

Luisella Battaglia *

Fraternità terrestri.

“L’animale! Oscuro mistero! Mondo immenso di sogni e muti dolori...Ma segni troppo visibili esprimono questi dolori, nonostante la mancanza della parola”.

Jules Michelet

Il silenzio degli innocenti.

Nel carcere di Breslavia, pochi mesi prima della sua morte, Rosa Luxemburg assiste ad una scena di ordinaria violenza nei confronti di alcune bestie da soma. Questa la descrizione contenuta in una delle sue ultime lettere:

“Durante le operazioni di scarico gli animali se ne stavano esausti, completamente in silenzio, e uno, quello che sanguinava, guardava davanti a sé e aveva nel viso nero, negli occhi scuri e mansueti, un’espressione simile a quella di un bambino che abbia pianto a lungo. Era davvero l’espressione di un bambino che è stato colpito duramente e non sa per cosa né perché, non sa come sottrarsi al tormento e alla violenza brutta...”¹

Il dolore degli animali è muto e incolpevole. Questi tratti - i più immediatamente evidenti e insieme i più inquietanti - interrogano (o dovrebbero interrogare) filosofia e teologia. Perché il dolore animale? Quali le ragioni? Quali le giustificazioni? Se assumiamo come possibili categorie interpretative del rapporto uomo/ animale, almeno per quanto riguarda la storia della filosofia occidentale, due modelli antagonisti, il *dominio* - ispirato ad una visione discontinuista che relega gli animali, in quanto privi di ragione e di anima immortale, nella sfera dei mezzi al servizio dell’uomo - e la *fraternità* - ispirato ad una visione continuista che, anziché isolare l’uomo come essere *a parte* rispetto alle altre creature, afferma la parentela tra i viventi, al di là dei confini della specie - all’interno del primo modello troviamo tre risposte principali:

1) la *negazione*. Gli animali non ‘sentono’, sono macchine o automi privi di ogni sensibilità: è la ben nota tesi meccanicistica cartesiana, ripresa in particolare da Malebranche per confutare l’opinione ‘conforme ai pregiudizi’ che essi provino dolore quando sono colpiti.

“...è la natura che agisce in loro, secondo la disposizione degli organi: come si vede in un orologio, che composto di ruote e di molle, può contare le ore e misurare il tempo più esattamente di noi, nonostante tutta la nostra intelligenza.”²

“Non si deve mai sperare che il comune mortale accetti mai questa dimostrazione per provare che gli animali non sentono affatto: che cioè essendo innocenti, come tutti convengono, ed io suppongo, se fossero capaci di sensazioni, succedrebbe che sotto un Dio infinitamente giusto e onnipotente, una creatura innocente soffrirebbe dolore, il che è pena e punizione di un qualche peccato.”³

2) la *minimizzazione*. Gli animali ‘sentono’, ma non hanno nessuna affinità di ordine razionale con noi. In quanto creature irragionevoli subordinate all’uomo non possono essere comprese nella voce

¹ ROSA LUXEMBURG, *Un po’ di compassione*, tr. it. A cura di Marco Rispoli, Adelphi, Milano, 2007 p.20

² RENÉ DESCARTES, *Discorso sul metodo* trad. it. A cura di A. Pozzolini, Rizzoli, Milano 1968, p. 64

³ NICOLAS MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, avec la collaboration de M. Bore et Al., 2 voll., Vrin, Paris 2006. V., in particolare il libro IV, cap. XI.

prossimo : nei loro confronti esistono pertanto solo doveri indiretti. Ne discende, di conseguenza, la cosiddetta “tesi della crudeltà”, formulata sia da Tommaso che da Kant:

“Se nella S. Scrittura si incontrano parole che proibiscono di commettere crudeltà verso gli animali [...] questo si fa per vari motivi: o per rimuovere l’animo dell’uomo dall’esercitare crudeltà sugli uomini, perché esercitandola sugli animali, potrebbe poi passare agli uomini; oppure perché la lesione fatta agli animali si risolve in danno temporale dell’uomo, sia di chi la fa, come di altri ”.⁴

“Per quel che riguarda gli animali, essendo dei semplici mezzi, privi di una coscienza di sé, e l’uomo essendo invece il fine, per cui non si può porre la domanda perché vi sia l’uomo, domanda al contrario lecita nei riguardi degli animali, non vi sono verso di essi doveri diretti, ma solo doveri che sono doveri indiretti verso l’umanità.[...] L’uomo deve mostrare bontà di cuore già verso gli animali, perché chi usa essere crudeli verso di essi è altrettanto insensibile verso gli uomini.”⁵

3) la *valorizzazione* .Gli animali ‘sentono’ come noi ma la loro sofferenza innocente assume un valore simbolico, trovando la sua ‘giustificazione’ nel segno del riscatto dal peccato d’Adamo: è la tesi dominante nella tradizione cristiana dell’agnello sacrificale, simbolo di Cristo. Una posizione, questa, esemplarmente espressa nell’opera del pensatore francese Léon Bloy secondo il quale, dinanzi alla spaventosa ingiustizia di un dolore incolpevole, “bisogna” che l’animale soffra per noi, gli immortali, se non vogliamo che Dio sia assurdo. E’ lui che distribuisce il dolore. La pazienza eterna di questi innocenti appare, ai suoi occhi, calcolata da un’infalibile saggezza per controbilanciare, nei segreti disegni del Signore, la barbara inquietudine dell’umanità.⁶

Mi sembra degno del massimo interesse che il pensiero teologico offra due opposte ‘giustificazioni’ del dolore animale : la prima ne nega la stessa possibilità, giudicando fallace ogni evidenza empirica contraria, in base all’argomento che Dio non permetterebbe mai la sofferenza delle creature innocenti. Malebranche opporrà “tutte le ragioni più evidenti e più sicure del buon intendimento” alle “prove oscure “ che gli uomini hanno attraverso i sensi e che sembrano attestare la sofferenza animale, accettando di subire “lo scherno degli spiriti superficiali” dinanzi alla sua pretesa di “provar loro con ragioni un poco elevate che gli animali non sentono affatto.”

La seconda ne riconosce l’esistenza ma ritiene ineluttabile, se non insostituibile, il dolore innocente sublimandolo sia nel valore sacrificale che nella tragica esemplarità, entro un ordine misterioso che l’uomo non può pretendere in alcun modo di comprendere, tanto meno di spiegare. All’al di là è rinviata la rivelazione del mistero di questo universo che geme.

Se è quasi superfluo insistere sulle debolezze filosofiche delle due linee argomentative che, nel loro rifugiarsi nell’imperscrutabilità dei disegni divini, sembrano negare la razionalità di ogni teodicea, può essere invece significativo rilevare che, in entrambi i casi, abbiamo a che fare non con animali

⁴ TOMMASO D’AQUINO *Summa theologiae*, Editiones paulinae, Cinisello Balsamo, 1988 ,vol.17, quest..64.

⁵ KANT *Lezioni di etica* , tr. it. di Augusto Guerra, Laterza, Bari 1971, p.273

⁶ La riflessioni morali sull’uomo, sulla società, sugli animali del grande saggista francese sono consegnate, soprattutto, a opere come: *Propos d’un entrepreneur de démolitions* (1884), Delamain et Boutelleau, Paris 1925; *Exégèse des lieux communs*, édition établie par Jacques Petit, Gallimard, Paris 1973; *Belluaires et porchers* (1905), a cura di David Bosc, Gulliver, Arles 1997; *Il sangue del povero*, tr. it., Edizioni Paoline, Milano 1962

reali ma solo con i loro simulacri, meccanici o simbolici : creature di un mondo che non ci riguarda, esseri condannati al buio del silenzio perché il loro dolore non è in piena luce e non fa scandalo perché non si offre al nostro sguardo. O forse è il nostro sguardo che si distoglie? Ma ‘vediamo’ davvero il loro dolore? A ben riflettere, noi vediamo della realtà solo ciò che siamo disposti a vedere, mentre non vediamo spesso anche ciò che è palese. E’ la cultura a dare un rilievo maggiore o minore al dolore, talvolta a renderlo addirittura invisibile e indicibile, a rimuoverlo o a negarlo. Esiste una singolare selettività delle nostre capacità percettive. Gli esempi storici non mancano: basti pensare a come, per secoli, la condizione spaventosa degli schiavi o dei bambini sfruttati nelle fabbriche, all’epoca della rivoluzione industriale, fosse sotto gli occhi di tutti, ma ben pochi ,potremmo dire, ‘avevano occhi’ per vederla. E’ forse un caso che il primo teorico dei diritti degli animali, Henry Salt, sia stato anche il difensore dei diritti degli schiavi, delle donne, dei bimbi, di tutti gli oppressi, al di là delle differenze di razza, di sesso, di specie? Comune e condivisa è l’esperienza del dolore : solo se riconosciuto nei suoi diversi ‘volti’, potrà essere combattuto.⁷

Riprendiamo la lettura della scena descritta dalla Luxemburg:

“Gli stavo davanti e l’animale mi guardava, mi scesero le lacrime – erano le sue lacrime; per il fratello più amato non si potrebbe fremere più dolorosamente di quanto non fremessi io, inerme davanti a quella silenziosa sofferenza. Quanto erano lontani, quanto irraggiungibili e perduti i verdi pascoli, liberi e rigogliosi, della Romania! [...] Oh mio povero bufalo, mio povero, amato fratello, ce ne stiamo qui entrambi così impotenti e torpidi e siamo tutt’uno nel dolore, nella debolezza, nella nostalgia.”⁸

Dall’incontro degli sguardi nasce la compassione, il riconoscimento della fraternità al di là delle frontiere della specie. Se il dominio dell’uomo è il risultato di una lunga guerra d’indipendenza dalla natura, pagata a prezzo del suo isolamento dal mondo vivente, gli animali rappresentano i prigionieri esibiti di un esercito trionfante. E tuttavia dolore, tensione, pena, amore, ansia sono sentimenti comuni a noi e a loro: di *pathos* è intessuta la nostra esistenza. Di qui la possibilità dell’empatia: non vi sono limiti alla nostra capacità di entrare col pensiero nella pelle di un altro, di immaginare l’esistenza di un qualsiasi essere con il quale condividiamo il sostrato della vita.

Le creature dimenticate.

⁷ HENRY STEPHENS SALT (1851-1939) critico letterario, biografo, esperto di antichistica e di scienze naturali, può considerarsi il padre nobile dell’animalismo contemporaneo. Fautore di vaste e profonde riforme sociali –riguardanti le prigioni, le scuole, le istituzioni economiche—fu in prima fila nelle lotte volte ad affermare i diritti degli animali. Pacifista e contrario alla vivisezione, fu lui a far conoscere a Gandhi i lavori di Henry David Thoreau destinati ad avere un’influenza decisiva sul teorico indiano della non violenza e della disobbedienza civile. Tra le sue opere: *Animals’ Rights: Considered in Relation to Social Progress*, Macmillan, New York 1894; *The Life of Henry David Thoreau*, Bentley, London 1890; *The Humanities of Diet*, The Vegetarian Society, Manchester 1914

⁸ ROSA LUXEMBURG, *op. cit.* pag. 21

“Siamo tutti soggetti al dolore – scriveva nel 1776 il teologo anglicano Humphrey Primatt -. L’eccellenza di status non esenta alcuna creatura dal provare dolore, né l’inferiorità rende meno forti le sensazioni. Il dolore è dolore, sia esso inflitto all’uomo o alla bestia.”⁹

La dottrina cristiana, secondo Primatt, ha celebrato, a ragione, la grandezza dell’esistenza umana ma ha fondato la stima assoluta che ha dell’uomo su una disistima delle altre specie, spezzando in tal modo il legame che ci unisce agli altri esseri viventi. Riflettere sulla sorte ingiusta riservata a questi ultimi significherà riconsiderare la nostra posizione nel cosmo, prendere coscienza della nostra solidarietà con tutta la creazione.

“Ogni eccellenza in un uomo porta con sé un dovere dal quale la superiorità di condizione non lo esenta”. Tale tesi – che fa esplicito riferimento agli oneri, e non solo agli onori, dell’uomo come agente morale – costituisce una delle idee chiave dell’opera di Primatt. Il quale, dopo aver distinto l’*human cruelty* (dell’uomo contro l’uomo) dalla *brutal cruelty* (dell’uomo contro l’animale), condanna in particolare quest’ultima, considerandola infinitamente più grave. L’animale infatti è muto (“non ha parola per difendersi”); inoltre non esiste per lui un tribunale che gli possa rendere giustizia (“non un amico, non un avvocato, nessuno che si schieri a favore dell’animale, che è lasciato solo nella sua disperazione e sprofonda sotto il peso del suo dolore”) ma, aggiunge, anche se esistesse, mai si potrebbe riparare il danno subito (“se, per malvagità o per divertimento, gli si spezzano gli arti o lo si priva degli occhi, quale sarà il risarcimento?”).¹⁰

All’animale manca la capacità di gioire della giustizia che gli venisse eventualmente resa: rovinandogli la sua “piccola e temporanea felicità”, lo si priva di tutto quel che ha ma, ciò che più conta, l’atto di crudeltà che si compie nei suoi confronti è irreparabile, anche e soprattutto perché non esiste per lui la possibilità di un riscatto ultraterreno. E’ quest’ultima una delle notazioni più interessanti ai fini della nostra analisi. Primatt, da un lato, in linea con la tradizione cristiana, nega l’esistenza di un’anima immortale per l’animale; dall’altro, ravvisa in questa mancanza il segno di una *tragicità* ,legata alla sua condizione incolpevole, di cui il cristiano dovrebbe farsi consapevolmente carico.

“La sua vita attuale rappresenta la totalità della sua esistenza e se è infelice qui, la sua situazione è veramente pietosa e più infame, barbaro e ingiusto è l’atto di crudeltà dell’uomo nei suoi confronti”. Seguendo una linea del tutto conforme all’ortodossia, Primatt perviene ad un’affermazione del tutto difforme dall’insegnamento tradizionale ma – vorrei aggiungere – assai più conseguente, coerente e plausibile, nel suo richiamare il cristiano alla compassione, anziché all’indifferenza. Proprio perché gli animali *non* sono immortali, e quindi è loro preclusa ogni speranza in una vita futura, l’uomo dovrebbe impegnarsi con ogni mezzo a non infliggere loro sofferenze in questa esistenza terrena,

⁹ H. PRIMATT, *Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, R. Hett, London 1776, p.20

¹⁰ *Ivi*, pp. 39-40

l'unica che hanno da vivere. Il riconoscimento della gerarchia degli enti si accompagna, dunque, all'assunzione di precise responsabilità morali. Da qui l'invito alla dolcezza e alla misericordia verso i più deboli e il richiamo a quella 'regola aurea che viene estesa anche ai non umani: *non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*, intendendo con ciò che non siamo inevitabilmente legati ad una prospettiva antropocentrica.

“Poiché l'amore e la pietà divina presiedono a tutte le opere di Dio, il nostro amore e la nostra pietà non devono rimanere limitati agli amici, ai parenti, ai conoscenti e neanche alla sola natura umana, a creature della nostra specie, ma estese a ogni oggetto dell'amore e della pietà di Dio, padre universale.”¹¹

Dinanzi all'obiezione per cui è assurdo giungere a tale estensione della regola aurea partendo dalla semplice supposizione che l'uomo avrebbe potuto essere un animale e viceversa, Primatt risponde che tutti gli argomenti dedotti da tale fondamentale precetto richiedono questo tipo di supposizione, la quale pertanto è ragionevole. In altre parole, per comportarsi moralmente bisogna supporre di essere altro da ciò che si è.

“Per esempio – argomenta – un ricco non è un povero, però il dovere enunciato nel precetto è questo: l'uomo ricco dovrebbe comportarsi con l'uomo povero come se, essendo lui povero, vorrebbe che si comportasse il povero se fosse ricco [...] Allo stesso modo, si può affermare, nel caso dei rapporti tra uomo e animale: tu che sei un uomo tratta il tuo cavallo come vorresti essere trattato dal tuo padrone, nel caso fossi un cavallo. [...] Non noto alcuna assurdità in questo precetto – conclude Primatt – né alcuna conseguenza negativa che potrebbe derivarne. [...] Quando temiamo di essere noi stessi sofferenti, naturalmente rifiutiamo l'idea, chiediamo con forza pietà e ci rendiamo conto che siamo dotati di sensibilità. Ma quando l'uomo non è coinvolto, l'umanità si addormenta e il cuore si fa indifferente. Non ci consideriamo più creature sensibili ma signori del creato. Orgoglio, pregiudizio, rifiuto del diverso e interpretazioni errate di Dio e della religione contribuiscono a indurire il cuore contro il naturale impulso al dolce sentimento della compassione.”¹²

Si disegna in tal modo, in un quadro rigorosamente teologico, un modello di uomo retto, benevolo e saggio (*righteous man*) la cui filantropia va ben oltre le frontiere della sua appartenenza di specie. Se, nel rifiuto dell'idea dell'animale macchina, il teologo anglicano rivela una consapevolezza singolare e anticipatrice di un tema per noi cruciale – quello della *vulnerabilità* - è bene ricordare, tuttavia, che egli scrive in un momento storico in cui la differenza tra uomo e animale ha perso la nettezza della divisione cartesiana: ci si comincia a domandare se si possono continuare a trattare come macchine esseri capaci di affetti e di emozioni, la cui anima, come fa rilevare Lamettrie, è soggetta, come la nostra, a gioie, mortificazioni, turbamenti. Primatt si pone, comunque, in deciso contrasto con una tradizione filosofica strettamente imparentata con la teologia scolastica, nel sostenere che l'animale non è meno sensibile al dolore degli uomini:

“E' dotato di nervi e di organi di senso simili, si lamenta quando il suo corpo è sottoposto a colpi violenti, anche se non può esprimersi con voce umana, a dimostrazione della sua sensibilità al dolore, proprio come piange e si lamenta un essere umano di cui non comprendiamo il linguaggio (...) Ora, se fra gli uomini le differenze di capacità mentali, di aspetto, di condizione, non danno ad alcuno il diritto di insultare un suo

¹¹ *Ivi*, p. 21

¹² *Ivi*, p. 14

simile, per la stessa ragione un uomo non ha nessun diritto naturale di tormentare una bestia, solo perché questa non possiede le sue stesse facoltà mentali”.

Accomunato all’animale, come si è visto, dalla sensibilità al dolore, l’uomo dovrebbe trarre da ciò un ammaestramento

：“siccome il dolore è qualcosa a cui tutti ci opponiamo, la nostra stessa sensibilità al dolore dovrebbe insegnarci a commiserarlo negli altri, ad alleviarlo, se possibile, ma mai ad infliggerlo con coscienza, senza motivo”.¹³

Primatt, come è agevole constatare, attribuisce grande importanza alla *sentiency*, intesa come capacità di esperire pena e piacere: si potrebbe dire che per lui, come per Bentham, la questione cruciale, relativa agli animali “non è ‘possono ragionare?’ né ‘possono parlare?’ ma ‘possono soffrire?’”.¹⁴ Ma perché mai, ci si potrebbe chiedere, egli valorizza tale concetto? Se è comprensibile, infatti, l’importanza della nozione di *sentiency* all’interno di una prospettiva utilitaristica, al cui centro è il principio della massima felicità del maggior numero, non altrettanto chiara è la sua utilizzazione in una prospettiva teologico-religiosa. Una risposta possibile potrebbe riguardare la necessità di riconoscere le capacità sensitive dell’animale come fondative di uno *status* morale. Non bisogna dimenticare che, storicamente, la negazione della sensibilità aveva significato – si pensi a Cartesio e a Malebranche – la riduzione degli animali a macchine. La rivendicazione della *sentiency*, in questo contesto, mi sembra serva a rafforzare il senso teologico di una comunità che ricomprende umani e non umani, i quali sono uniti non solo a causa della loro comune origine creaturale ma soprattutto perché Dio Padre li pone in una speciale relazione con se stesso.

La ridefinizione dell’animale come essere dotato di sensibilità si accompagna pertanto ad una ridefinizione dell’uomo, non più despota della natura, ma membro della comunità di vita della terra. Molte delle tesi sostenute da Primatt – l’idea della creaturalità degli animali, l’estensione della regola aurea ai non umani, l’etica della responsabilità per la natura – hanno trovato uno sviluppo significativo nell’etica religiosa contemporanea. In tal senso, la sua opera può considerarsi uno dei momenti essenziali, nel panorama del pensiero cristiano, del lungo cammino che conduce alla riabilitazione del mondo animale e, quindi, un antecedente importante del processo di revisione critica che attraversa l’odierna riflessione teologica.

Un’accusa ricorrente, rivolta in particolare alla cultura cattolica, è di aver avallato teorie caratterizzate da una profonda insensibilità verso il dolore animale: per secoli né la teologia né la prassi pastorale ne hanno tenuto alcun conto. “Non dobbiamo essere sentimentali di fronte ai dolori inevitabili degli animali – è la ben nota tesi di padre Bernhard Haering – .Essi non li soffrono alla maniera degli uomini perché non hanno un’autocoscienza personale”. Ma è proprio necessaria

¹³ *Ivi*, pp.270-271

¹⁴ BENTHAM, *Una prospettiva utilitarista* in T. REGAN--P. SINGER, *Diritti animali e obblighi umani*, Abele, Torino 1987 pp. 133-134

l'autocoscienza personale per avvertire l'angoscia e lo strazio del dolore? Da tempo è in atto il tentativo di elaborare un pensiero coerente e sistematico, fondato su argomenti scientifici probanti, sulla capacità degli animali di provare, in forme anche estreme, angoscia e dolore, e quindi in grado di interpretare le nuove dimensioni che assume la responsabilità umana verso ogni vita.¹⁵

Molte voci si sono levate per invocare una 'rivoluzione copernicana' del pensiero teologico, auspicando che venga esteso anche alla natura lo sguardo del Cristo. Sempre più numerosi sono gli studiosi di teologia che esplorano le implicazioni della fede cristiana al di là dei confini che ci sono familiari. Tra questi Andrew Linzey, docente a Oxford del primo corso universitario di "teologia e benessere animale". Che cosa possiamo dire, si è chiesto, di una teologia che si è sviluppata manifestando una profonda indifferenza nei riguardi degli abitanti non umani della creazione? Linzey lamenta il fatto che ancor oggi le chiese cristiane, che dovrebbero essere in prima fila nei movimenti per la protezione degli animali, non siano nemmeno scese in campo e critica la scarsità di una seria riflessione teologica su tale tema, rilevando come pochi cristiani sembrano mettere in relazione la loro dottrina di un Dio creatore con la questione pratica della sofferenza delle sue creature.¹⁶ Se Linzey ritiene che la teologia cristiana offra alcune delle categorie fondamentali che ci consentono di elaborare una concezione etica pienamente soddisfacente del posto dei non umani nella creazione, su un versante critico Eugen Drewermann – autore del saggio *Sull'immortalità degli animali* – accusa il cristianesimo di aver concepito gli animali come esseri senz'anima, destinati a servire l'uomo e ad essere sacrificati.¹⁷ Per un credente che tenga conto dell'apporto delle scienze – dalla psicanalisi all'etologia – è ragionevole pensare ad un unico flusso vitale che ha reso possibile l'evoluzione ultramillenaria di uomini e animali. Opponendosi ad una teologia che ha combattuto l'evoluzione, Drewermann affronta il tema della possibilità, per la fede cristiana, di rigenerarsi immergendosi nel processo di mutazione etico-culturale che stiamo vivendo e i cui tratti salienti sono ravvisabili nella crisi dell'antropocentrismo, nel riconoscimento dei legami di interdipendenza tra le specie, nella crescente planetarizzazione, nella più forte coscienza del limite. Se negli umani si manifesta con maggiore evidenza quell'unico spirito che si realizza ovunque, a suo avviso è necessario postulare, almeno come idea regolatrice della nostra ragion pratica, l'immortalità degli animali per fondare un'etica del rispetto. La dottrina dell'immortalità, riservata soltanto all'uomo, sembra legittimare ideologicamente ogni sorta di tormento inflitto ai non umani :

¹⁵ Della ricchissima produzione del prestigioso teologo, che fu tra gli animatori del Concilio Vaticano II, vanno ricordate almeno le opere: *Il cristiano e l'autorità*, trad. di E. Rivolta, Borla, Torino 1964; *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione*, Edizioni Paoline Roma 1973; *Tolleranza : per un'etica di solidarietà e di pace* Edizioni Paoline, Milano 1995

¹⁶ ANDREW LINZEY, *Christianity and the Rights of Animal*, Cambridge, U. P. 1987

¹⁷ EUGEN DREWERMANN, *Io discendo nella barca del sole. meditazioni su morte e resurrezione*, tr. it., Rizzoli, Milano 1993

in tal modo si instaura un collegamento diretto tra fede nell'immortalità e compassione universale per tutti i viventi.

La compassione oltre le frontiere della specie.

Tutti i tipi di barriera sociale – di classe, di religione, di etnia, di sesso etc.- appaiono refrattari alla compassione. Il confine per noi più difficile da attraversare è senz'altro quello della *specie*: è vero che l'etologia ci fornisce una serie di informazioni sulla vita degli animali, le loro capacità di provare piacere e dolore, la complessità del loro comportamento. Resta tuttavia il fatto che le possibilità positive o negative di creature di specie diversa dalla nostra siano per noi 'opache', difficili da cogliere nel loro vero significato, quasi si trattasse di alieni provenienti da mondi diversi, le cui esperienze non hanno nulla a che vedere con la nostra vita. La spiegazione che ne offre Spinoza è assai significativa: a suo avviso la nostra indifferenza è giustificata da una differenza di natura.

"Non nego tuttavia che i bruti sentano; nego bensì che per questo non sia lecito provvedere alla nostra utilità e servircene a piacere e trattarli come più ci conviene; poiché non convengono con noi per natura, e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani." ¹⁸

In tal modo, esclusi dalla possibilità di 'convenire', di stabilire con noi patti basati sulla comunicazione razionale e verbale, gli animali vengono relegati nella classe degli oggetti di cui è lecito servirsi. Al diritto fondato sulla 'potenza, Spinoza oppone una legge – quella di non sacrificare i bruti – che ritiene "fondata più su una vana superstizione e una muliebre misericordia che sulla sana ragione". Emerge qui, al di là del significativo contrasto tra 'ragione' e 'misericordia'- non a caso ritenuta propria del sesso femminile....- un elemento di grande importanza ai fini della nostra analisi: il dolore dell'altro può essere oggetto del nostro interesse 'etico', e quindi suscitare la nostra preoccupazione, solo se riconosciamo una forma di 'comunanza' con lui, solo se, in altri termini, cominciamo a comprendere che cosa significherebbe per noi provare un dolore simile. La capacità di provare compassione per la sofferenza di un altro essere presuppone dunque che *io* condivida la sua stessa *vulnerabilità*.

Secondo Martha Nussbaum la compassione è un sentimento probabilmente radicato nel nostro patrimonio biologico ma ciò non significa che sia privo di razionalità, anzi, a suo avviso, è presente in esso una componente di riflessione. Si tratta pertanto di valorizzare gli aspetti 'riflessivi' della compassione al di là della dimensione emotiva e quindi di rivalutare il ruolo della ragione – una ragione aperta alla storia, alle emozioni ma anche alle conoscenze scientifiche - nel quadro di un progetto educativo. Ma è possibile 'educare alla compassione'? Taluni eventi che irrompono

¹⁸ BARUCH SPINOZA, *Etica*, tr. di Gaetano Durante, note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giovanni Radetti, Sansoni, Firenze 1963, p.477

drammaticamente nelle nostre vite – si pensi al caso delle *Twin Towers* – possono essere un’occasione per allargare il nostro concetto di prossimo, per farci evadere dai ristretti confini della nostra tribù, per passare dalla morale ‘chiusa’ alla morale ‘aperta’. Occorre tuttavia sviluppare – è la tesi della Nussbaum - la nostra immaginazione morale.¹⁹

In *Vite precarie* – una raccolta di saggi scritti dopo la tragedia dell’11 settembre – Judith Butler riflette sulla “possibilità di trovare un fondamento di comunità” a partire dalla condizione di vulnerabilità.²⁰ A suo avviso, riconoscere di essere vulnerabili significa uscire da un’antropologia individualistica, che rifiuta la dipendenza in nome dell’assoluta autonomia, per accedere ad una visione relazionale capace di recuperare il legame di responsabilità collettiva per la vita l’uno dell’altro. La nostra indifferenza trova probabilmente il suo fondamento nella mancata consapevolezza della nostra comune vulnerabilità, quella condizione che già Rousseau aveva indicato, nell’*Emilio*, come spiegazione dell’arrogante durezza di chi si ritiene per ‘natura’ superiore al dolore degli altri:

“Perché i re sono senza pietà per i propri sudditi? Perché sono convinti che non saranno mai uomini. Perché i ricchi sono così duri con i poveri? Perché non hanno paura di cadere in povertà. Perché la nobiltà nutre un così grande disprezzo per il popolo? Perché un nobile non sarà mai un plebeo.[...] Non abitate dunque il vostro allievo a guardare dall’alto della sua gloria i dolori degli infelici, le penose fatiche dei miseri: non sperate di insegnargli a compiangervi, se li considera estranei alla propria esistenza”.²¹

Secondo la classica analisi di Aristotele, la compassione ha bisogno, per manifestarsi, di tre condizioni.

1 la prima è che un evento assai grave ha colpito qualcuno

2 la seconda è che esso non è dipeso – almeno non interamente – dalla sua responsabilità

3 la terza è che noi avvertiamo di essere potenzialmente esposti allo stesso pericolo.²²

In estrema sintesi, perché scatti la compassione occorre un triplice riconoscimento :

quello della *gravità* di un evento ;

quello dell’*innocenza* (anche parziale) della vittima ;

quello della nostra stessa *vulnerabilità*.

Tale sentimento può riguardare non solo il nostro prossimo umano, ma anche i non umani. In effetti le tre condizioni indicate nell’analisi aristotelica dipingono perfettamente le condizioni in cui versano gli animali :

la tragicità della loro situazione, il carico insostenibile della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica cui è ormai sottoposta la loro vita;

¹⁹ MARTHA NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, Parte II. *Compassione*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2004

²⁰ JUDITH BUTLER, *Vite precarie*, tr. it., Meltemi, Roma 2004

²¹ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emilio*, a cura di Paolo Massimi. Con un saggio di Claude Lévi-Strauss, Mondadori, Milano 1997, p.297

²² ARISTOTELE, *Retorica* cit. in Martha Nussbaum, *op. cit.*, p.376 *passim*

la loro innocenza assoluta ;

la percezione che potremmo trovarci – noi viventi - in una situazione simile alla loro. Già una manifesta capacità di soffrire pone alla coscienza morale il quesito sul preteso diritto di far violenza agli animali – come aveva fatto rilevare, più di due secoli or sono, Jeremy Bentham. La sua domanda semplice e profonda “*can they suffer?*” appare decisiva e – per come è posta – cambia radicalmente i termini del problema. Non è più questione del *logos* o del *cogito*, delle capacità razionali ‘alte’, in tutte le loro forme: ciò che conta è la loro *vulnerabilità* che riguarda anche noi, la *finitezza* che con loro condividiamo, la *mortalità* che appartiene alla nostra stessa vita.

Se, accanto alla comune sensibilità al dolore, scopriamo in essi moduli comportamentali non lontani dai nostri, il dilemma si fa ancora più drammatico. Pensare secondo criteri di generalità può significare, di conseguenza, acquisire il senso di una correlazione tra tutte le forme viventi.

Le radici della fraternità.

La sensibilità etica che è andata maturando è legata, com'è noto, anche allo sviluppo di scienze come l'etologia e la neurofisiologia comparata che hanno reso decifrabili i modi di comunicazione degli altri animali, permettendoci di riconoscere delle *informazioni* in quelli che la nostra sordità chiamava *rumori*. Aprire una porta sulla realtà degli altri esseri è anche un modo per guardarci dall'esterno, un invito a riscoprire la singolarità del nostro modo di essere e, insieme, la sua accidentalità. In un'epoca in cui l'umanità si sente sempre più minacciata nelle sue elementari possibilità di sopravvivenza – la fame, la morte atomica, l'inquinamento – la nostra fraternità cogli animali può apparire in una luce più immediata e evidente. Mi pare tuttavia che accanto a tale ‘via negativa’ – la comune paura della morte e del dolore – il riconoscimento dell'animale come prossimo abbia radici più lontane, sia stato forse oscuramente preparato dall'esperienza di una comune condizione. Penso all'esperienza nazista dell'animalizzazione dell'uomo. Separati dalla storia, uomini e animali si sono trovati uniti nell'anti-storia: gli umani sono stati posti in una situazione di animali perché considerati tali da un'intera collettività. Tutta l'industria della morte, messa in opera da sempre ai danni dei non umani, è stata applicata nella sua forma tecnologicamente più sofisticata agli umani.

Da qui la scoperta che l'animalità è una *condizione*, non tanto un *fatto di natura*, e che l'umanità è anch'essa una condizione che deve essere riconosciuta e che non può mai venir definitivamente garantita. Non esiste, in altri termini, dopo Auschwitz, una “natura umana” il cui possesso assicuri il tranquillo godimento dei diritti: il diritto di essere trattati come umani può venir revocato da un momento all'altro. Sappiamo ormai cosa significa essere trattati *come* animali, sfruttati *come* animali, uccisi *come* animali. La reificazione dell'uomo, la perdita di ogni sacralità della persona,

quindi il colmo dell'inumano, ha suscitato un tale orrore, ha traumatizzato così profondamente la coscienza morale da riverberarsi anche sul termine di paragone, il non umano.

J. Coetzee, ne *La vita degli animali* fa esprimere alla protagonista del suo romanzo, la conferenziera Elizabeth Costello, invitata da un'università americana, la tesi 'scandalosa' della somiglianza tra il trattamento inflitto dai nazisti agli ebrei e quello da noi quotidianamente inflitto agli animali.²³ In entrambi i casi, sofferenza e morte sono inflitte crudelmente, basandosi sul principio che forza è ragione e che si può fare quel che si vuole a chi è in nostro potere, nell'indifferenza di tutti coloro che non riescono a immaginarsi nella condizione di vittime. Che cosa resta di umano nell'uomo - si chiede Costello - se, dopo che milioni di suoi simili ne hanno sperimentato il significato, accetta come normale che gli animali vadano al macello? L'accostamento tra campi di sterminio e mattatoi suscita l'indignata reazione del professore ebreo Abraham Stern che, per protesta, si rifiuterà di partecipare al ricevimento in onore dell'ospite, giudicando oltraggiosa tale comparazione. Non vi sarà pertanto dialogo tra chi ritiene ammissibile e chi giudica assurda la possibilità di un confronto. La disputa si conclude infatti con la deludente presa d'atto di due posizioni intransigenti e inconciliabili: quella di chi sostiene la sostanziale analogia di due eventi (Costello) e quella di chi ne afferma l'assoluta incommensurabilità (Stern). Non ci sarebbe dunque null'altro da aggiungere, oltre alla ovvia considerazione che un paragone non è necessariamente un'equazione?

L'analogia tra la crudeltà razionalmente organizzata su scala mondiale contro il mondo animale e le pratiche messe in atto dal nazismo è ripresa anche da Jacques Derrida che la svolge tuttavia in modo significativamente diverso rispetto a Coetzee. Si tratta - scrive - di una

“violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi (ci sono anche dei genocidi di animali: il numero delle specie in via d'estinzione per colpa dell'uomo è tale da togliere il fiato). (...) L'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali.”²⁴

La figura del genocidio - che non deve essere, avverte Derrida, né abusata né tralasciata frettolosamente - viene dunque rivisitata per mostrarne l'attuale 'complicazione'. La nuova forma di sterminio rispetto all'antica consisterebbe infatti, paradossalmente, non nell'annientamento ma, viceversa, nella sovrapproduzione crescente di corpi animali resa possibile dalle biotecnologie.

“Come se, ad esempio, invece di gettare un popolo nei forni crematori o nelle camere a gas, dei medici o dei genetisti (ad esempio nazisti) avessero deciso di organizzare, con l'inseminazione artificiale, una sovrapproduzione, una sovrappopolazione di Ebrei, Zingari e omosessuali che, sempre più numerosi e nutriti, venissero destinati in numero sempre crescente allo stesso inferno, quello dello sperimentazione genetica coatta, dello sterminio col gas o col fuoco”.²⁵

²³ JOHN MAXWELL COETZEE, *La vita degli animali*, tr. it. Adelphi, Milano 2000

²⁴ JACQUES DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, tr. it. Jaca Book, Milano 2006, p. 64

²⁵ Ivi, p.65

Resta aperto per noi drammaticamente l'interrogativo: quali le implicazioni sul piano etico dell'animalizzazione dell'uomo? Si potrebbe forse rispondere che l'enormità dell'esperienza nazista abbia rappresentato un fattore determinante nell'attivazione di una presa di coscienza e favorito una rinnovata visione morale. Secondo un duplice percorso: la trasformazione degli uomini in bestie ha sollecitato, da un lato, un atteggiamento intransigente di prevenzione e di denuncia verso tutto ciò che potrebbe condurre a relegare gruppi umani al rango di animali; dall'altro, ha fatto nascere una crescente sensibilità - sollecitata dalla precarietà della condizione umana - per i problemi degli animali, accomunati a noi innanzitutto dalla capacità di soffrire.

In conclusione, se il nazismo ha inferto un colpo mortale alla filosofia del progresso, nello stesso tempo mi pare abbia rafforzato enormemente l'etica universalistica che a tale filosofia era legata. Propria di tale etica è la tendenza all'espansione della coscienza morale che, da un iniziale nucleo antropocentrico, si estende ormai fino ai limiti del senziente. Oggi l'allargamento dei confini morali oltre l'umano è legato alla precarietà (indotta dall'esperienza del lager), alla coscienza che le forze di distruzione non stanno al di fuori di noi, ma nel centro stesso della nostra civiltà.

L'etica della cura.

“La sconfinata pietà per tutti gli esseri viventi è la più salda garanzia del buon comportamento morale e non ha bisogno di alcuna casistica. Chi ne è compreso non offenderà certo nessuno, non danneggerà nessuno, non farà del male a nessuno, avrà invece indulgenza con tutti, perdonerà, aiuterà, fin dove può, e tutte le sue azioni recheranno l'impronta della giustizia e della filantropia.”

Con tali parole Schopenhauer prende risolutamente le distanze dalla 'tesi della crudeltà', secondo cui “bisogna aver pietà per gli animali soltanto per esercizio, essi sono, per così dire, il fantasma patologico per l'esercizio della pietà verso gli uomini”.²⁶ Se alle “naturali pretese del mondo animale” si oppone una filosofia che – da Cartesio a Kant – si è sforzata di scavare un abisso incolmabile tra i viventi, per presentarli diversi, a dispetto di ogni evidenza, Schopenhauer, da parte sua, si richiama a quella che ritiene la preghiera più bella, frutto della sapienza indiana: “Possano tutti gli esseri viventi restare liberi dal dolore.”

“Pietà per gli animali” è invocata anche dal filosofo Piero Martinetti, per il quale la sofferenza degli innocenti rivela l'aspetto tragico della realtà .

”Anch'essi godono e soffrono ed esprimono coi mezzi più suggestivi i sentimenti che essi provano: il dolore delle bestie perseguitate a morte, delle madri ferite che supplicano per i loro figli, ha qualche cosa di umano.”²⁷

²⁶ ARTHUR SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, tr. di Ervino Pocar. Introduzione di Cesare Vasoli, Laterza, Bari 1970, p. 87

²⁷ PIERO MARTINETTI, *Breviario spirituale*, Brescia, Torino 1972 pp.228-9

Nella prospettiva filosofica di Martinetti – come già di Schopenhauer – l'animale è dotato sia di intelletto che di coscienza: non solo il suo agire, ma gli stessi atteggiamenti, i gesti, la fisionomia tradiscono l'espressione di una vita interiore, forse estremamente lontana dalla nostra, che tuttavia non può essere ridotta ad un semplice meccanismo fisiologico. La rivendicazione della coscienza animale non vuole dunque essere una forma di antropomorfizzazione giacché Martinetti sottolinea a più riprese il carattere “ignoto e misterioso” della loro anima. Le sofferenze sia fisiche che morali degli ‘altri’ – e chi più ‘altro’ dell'animale? – rischiano di sottrarsi al nostro sguardo e alla nostra attenzione benché siano evidenti. La scelta morale appare primariamente come una questione di ‘visione’: la disattenzione fisica risulta del tutto simile alla disattenzione morale. Scoprire ciò che è causa della sofferenza di un essere vivente e come rispondere alle sue esigenze esige, preliminarmente, un esercizio di *attenzione* nel senso profondo espresso da Simone Weil: “essere attento è essere aperto all'illuminazione”. L'attenzione, nel rivelarmi l'altro, mi rivela altresì l'esistenza di una asimmetria di forza e di potere e quindi mi pone dinanzi a responsabilità e doveri che prima non vedevo ma a cui ora mi sento chiamato a rispondere, senza lo schema spersonalizzato del ruolo o dell'istituzione.

In tal modo emerge un elemento caratteristico dell'etica della *cura*: l'asimmetricità, ovvero il mio essere responsabile per l'altro, per il suo bene e benessere, senza attendermi nulla in cambio. L'*altro* mi interpella e mi costringe ad una responsabilità irrecusabile e asimmetrica – quella eticamente più alta – giacché non esiste né può esistere reciprocità. Assumendo la non reciprocità come un filo conduttore della riflessione etica, potremmo – andando al di là dell'ambito umano – riconoscere la prossimità dello sguardo muto che fa appello direttamente alla nostra coscienza morale (poco conta a quale specie appartenga), in un incontro con l'altro che verifichi la nostra giustizia verso di lui senza alcuna pretesa di ricompensa. Tuttavia l'animale resta per noi – lo rileva Jacques Derrida – “una cosa vista e non vedente”. Si tratta, a suo avviso, di un immenso disconoscimento la cui logica attraversa tutta la storia dell'umanità. Quanti filosofi hanno davvero incontrato lo sguardo di un animale che si è posato su di loro, che dunque poteva rivolgersi a loro? L'esperienza di un animale che guarda non è stata mai presa in considerazione, ad esempio, nell'architettura filosofica di Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas:

“I loro discorsi – continua Derrida - sono forti e profondi, ma tutto avviene come se non fossero mai stati guardati, loro, (...) da un animale rivolto verso di loro.”²⁸

Non solo dunque tale esperienza non è assunta teoricamente ma viene negata e misconosciuta.

Eppure “gli occhi dell'animale – ha osservato Martin Buber – hanno la ricchezza di un vasto linguaggio”. Ancora Derrida si chiede:

²⁸ JACQUES DERRIDA, op. cit. p.51

“Che cosa mi fa vedere questo sguardo senza fondo? (...) Mi fa vedere il limite abissale dell’umano: l’inumano o l’anumano, le fini dell’uomo, cioè il passaggio delle frontiere”²⁹.

Non si tratta, a ben vedere, di un disconoscimento tra i tanti giacché istituisce in certo modo la specificità dell’uomo : il solo essere che guarda. Come può dunque essere proponibile una morale fondata sul riconoscimento fraterno dell’altro al di là del confine della specie? Se l’etica universale della cura sembra ancor oggi una visione utopica , almeno nel senso radicale in cui Aldo Capitini l’ha intesa, essa intende almeno richiamarci all’esigenza ineludibile di definire un orizzonte normativo alla luce del quale elaborare un severo codice di doveri verso il mondo animale. Un’esigenza cui oggi , dinanzi alle dimensioni senza precedenti dello sfruttamento e della crudeltà organizzata, appare sempre più difficile sottrarsi e che sembra poter contare su un consenso - da presupporre ampio - sulla necessità di ridurre al minimo le sofferenze e i danni inflitti agli animali. Su questa linea può collocarsi la proposta avanzata di recente da Lombardi Vallauri di una sorta di ‘decalogo’, rivolto programmaticamente ai non vegetariani e ai non animalisti, per invitarli ad adottare ‘stili di vita’ conformi ad un imperativo di esplicita ascendenza kantiana: “agisci in modo da considerare l’animale (anche) come fine e non (solo) come mezzo.” .Si tratta, ad esempio, di resistere alla persuasione mediatica e alla pubblicità commerciale in generale che propagandano stili di vita e di consumo oggettivamente nemici del benessere animale; di esercitare il consumo critico, selezionando i prodotti alimentari ottenuti con metodi il meno possibile lesivi del benessere degli animali sfruttati o sacrificati; di evitare o, quanto meno, ridurre l’uso di farmaci, cosmetici o comunque oggetti o sostanze testati su animali; di boicottare i prodotti animali di ogni genere ottenuti con metodi brutali o crudeli. Una proposta di chiara ispirazione gandhiana – non si dimentichi che il boicottaggio è una delle armi più potenti nella società dei consumi – che, nel suo ribadire il valore della nonviolenza come opzione spirituale fondamentale e come tecnica politica efficace, mostra come essa sia declinabile in termini di etica della responsabilità. Ne deriva “una diversa impostazione strutturale e morale del vivere dell’uomo” che “avrebbe conseguenze benefiche indirette anche per gli animali”³⁰.

L’alterità animale

Ritorniamo al punto essenziale: l’animalità è ben di rado considerata per se stessa. Quasi sempre ciò che se ne viene detto, visto, percepito, entra in una rete simbolica, assume, per così dire, un

²⁹ Ivi, p.49

³⁰ LUIGI LOMBARDI VALLAURI, *Animali: istruzioni per il non uso* in L. BATTAGLIA, a cura di, *Dignità. La nuova frontiera dell’animalismo*, 'Argomenti di bioetica' Name 2007, p.161

valore ‘paradigmatico’ per l’umano, in senso positivo o, più spesso, negativo. Come rapportarci, dunque, colla ‘diversità’ animale? E’ possibile riconoscerla e rispettarla in quanto tale?

Montaigne ironizza lungamente sulla ingenua sicurezza dell’uomo che presume di sapere ciò che passa nella testa degli animali, specie quando pretende di attribuire loro o negare quelle facoltà che più gli sembrano adatte:

“In che modo conosce, con la sua intelligenza, i moti interiori e segreti degli animali? Grazie a quale confronto, tra noi e loro, arriva a concludere su quella bestialità che attribuisce loro? Quando gioco con la mia gatta, che sa se è lei a passare il tempo con me più di quanto non lo faccia io con lei?”.³¹

Il diverso va difeso non rendendolo simile a noi ma assumendolo precisamente nella sua diversità. E’ proprio questa *diversità* - che ci offre straordinarie opportunità di incontro, di crescita, di creazione, di arricchimento – che va rivendicata. Per lui e per noi, che ne abbiamo bisogno per essere quel che siamo. Il nostro io plurale e scisso, comunitario e dialogico, si isterilirebbe se mancassero altre ‘voci’ da ascoltare, con cui confrontarsi, perderebbe la sua specificità.

“*Nihil humani a me alienum esse puto*”. Tutto quel che è umano mi appartiene, dice in me la ragione, intendendo : ogni essere umano è l’indicazione di una strada da percorrere, di una struttura da esplorare, di un personaggio da conoscere. E il ‘non umano’, quello che abbiamo sbrigativamente qualificato con tale termine negativo, respingendolo da noi, non ci appartiene anch’esso? Non ha proprio nulla che possa interessarci? O insegnarci?

Proviamo, ad esempio, a guardare all’animale come referente educativo, come fonte di messaggi per imparare a conoscere la diversità, come stimolo alla comunicazione, come evocatore di esperienze di studio e di gioco, come centro di interesse per percorsi transdisciplinari. Si pensi allo studio filosofico e storico del rapporto uomo-animale, alla rappresentazione artistica, alla riflessione pedagogica, all’analisi psicologica, all’indagine antropologica, alla ricerca etologica : altrettante occasioni di formazione e di crescita in ambito didattico. La diversità – lo sappiamo - crea tensione, mette a disagio, inquieta.. Siamo animali territoriali : quel che non quadra, cui non siamo abituati ci fa reagire aggressivamente, provoca scandalo. La soluzione più ‘naturale’ del problema rappresentato dal diverso consiste nella sua eliminazione: fisica (distruzione) o mentale (omologazione).

La terza via cercata in alternativa al negare l’altro, reificandolo, o al renderlo simile a noi, antropomorfizzandolo, consiste nell’*incontrare* l’altro, nel *riconoscerlo* nella sua specificità.

Si tratta di conoscere l’animale per quello che è, piuttosto che per quello che non è, se raffrontato all’uomo. Occorre convincersi che è davvero poco illuminante il continuo rapportare le altre specie alla nostra, come se essa rappresentasse l’unico metro di giudizio.

³¹ MICHEL DE MONTAIGNE, *Apologia di Raymondo Sebond* in Montaigne, *Saggi*, a cura di V. Enrico, Mondadori, Milano 1986, vol.II, p.132

“Chi sono, loro – si chiede Hillman – che hanno formato il massimo sistema simbolico della coscienza umana dai tempi di Altamira? E noi come viviamo con loro, ora che questa intimità con il loro mondo e con la nostra animalità ha ceduto il passo alla separazione? Pur separati dalle nostre vite – a eccezione dei cuccioli che coccoliamo, feticci residuali di una comunione arcaica – essi ci perseguitano nei sogni e nelle fantasie artistiche delle nostre poesie, dei film e dei romanzi.”³²

Purtroppo l'animale, anziché il referente concreto di una relazione, diviene un essere immaginario, fantasiosamente reinventato in termini narrativi, cinematografici, letterari, su cui – come si è visto – si proiettano emozioni e desideri rimossi e nei cui confronti si sviluppano sentimenti ambivalenti: nostalgia e attrazione, ma anche angoscia e paura. Occorrerebbe partire dalla stessa parola ‘animale’, usata al singolare, un “concetto tuttofare” – così lo definisce Jacques Derrida – come se tutti i viventi non umani, al di là delle differenze abissali, costituissero un insieme omogeneo al quale si opporrebbe radicalmente l’“uomo”. Non è forse già questa una prima violenza?

“In questo concetto tuttofare nel vasto campo dell'animale, al singolare generale– scrive Derrida – sarebbero chiusi, come in una foresta vergine, in un parco zoologico, in un territorio di caccia o di pesca, in un terreno d'allevamento o in un macello, in uno spazio per l'addomesticamento, tutti i viventi che l'uomo non riconosce come suoi simili, prossimi o fratelli. E questo nonostante l'infinita distanza che separa la lucertola dal cane, il protozoo dal delfino, lo squalo dall'agnello, il pappagallo dallo scimpanzè, il cammello dall'aquila, lo scoiattolo dalla tigre o l'elefante dal gatto, la formica dal baco da seta o l'istrice dall'echidna. Interrompo qui l'elenco e chiamo in aiuto Noè per non dimenticare nessuno nell'Arca.”³³

Se, da un lato, grazie anche all'apporto di scienze come l'etologia, i confini tra mondo animale e umano si stanno sempre più sfumando e quindi dovrebbe potersi verificare un maggiore avvicinamento, dall'altro si registra una crescente lontananza provocata da una serie di fattori che possono condensarsi nel concetto di ‘civiltà’, teorizzato magistralmente da Norbert Elias.

Basti citare il fenomeno dell'urbanizzazione che comporta una perdita di familiarità e di comunicazione e genera sentimenti di estraneità per ciò che è ‘organico’, identificato con l'infetto, timori di contagio (zoonosi)e, in generale, fastidio per l'istintualità animale; la progressiva concentrazione e specializzazione delle attività rurali e l'affermarsi dell'allevamento intensivo che ha condotto a una vera e propria meccanizzazione della vita animale.

E' possibile contrastare tali tendenze? Oggi una nuova visione del rapporto uomo-animale si sta elaborando, nell'ambito sia della cultura scientifica che in quella umanistica, grazie al contributo di discipline di confine come la bioetica, la zooantropologia, la zoosemiotica, variamente impegnate a sostituire ad una concezione rigidamente discontinuista una concezione aperta e dinamica delle relazioni interspecifiche.

Un'etica per il mondo vivente

³² JAMES HILLMAN, *Animali del sogno*, tr. it., Cortina, Milano 1982 p.VII

³³ J. DERRIDA, op. cit., p.73

E' proprio nell'ambito della riflessione bioetica che è possibile rinvenire una delle categorie più significative ai fini dell'elaborazione di un'etica risolutamente interspecifica: mi riferisco alla categoria di 'vulnerabilità', il cui significato letterale, derivato dal latino *vulnerare*, è "suscettibilità all'essere ferito". In senso stretto e specifico, 'vulnerabilità' si riferisce a una situazione di particolare debolezza e fragilità, quella di soggetti che per età, condizione etc., necessitano di una protezione particolare³⁴. In senso lato e generale, riguarda la condizione stessa di precarietà di tutti i viventi, umani e non umani, che sono esposti, nell'arco della loro esistenza, al rischio di essere feriti, e sono quindi eminentemente 'vulnerabili'.

E su questo secondo significato, dalla forte valenza etica e antropologica, che merita concentrarsi per evidenziarne le forti implicazioni per il tema della *cura*. Si tratta, in effetti, di un'idea innovativa che ci consente di ripensare buona parte del discorso bioetico, finora incentrato prevalentemente su principi quali l'autonomia o la giustizia.

E' stata in particolare la "Dichiarazione di Barcellona" - sottoscritta nel 1998 da ventidue studiosi europei, provenienti da diverse discipline e orizzonti filosofici, a conclusione di una ricerca di tre anni promossa dalla Commissione Europea - ad aver valorizzato la nozione di *vulnerabilità*, affiancandola a quelle di *autonomia*, *integrità*, *dignità*.³⁵ Si tratta di quattro idee regolatrici, utili non solo per l'analisi delle questioni cruciali della bioetica e del biodiritto ma anche per orientare il dibattito contemporaneo sulla biomedicina e le biotecnologie in un contesto normativo, nel quadro di un'etica della solidarietà, della responsabilità e della giustizia intesa come equità.

La finalità sottesa alla *Dichiarazione* è infatti quella di incoraggiare una cittadinanza responsabile, sulla linea - si potrebbe aggiungere - della 'democrazia conoscitiva' auspicata da Edgar Morin, contribuendo ad una riflessione collettiva sull'impatto della cosiddetta 'rivoluzione biologica' sulla condizione dell'uomo, dell'ambiente e delle altre specie. Si avverte la necessità di un cambiamento di paradigmi, pur se si riconosce - sul piano dei regolamenti europei e delle Dichiarazioni internazionali, dalla *Carta dei Diritti* di Nizza alla *Convenzione di Oviedo* - la presenza di una cultura basata su valori quali il rispetto dell'altro, la non discriminazione, la protezione dell'ambiente. Valori condivisi e sufficientemente partecipati ma privi ancora di un quadro concettuale unitario su cui poter articolare politiche coerenti valide per un mondo globalizzato.

D'altra parte, non si deve credere che un linguaggio comune implichi una facile soluzione dei conflitti d'interpretazione dei principi su menzionati; facilitare il dibattito non significa mascherare i

³⁴ "Vulnerabili" sono tutte le persone che non si trovano nella libertà di scegliere, condizionate da età, patologie importanti, condizioni culturali, particolarmente esposte a qualche forma di fragilità, esclusione e discriminazione". V. G. MARSICO, *La sperimentazione umana. Diritti violati, diritti condivisi*, Ed. Angeli, Milano 2007, p.157

³⁵ 'Barcelona Declaration' in J. DAHL RENDTORFF—PETER KEMP, *Basic Ethical Principle in European Bioethics and Biolaw.. Vol. I, Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability*. Report to the European Commission of the BIOMED—II Project 'Basis Ethical Principles in Bioethics and Biolaw 1995-1998, Center for Ethics and Law, Copenhagen, Instituto Boja de Bioetica, Barcelona 2000.

contrasti legati a differenti visioni filosofiche (si pensi, per fare un solo esempio, all'ambito di applicazione del concetto di 'altro': quali forme di vita devono intendersi incluse in un'etica del rispetto e della cura? Solo gli umani o anche la natura e gli animali?) Sennonché, il riconoscimento della complessità relativa all'interpretazione e all'applicazione dei principi guida della *Dichiarazione*, lungi dall'essere un elemento di sconforto o di rammarico, dovrebbe considerarsi come uno stimolo critico per l'approfondimento concettuale e la chiarificazione analitica di nozioni, come quelle dell'etica e della bioetica, eminentemente 'confuse' – per riprendere una caratteristica espressione perelmaniana³⁶.

L'autonomia, ad esempio, appare nella *Dichiarazione* come un'idea regolatrice e un ideale commisurato alla finitezza umana, considerate le determinazioni biologiche e sociali, culturali e cognitive e i limiti delle capacità dei singoli individui. L'impegno è dunque di riconoscere, in quanto società democratiche, la persona umana come un essere complesso, un corpo vivente situato in un contesto culturale. L'autonomia dei minori, delle persone in coma o dei malati mentali dovrebbe pertanto definirsi e articolarsi in relazione alla responsabilità che impone a noi 'autonomi' la loro vulnerabilità specifica.

Il secondo principio formulato dalla *Dichiarazione* è quello di *dignità*, da intendersi come "la proprietà in virtù della quale gli esseri possiedono uno statuto morale".

Esistono, si afferma, interpretazioni assai differenti di tale nozione nella cultura europea: la dignità è identificata, ad esempio, sia con la capacità di agire autonomamente sia con quella di sperimentare il piacere o il dolore.

Il quesito importante è se essa riguardi solo gli umani o anche gli altri esseri viventi : in effetti, la definizione della *Dichiarazione* appare volutamente tanto generica da potersi estendere anche ad altre specie. Resta la domanda: qual è la 'proprietà' che consente di riconoscere uno statuto morale ad un essere? E' necessaria la razionalità o è sufficiente la sensibilità? E ,soprattutto, chi lo stabilisce? Lo stato, la società civile, la comunità dei filosofi, degli scienziati (ammesso che esista)? Il vero problema è che in differenti periodi storici tale 'proprietà' è stata attribuita o negata a diversi soggetti –gli schiavi, le donne, i neonati – per le ragioni filosofiche, teologiche, ideologiche più varie e spesso più bizzarre.

Senza entrare nel merito di tali questioni, nella *Dichiarazione* si prende atto della diversità di tali definizioni, pur se si ribadisce – e si tratta di un punto assai significativo per la costruzione di una

³⁶ Secondo Chaim Perelman, la 'confusione' delle nozioni più prestigiose dell'etica e del diritto è legata alla ricchezza e alla complessità dei loro significati nella vita sociale. < E' il caso, soprattutto, delle nozioni confuse, come quella di *giustizia* che non possono essere precisate e applicate se non scegliendo e mettendo in evidenza alcuni loro aspetti incompatibili con altri o infine di nozioni come quella di *merito*, il cui uso non si concepisce che in funzione della loro stessa confusione: la valutazione si riferisce, infatti, contemporaneamente al soggetto che agisce e al risultato ottenuto>. C. PERELMAN, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, tr. it., Prefazione di Norberto Bobbio, vol. I, Einaudi, Torino 1966, p. 139

bioetica davvero ‘globale’- la possibilità di argomentare plausibilmente che gli esseri umani hanno dei doveri verso “la parte non umana della natura vivente”. Se ne desume un’etica della responsabilità che superi dichiaratamente l’antropocentrismo della morale tradizionale.

La nostra cultura dei diritti dell’uomo fa dell’*integrità* – il terzo principio della *Dichiarazione* – “ la condizione dell’espressione di una vita degna, nella sua dimensione mentale e fisica, non soggetta a un intervento esterno”.

L’*integrità* riguarda la “coerenza della vita” di esseri a cui si riconosce una dignità irriducibile e a cui non si può arrecare offesa. Quando si tratta di persone umane si deve considerare l’insieme della loro vita ricordata e narrata: è dunque alla loro biografia che si dovrà fare riferimento, a quella ‘unità narrativa’ di cui ogni esistenza è espressione. Ciò che conta infatti è la vita biografica, non certo la mera vita biologica.

Alcuni – si aggiunge significativamente – integrerebbero in questa definizione la ‘coerenza’ della vita animale o vegetale o della creazione dell’universo che condiziona la vita nel suo insieme. In effetti, l’*integrità*, diversamente declinata, è una nozione che può applicarsi anche agli altri viventi se si identifica, ad esempio, col peculiare *telos* cui la natura li destina.

Ma è in particolare, come si accennava, il quarto principio, la *vulnerabilità* a costituire il fondamento, nella *Dichiarazione*, di un’etica pubblica della cura che non vuole semplicemente limitarsi alla protezione paternalistica degli incapaci ma intende costruirsi sulla premessa antropologica che tutti noi - anche se ‘autonomi’ –siamo fundamentalmente vulnerabili e quindi esposti a molteplici minacce, tra cui quella dell’indifferenza di coloro che disprezzano i diritti dei vulnerabili.

Tale principio, che esprime essenzialmente l’idea della finitezza e della fragilità dell’esistenza umana, fonda, per coloro che sono capaci di autonomia, la possibilità e la necessità di ogni discorso morale e di ogni etica. che faccia appello alla responsabilità e alla cura. Esso richiede non solo la non interferenza cogli altri tre principi, ma comporta specificamente anche il dovere di assistere coloro che sono incapaci di realizzare il loro potenziale umano e che vedono minacciato il loro diritto all’autonomia, all’*integrità*, alla dignità.

Mi sembra degno della massima attenzione che nella parte conclusiva della *Dichiarazione* si affermi :

“l’applicazione delle idee regolatrici non dovrebbe limitarsi alla sfera dell’umano; le nozioni di dignità e vulnerabilità possono egualmente essere considerate come base di riflessione per la regolamentazione concernente gli animali, le piante e l’ambiente.”

In tal modo la bioetica diverrebbe effettivamente un’*etica per il mondo vivente*, realizzando quella vocazione cui fin dalle origini il suo stesso etimo la destinava. Si dovrebbe forse dire :‘ritorna ad essere’,giacché tale era il progetto iniziale di Van Potter (l’inventore, si ricorderà, del neologismo

bio-etica, da intendersi come ‘ponte’ tra le due culture, scientifica e umanistica) il quale si riferiva esplicitamente all’etica ecologica di Aldo Leopold come eredità preziosa cui attingere³⁷.

L’etica della cura – e qui ancora Van Potter si riferiva ad un’altra fonte essenziale, la lezione di Carol Gilligan relativa all’importanza del *Caring* e alla voce femminile nel discorso morale – dovrebbe considerarsi estesa oltre l’ambito umano ma come espressione di una fondamentale vocazione ‘umanistica’. Il mondo non umano vi compare a pieno titolo come interlocutore significativo dell’umano e sembra ormai costituire un partner indispensabile per il pieno dispiegamento delle nostre capacità di specie. La relazione interspecifica si configura così come prolungamento ed estensione dell’umano : l’uomo guarda oltre se stesso, si apre a mondi *altri*, ma per realizzare la sua stessa umanità.

Soggetti e oggetti di cura : tali sono gli esseri umani, capaci insieme, uomini e donne, di dare e ricevere cura. E’ lo stesso mito di Cura a ricordarcelo. Come si legge nella narrazione di Igino, ciascuno di noi è figlio di *Cura*, quella dea che forgia l’uomo dal fango (uomo da *humus*) e lo possiede per tutto il tempo della sua vita, destinandolo – per riprendere le parole di Heidegger – a “quel modo d’essere che domina da cima a fondo la sua vicenda temporale nel mondo”.

Il linguaggio della vulnerabilità.

Tra gli studiosi di bioetica, spetta in particolare a Warren Reich il merito di aver evidenziato il profondo carattere simbolico dell’idea di vulnerabilità, mostrando come essa consenta di mediare tutte quelle dimensioni dell’esperienza umana che fanno parte integrante di una visione completa dell’etica.³⁸ A suo avviso, la “tirannia dell’autonomia”, e cioè l’enfasi eccessiva posta dagli studiosi su tale principio, è servita ad escludere sistematicamente dalla bioetica una considerazione seria delle esperienze di vulnerabilità umane. Si prenda come esempio – osserva Reich - la condizione dei bambini, le forme diverse di abuso cui sono sottoposti, la mancanza di attenzione ai loro bisogni materiali, emotivi, spirituali, le conseguenze dell’epidemia dell’A.I.D.S. in Africa che lascia dietro di sé milioni di orfani, l’assenza di cure sanitarie per la maggioranza dei minori negli U.S.A.

Nella letteratura bioetica l’infanzia occupa tutto sommato una posizione marginale, proprio a causa della assoluta prevalenza del principio di autonomia che ridimensiona drasticamente la pertinenza dei problemi morali concernenti i bambini. In effetti, se si pone al centro dell’attenzione in modo assoluto ed esclusivo tale principio, tutti i soggetti non dotati di piena autonomia rischiano la marginalità, se non l’esclusione. Da qui l’importanza del linguaggio della vulnerabilità che apre il

³⁷ R. VAN POTTER, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, tr. it., Ed. Sicania, Messina 2000

³⁸ W. T. REICH, *Prendersi cura dei vulnerabili. Il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo pluralistico*, Fondazione Bruno Kessler 2003 (<http://www.itc.it/isr/Render.aspx?targetID=884>)

discorso morale ad una sensibilità rinnovata nei confronti di quella condizione che definisce così radicalmente la nostra vita umana.³⁹

Reich ha senz'altro ragione nel sottolineare la portata euristica di una nozione che ha trovato – come si è visto – nella *Dichiarazione di Barcellona* un riconoscimento significativo, in stretta correlazione con i principi di autonomia, integrità e dignità. Qualche perplessità, invece, solleva a mio avviso la sua interpretazione per cui di fatto tali principi costituirebbero, nel loro insieme, una critica e un'alternativa ai quattro principi 'classici' della bioetica nordamericana: 'autonomia', 'non maleficenza', 'beneficenza', 'giustizia', formulati dal filone analitico della filosofia anglo-americana, a sua volta influenzata dal pensiero illuministico-liberale.

Propendo infatti a pensare che il concetto di 'vulnerabilità' non solo non sia alternativo a quello di 'autonomia' – che resta infatti nella *Dichiarazione* come principio bioetico fondamentale – ma ne rappresenti, per così dire, una diversa e più complessa declinazione. Si tratta – come si è visto – di aprire il discorso liberale alla prospettiva della cura, di mostrare come, senza in alcun modo rinunciare al linguaggio dei diritti, sia possibile, e anzi necessario, tener conto della fragilità di quei 'soggetti deboli' - bambini, anziani, disabili – che non hanno da soli la forza o il potere di rivendicare quei diritti che pure formalmente detengono. V'è chi, come Elizabeth Wolgast, a questo riguardo ha parlato di 'diritti sbagliati' per sottolineare il distacco tra ciò che pomposamente si proclama nelle dichiarazioni ufficiali e la situazione di trascuratezza, se non di abbandono, in cui versano i più vulnerabili. Io preferisco parlare di 'diritti imperfetti' proprio per rimarcare la necessità dell'impegno etico e politico a sostegno dei soggetti deboli, col preciso obiettivo di 'prendersi cura dei loro diritti'.

Ritengo infatti che non solo non vi sia distacco e separazione rispetto alla tradizione illuministico-liberale, ma possa anzi rivelarsi una profonda compatibilità con tale filone di pensiero che si è mostrato molto attento alle ragioni dei soggetti storicamente più deboli e socialmente più vulnerabili, come le donne, i minori, gli schiavi e, per finire, gli animali stessi. Si tratta di dare voce a chi non ne ha, di promuovere le opportunità e i diritti di chi ne è privo – si pensi, per fare solo qualche esempio, a Voltaire e alla sua lotta in difesa di Calas o a Mill e al suo impegno per la causa femminista. Prendersi cura di chi è vulnerabile può significare anche lavorare per la sua autonomia. D'altra parte la 'bella città universale' di cui scriveva Jules Michelet – una città aperta a tutti i vulnerabili, al di là delle stesse frontiere della specie – non può considerarsi espressione e

³⁹ Per un approfondimento critico di tale tematica, si rinvia ad A. GENSABELLA, *Vulnerabilità e cura. Bioetica come esperienza del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008

testimonianza di quello spirito dell'89 che reclamava un'universale libertà, fraternità, eguaglianza?⁴⁰

A questo punto è forse possibile precisare meglio la funzione euristica del principio di 'vulnerabilità' che ci consente di guardare direttamente a *tutte* le forme di fragilità, di debolezza, di 'susceptibilità al dolore', umane e non umane. In effetti, la vulnerabilità è una caratteristica propria di *tutti* i viventi, sensibili alla sofferenza, a qualunque specie appartengano. Riconoscere tale principio significa aderire ad una visione della bioetica aperta alla considerazione globale di *tutti* i vulnerabili e disposta a prendersene cura per sostenerne le ragioni e difenderne i diritti.

“E' tempo di riconoscere anche agli animali il significato della loro vita; – ha scritto in pagine intensamente ispirate Adriana Dentone – tutti hanno un loro linguaggio e un loro modo di sentire, vivono piaceri e sofferenza, soddisfazione e paura, vivono emozioni. Parlano anche le piante, anche le piante sono vita; alcune sono anche sensitive come la mimosa, e tutte sono animate, hanno radici, si muovono, si alimentano, crescono rigogliose, gioiscono; si ammalano, soffrono; possono essere curate. Rivivono bene o anche le piante muoiono come l'essere umano e gli animali”.⁴¹

In tal senso, una 'bioetica per i vulnerabili' corrisponde ad una sua visione rinnovata ma fedele e assolutamente coerente alla dizione di 'etica per il mondo vivente'.

Una rilettura di Aristotele.

Il punto di partenza di questo percorso è un testo di A. MacIntyre *Animali razionali dipendenti* che ci offre un'analisi fenomenologica della condizione umana in termini di vulnerabilità e di dipendenza per mostrare l'indispensabilità delle virtù .

L'A. ravvisa innanzitutto una fondamentale relazione tra la nostra condizione animale e la nostra vulnerabilità il che lo induce a partire dalla riaffermazione dell'animalità umana rivolgendosi ai testi di Aristotele, in particolare all'*Etica Nicomachea*, “se non altro – osserva – perché nessun altro filosofo ha mai preso tanto sul serio l'animalità dell'uomo.”⁴² Un'affermazione, a prima vista, piuttosto sorprendente. Si sostiene infatti comunemente che, quando il filosofo greco insegna che la razionalità è la caratteristica distintiva della specie umana, intende dire che si tratta di una caratteristica che separa gli uomini dalla loro animalità. Ma a parere di MacIntyre si tratta di un fraintendimento:

“ la *phronesis*, la virtù che consente di articolare la razionalità pratica, è una capacità che Aristotele (e con lui san Tommaso) attribuiva oltre che agli uomini anche ad alcune specie di animali, sulla base della loro capacità di previdenza”⁴³ⁱⁱ .

⁴⁰ V. L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Ed. Dedalo, Bari 2002

⁴¹ A. Dentone, *Tecnica: uomo, natura, animali* in 'Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques' 16-17-18, Ed. La Garangola, Padova s.d., p.189

⁴² A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 2001, p.7

⁴³ Ivi, p.8

Occorre chiedersi naturalmente quale sia la differenza tra la *phronesis* che caratterizza certe specie di animali e la razionalità propria dell'uomo, una questione di indubbio rilievo nel suo coinvolgere le relazioni tra umanità e animalità, che tuttavia diversi commentatori hanno ignorato sottovalutando, in tal modo, l'importanza della nostra corporeità animale. Da qui l'affermarsi, nelle culture occidentali moderne, di un'abitudine mentale che, distogliendo la nostra attenzione da quanto ci accomuna alle altre specie, ha posto una linea di demarcazione quasi insuperabile tra noi e gli altri animali. Un vero e proprio "pregiudizio culturale" - così MacIntyre lo definisce - che si pone in contrasto sia con gli antichi modi di pensare aristotelici, sia col moderno naturalismo evoluzionista post-darwiniano.

L'uomo ha certo una specificità razionale ma è anche, fondamentalmente, il proprio corpo e quindi è vulnerabile alla sofferenza e deve fare i conti, almeno in una certa parte della vita, con l'imperfezione, i limiti, la malattia. Molto spesso il nostro benessere personale e, talora, la nostra stessa sopravvivenza sono legati significativamente ad altre persone. Da qui la nostra dipendenza da altri soggetti, che si radica appunto nella nostra vulnerabilità ed esposizione alle sofferenze, e appare particolarmente evidente in due stagioni dell'esistenza: l'infanzia e la vecchiaia. In questo senso 'vulnerabilità' e 'dipendenza' appaiono centrali per caratterizzare la condizione umana, eppure, a ben vedere, la storia della filosofia occidentale non ha riservato la dovuta attenzione a tali categorie, limitandosi solo a riferimenti secondari. Allorché il malato, il sofferente, il disabile trovano posto nelle pagine di un testo di etica - è la puntuale notazione dell'autore - è in pratica sempre nella veste di un possibile oggetto di benevolenza da parte dei veri agenti morali, i quali invece, per tutto il corso della loro vita, sono esseri perfettamente razionali, che godono di piena salute e non sono toccati da alcun problema.

"In altre parole, nei libri di filosofia morale, il disabile è sempre un altro, qualcuno diverso da noi, un genere a sé stante, quale noi mai siamo stati, possiamo essere o potremmo benissimo essere nel futuro."⁴⁴

I corretti rapporti tra gli uomini - all'interno di un'antropologia più attenta al dato della 'vulnerabilità' - dovrebbero configurarsi come "reti di dare e di ricevere" che, informate dalle virtù, condurrebbero alla realizzazione della 'vita buona', da intendersi nel senso aristotelico dell'*eudaimonia*. Poiché, nell'analisi di MacIntyre, la famiglia come società primaria non possiede risorse sufficienti per assistere il singolo ma richiede complementi di sussidio, e lo stato nazionale si basa su rapporti di tipo utilitaristico e manipolativo, tali reti solidali potranno instaurarsi solo all'interno di comunità nelle quali sia assicurata una partecipazione attiva e motivata e un'interazione efficace tra i componenti e che siano in grado di rispondere a quel profondo bisogno di reciproco riconoscimento che è proprio del mondo delle persone.

⁴⁴ Ivi, p.7

Ci si chiede allora come potrebbe mutare il profilo dell'etica – e della bioetica – una volta che si considerassero essenziali, per definire e studiare la condizione umana, - e non solo - i temi della vulnerabilità, del dolore, e quelli connessi della dipendenza.

Qual è infatti il rischio dell'oblio o, se si vuole, della insufficiente tematizzazione della 'vulnerabilità'? Non è forse quello che le abitudini mentali e i pregiudizi, che portano a negare, a dimenticare o a trascurare questi dati antropologici fondamentali conducano ad una considerazione inadeguata delle dimensioni naturali della nostra esistenza, e quindi ad un oblio della nostra stessa corporeità?

MacIntyre riconosce che talune scuole filosofiche hanno cercato di porre rimedio a questa lacuna; in particolare, la filosofia femminista, in alcuni filoni, ha sottolineato l'importanza del tema del 'prendersi cura', sia all'interno di una visione relazionale che ridimensiona il ruolo dell'autonomia e sottolinea il significato della dipendenza, richiamandosi al rapporto tra madre e figlio come paradigma interpretativo delle relazioni morali – è il caso di Virginia Held – o proponendo, ad es. sulla linea di Martha Nussbaum, una visione della giustizia sociale e della dignità umana capace di andare oltre le frontiere del liberalismo e di integrare in sé il valore della cura..

Un nuovo umanesimo.

Ciò che accomuna queste differenti visioni è un'idea antropologica incentrata su un'immagine dell'uomo come essere che non può prescindere dalla 'vulnerabilità' e dal 'limite' per comprendere se stesso e gli altri e per realizzare la 'vita buona'. Una condizione che è legata fondamentalmente alla sua corporeità, e quindi al suo riconoscersi prima di tutto come 'animale'. E' questo, ad esempio, un punto su cui la Nussbaum si distacca significativamente da una prospettiva kantiana.

“Per Kant – scrive in *Giustizia sociale e dignità umana*. – la dignità umana e la nostra capacità morale, fonte della dignità, sono radicalmente separate dal mondo naturale. L'idea che noi siamo esseri fondamentalmente divisi a metà, sia persone razionali, sia animali che abitano nel mondo della natura, condiziona fortemente la sua visione”⁴⁵.

La quale presenta, a suo avviso, aspetti problematici soprattutto per due ragioni : ignora il fatto che la nostra dignità è quella propria di una particolare specie di animali e quindi non potrebbe essere posseduta da un essere che non fosse mortale e vulnerabile; nega che l'animalità possa avere in se stessa una propria dignità e, di conseguenza, manca di considerare quegli aspetti della nostra vita naturale (desideri fisici, risposte sensoriali, emozioni) che hanno significato e valore.

Come si vede, la Nussbaum sottopone a una critica serrata l'idea stessa della separazione tra umanità e animalità, un'idea che, consolidatasi nei dualismi sia platonici che cartesiani, di spirito e corpo, ci induce a svalutare non solo il mondo animale, ma la nostra stessa natura animale e la

⁴⁵ M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2002 p. 36

dimensione emozionale- affettiva a vantaggio di quella logico-razionale. Ma è soprattutto MacIntyre – cui va il merito di aver ripreso il dibattito sui rapporti tra la tradizione aristotelica e lo stato attuale delle conoscenze biologiche ed ecologiche – a compiere frequenti incursioni nel campo dell’etologia cognitiva, nella convinzione che l’analisi del comportamento delle cosiddette ‘specie animali intelligenti’ offra interessanti elementi di continuità per comprendere l’uomo come animale razionale. Tanto alcune specie di animali intelligenti quanto gli uomini fanno infatti riferimento ad una medesima comprensione pre-linguistica, in gran parte empatica, che non viene mai definitivamente abbandonata ma piuttosto – nell’uomo – portata a pieno compimento. Eppure – osserva ancora MacIntyre – alcuni pensatori sostengono che gli animali non umani non agiscono mai sulla base di pensieri, credenze o ragioni, affermazione questa che sembra confermare la convinzione che la nostra razionalità di esseri pensanti sia in qualche modo indipendente dalla nostra animalità. Di conseguenza, mettiamo tra parentesi con eccessiva facilità il fatto che il nostro pensare sia quello proprio di una particolare specie animale.

Ma si dà pure un’altra fondamentale relazione tra la nostra condizione animale e la nostra vulnerabilità. Una delle tesi centrali sostenute dallo studioso è che le virtù di cui abbiamo bisogno, se dobbiamo progredire dalla nostra iniziale condizione animale a quella di agenti razionali, siano le stesse che ci permettono di interagire e di dare risposta alla vulnerabilità nostra e altrui.

“Esse sono le virtù di animali razionali dipendenti, la cui dipendenza, razionalità e animalità vanno comprese in reciproca relazione”⁴⁶.

In tal modo viene colpito in breccia il pregiudizio culturale costituito da quelle ‘autorappresentazioni’ che inducono l’uomo a sentirsi esente dalla rischiosa condizione dell’animalità e quindi a trascurare, o a ignorare, la sua stessa vulnerabilità. Da qui la tendenza a trascurare le basi materiali e animali della moralità e della razionalità e a pensarci come esseri sottratti alle conseguenze del tempo, dimentichi che il ciclo usuale della vita umana si apre e si conclude con periodi di estrema dipendenza. Ciò ha rilevanti implicazioni sia per l’etica normativa sia per il pensiero politico. Per questo, in autori come MacIntyre e Nussbaum, la presa di distanza dalla tradizione del contratto sociale e dalla sua idea fondamentale dello scambio come rapporto improntato al reciproco vantaggio, prefigura un ulteriore orizzonte di valore della bioetica ispirato al paradigma della *cura*. Emerge infatti con grande evidenza il tema della vulnerabilità, una condizione che riguarda tutti i viventi giacché la ‘susceptibilità ad essere feriti’ è di ciascuno.

Come potrebbe mutare dunque – per tornare alla domanda iniziale – il profilo della bioetica e la sua stessa agenda una volta che si consideri centrale tale principio ?

⁴⁶ A. MACINTYRE, op.cit., p.7

La bioetica ha finora trovato nell'autonomia il suo cardine, sulla base di una visione dell'essere umano come soggetto adulto, razionale, indipendente, autosufficiente, capace di stipulare pariteticamente contratti. Ma non si tratta di una concezione ideale, assai lusinghiera certo ma altrettanto poco realistica? Non rischia forse di oscurare o di trascurare dimensioni rilevanti della condizione umana, quali appunto la nostra vulnerabilità, secondo quanto ci narrava l'antico mito di Cura?

Sulla critica alla nozione astratta e irrealistica di autonomia, come indipendenza assoluta, autosufficienza totale si innesta – lo si è visto – il richiamo alla *interdipendenza* come condizione umana ineluttabile. Una bioetica che faccia finalmente i conti colla vulnerabilità assunta come dato centrale, colla disabilità come limite del corpo, è una bioetica finalmente capace di riconciliarci colla nostra natura animale e di accettare pienamente la dimensione corporale della nostra esistenza. Alle origini del nostro ostentato orgoglio di specie v'è probabilmente la preoccupazione di rendere intangibile la specificità umana, come se essa fosse minacciata dal riconoscimento di una somiglianza inquietante, di una vicinanza contaminante, come se ci fosse bisogno di difendersi dal ricordo di una 'animalità' a stento abbandonata, quasi la paura di una ricaduta.

Il nostro rapporto con la natura è ambivalente perché segnato dall'angoscia – la paura di regredire alla ferinità e al disordine – e insieme dalla speranza – il recupero di un'armonia perduta. E ambivalente è anche il rapporto con l'*altro* da noi, gli animali che, con un gioco misterioso di specchi e rimandi, ci trasmettono la nostra immagine e che seguono come un'ombra la nostra stessa storia. Il non accettare la nostra natura animale ha come conseguenza una mancata o imperfetta conoscenza di noi stessi che ci porta ad occultare gli aspetti che riteniamo indegni e a liberarcene, proiettandoli su altri che diventano oggetto del nostro disprezzo e del nostro biasimo. In tal modo manteniamo un'immagine positiva e idealizzata del nostro essere a spese di altri soggetti – appunto, i non umani – che sono caricati della negatività. Di particolare rilievo le parole di Alain secondo cui non è permesso supporre lo spirito nelle bestie giacché ogni ordine sarebbe presto minacciato se si lasciasse credere che il vitellino ama sua madre o che teme lo morte...

Manifestamente uomo e animale hanno in comune il nascere e il morire, il vivere, la fame, la sete, la paura, il piacere, il dolore. Ma l'animale – si afferma – è confinato al biologico, l'uomo vive nel simbolico. Per il filosofo le opposizioni più significative sembrano giocarsi tra la materia e lo spirito, il corpo e l'anima, la natura e la ragione, l'istinto e l'intelligenza, la necessità e la libertà, il grido e la parola. Sennonché tali opposizioni – vere e proprie pietre di confine – sono in via di superamento grazie anche agli apporti dell'etologia cognitiva e della neurofisiologia comparata e attendono comunque di essere problematizzate e rivisitate.

Oggi che il problema della sofferenza animale s'impone alla coscienza come una questione ineludibile per la nostra stessa umanità, è forse venuto il momento di ritrovare il senso di una filantropia, come quella plutarchea, a cui nessun dolore è estraneo. Una parentela ci unisce a tutti gli esseri viventi che abitano con noi lo stesso mondo, respirano la nostra stessa aria, comunicano con noi con sguardi e gesti: ne deriva un dovere di affetto, solidarietà e compassione. Plutarco, che celebra la dolcezza come dote in cui si coniugano moderazione e giustizia, disegna un modello di uomo benevolo e saggio la cui filantropia si estende oltre le frontiere della specie.

Nell'idea di *cosmopolis* – casa comune di tutti gli abitanti della Terra – si delinea l'immagine di un nuovo umanesimo, capace di ritrovare le sue radici nell'*humus*: un umanesimo non arrogante che, anziché rinnegare la natura, veda in essa il terreno a partire dal quale l'uomo inventa la sua esistenza.

* Professore ordinario di Filosofia Morale e Bioetica, Università degli Studi di Genova e Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Componente del Comitato nazionale per la Bioetica
