusse nello stesso volume e in Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, cit., capp. 7 e 8, e una sistematizzazione generale è in Skrbina, *Panpsychism in the West*, cit., cap. 10.

chismo sostiene che i costituenti fondamentali della realtà hanno mente o caratteristiche mentali, non che qualsiasi loro coagulazione abbia coscienza o intelligenza. Né, tantomeno, esso sottoscrive una concezione della mente antropo- o zoo-centrica, ovvero modellata su quella umana o animale: questa è il risultato di miliardi di anni di evoluzione in un angolo di cosmo particolare, ed è chiaro come non si possa assumere che qualcosa di simile sia posseduto da particelle cosmiche elementari. La mente delle particelle sarà (con ogni probabilità) diversa dall'umana e in modi per noi inimmaginabili (non abiliterà emozioni, pensieri, o percezioni sensoriali). Già ora abbiamo ragione di pensare che la mente di un cane sia meno complessa di quella di un umano e più complessa di quella di una mosca, ma tendiamo ad assumere che, discendendo lungo la scala di complessità neuro-biologica, ad un certo punto la mente scompaia. Il panspichismo sostiene invece che la mente non scompaia mai, ma continui a semplificarsi progressivamente al semplificarsi della materia, attraverso il mondo microbico, vegetale, minerale, e fino a giungere alle entità fisiche fondamentali come elettroni e quark.

5. Note conclusive

In questo articolo ho suggerito che se, in pratica o in teoria, si vuole poter fare sensato riferimento ad una (originaria e/o perseguibile) unità virtuosa fra umanità e Terra – diversa da quella al momento realizzata nell'Antropocene, e caratterizzata piuttosto da avvertita co-esistenza scevra di antropocentrismo e strumentalismo – bisogna essere pronti a presupporre (non meno che) una metafisica panspichista, che individui nell'aver mente o caratteristiche mentali il vincolo di affinità profonda tra umano e non umano tutto.

In continuità con molta della filosofia ambientale che si è impegnata nella ricerca del vincolo di affinità profonda sino ad oggi, questa è una forma di noo-centrismo. Ma il noo-centrismo è stato sinora tipicamente perseguito in una cornice cripto-dualista, che richiede cervello perché vi sia mente ma allo stesso tempo crede la mente sia altra

dal cervello. Questo cripto-dualismo cerebro-centrico ha rimodulato, da antropo- a zoo-centricamente, i confini che separano gli ontologicamente e assiologicamente speciali dal resto di Terra (e del cosmo) – ma ha riaffermato che esistano separazioni ed eccezionalismi, e che un vincolo di affinità profonda fra umano e non umano tutto non vi sia. Ho proposto allora un noo-centrismo panpsichista (non-idealista, non-fisicalista, non-dualista).

Il lavoro fatto qui è stato puramente preparatorio ad una eventuale filosofia ambientale panpsichista. Nessuna difesa tematica è stata montata del panpsichismo stesso, non si è ponderata la versione di panpsichismo più acconcia alla filosofia dell'ambiente, né si è tentato di tracciare i contorni di una filosofia ambientale che accetti che tutto abbia mente o caratteristiche mentali. Non si è dunque neanche lambita la questione che forse più starebbe a cuore a molti, ovvero quali sarebbero gli schemi assiologici e i precipitati normativi di tale filosofia, in particolare nel e per l'Antropocene. Questi sono temi estremamente impegnativi, che lascio ad altre occasioni.