Uomo e animale: l'aperto*

Amedeo Vigorelli

Una distinzione fondamentale, da cui si è soliti partire nel porre a tema il rapporto tra uomini e animali non umani, è quella tra il carattere "chiuso", "soggettivo", "centrico" dell'*Umwelt* animale e quello "aperto", "oggettivo", "eccentrico" della *Welt* umana. Per l'animale – si dice – non vi è un mondo unico e obiettivo, un insieme di "cose" a cui rapportarsi nel proprio comportamento, paragonabile a quello cui si dirige intenzionalmente l'agire umano; bensì un ambiente circoscritto, definito in base alla rilevanza vitale degli elementi significativi o delle "marche", in grado di attrarne l'azione istintiva (i cosiddetti *disinibitori* specifici). Il barone Jakob von Uexküll, le cui acute osservazioni zoologiche sono per certi versi all'origine della ecologia contemporanea, paragona questi *mondi invisibili*, in cui si ritaglia e si frantuma la visione ambientale *normale* o *panoramica* del soggetto umano, a delle "bolle di sapone" in cui è monadisticamente racchiuso l'universo di significato (*Bedeutung*) delle singole specie viventi. La distinzione si ritrova in tutte le principali versioni di quella che è stata definita la *antropologia filosofica dei fondatori*: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, anche se con sfumature e accento di valore diversi[1]. In Scheler, essa si fonda sul dualismo di *Leben* e *Geist*, o, più precisamente, *Drang* (con cui è tradotto il bergsoniano *élan vital*) e *Geist*. La pianta e l'animale – egli dice – sono *estaticamente* immersi nell'ambiente, in una circolarità di rimandi che partono dal soggetto per rientrarvi e in esso esaurirsi; mentre l'uomo, assumendo una attitudine *ascetica* nei riguardi della propria vita impulsiva, è in grado di *trascendere* il condizionamento ambientale e di farsi motivare in maniera *oggettiva* dal mondo. Non è tanto l'abilità nel

* Questo saggio è stato presentato al convegno *Animalità. Etica ed estetica animale*, organizzato da Maddalena Mazzocut-Mis e svoltosi presso l'Università degli Studi di Milano il 13 e 18 Dicembre 2002.

[1] Cfr. M.T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

Copyright © 2003 ITINERA (http://www.filosofia.unimi.it/itinera)
Il contenuto di queste pagine è protetto dalle leggi sul copyright e dalle disposizioni dei trattati internazionali. Il titolo e i copyright relativi alle pagine sono di proprietà di ITINERA. Le pagine possono essere riprodotte e utilizzate liberamente dagli studenti, dagli istituti di ricerca, scolastici e universitari afferenti ai Ministeri della Pubblica Istruzione e dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica per scopi istituzionali, non a fine di lucro. Ogni altro utilizzo o riproduzione (ivi incluse, ma non limitatamente a, le riproduzioni a mezzo stampa, su supporti magnetici o su reti di calcolatori) *in toto* o in parte è vietato, se non esplicitamente autorizzato per iscritto, a priori, da parte di ITINERA. In ogni caso questa nota di copyright non deve essere rimossa e deve essere riportata anche in utilizzi parziali.

maneggio di strumenti o l'intelligenza a fare qui la differenza, ma la capacità di *ideazione* e *linguaggio*, conseguenza dell'imperscrutabile indirizzarsi verso la *sublimazione* spirituale dell'originaria affezione vitale. In Plessner, questa identica problematica è tradotta in una approfondita analisi estesiologica e gestaltica delle rispettive *posizionalità* assunte dagli esseri viventi in rapporto all'ambiente: quella "aperta" caratteristica della pianta, quella "chiusa" o "centrica" dell'animale, quella "eccentrica" dell'uomo. La peculiare apertura dell'uomo al mondo è interpretata come duplice esperibilità e disponibilità del proprio corpo (rispettivamente *Leib* e *Körper*) da parte dell'uomo, il quale non solo *è* corpo, ma *ha* un corpo (e quindi *ha* un mondo, mentre l'animale è rinchiuso nella propria sfera ambientale), che non solo *è* vivente corporeità, ma si posiziona *nel* proprio corpo, così da poterlo intenzionalmente dirigere. In Gehlen, infine, la *differenza antropologica* si approfondisce quasi a *differenza ontologica*, in aperta rivolta contro l'indebita *antropomorfizzazione* dell'animale e corrispondente *animalizzazione* dell'uomo, di cui sarebbe responsabile l'evoluzionismo biologico.

Sia in Scheler sia in Plessner, il problema di fissare per l'uomo una *situazione identitaria* differente da quella dell'animale non umano si pone problematicamente al di là del riconoscimento di una comune *identità biologica* o *fisico-corporea*. Come ogni altro animale, ciascuno di noi si identifica anzitutto nell'*essere un corpo*, anche se avverte poi l'inquietudine di porre i confini dell'io oltre questo nesso di stretta identificazione, alludendo a una diversa modalità: all'«avere un corpo» o all'«avere un mondo» dell'essere *eccentrico* o della *persona*[2]. Gehlen mette in questione l'identità biologica tra il corpo dell'uomo e quello degli altri animali, spostando nettamente l'accento dall'*essere* all'*avere* il corpo, e assolutizzando di conseguenza la categoria della *Weltoffenheit*, al di là delle intenzioni scheleriane. Egli indaga da una prospettiva strumentalistica il fenomeno del linguaggio, individuando nella particolare struttura di esonero che questo comportamento, peculiare dell'uomo, attua in risposta all'eccesso pulsionale e all'indeterminatezza organica che lo definiscono sul piano biologico, la chiave esplicativa della sua apertura al mondo. Egli interpreta inoltre in senso accentuatamente "tecnico" – nel senso, cioè, di una compensazione o di un potenziamento della dotazione naturale dell'*organo* animale – il rapporto dell'uomo con il proprio corpo, approdando da ultimo a una giustificazione antropologica della tecnica come *destino culturale* dell'uomo. Ciò non fa che approfondire la distanza tra gli animali non umani e l'uomo, il quale non ha altro da opporre, al rischio di una ricaduta nella bestialità, che uno sviluppo sempre più accentuato del progresso tecnico, rendendo irreversibile la separazione dalle proprie origini animali. Se in Scheler la prospettiva di una compenetrazione tra vitalità e spiritualità finiva con l'assegnare all'uomo una *responsabilità etica* nei confronti dell'ecosistema, per Gehlen non si pone neppure il problema di un tale riconoscimento, frutto di una «ipertrofia morale» delle odierne società liberaldemocratiche[3]. Egli giudica una forma di falsa coscienza la stessa

[2] Su questi temi, ma con diversa prospettiva, cfr. B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973 (tr. it. di R. Rini, *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990).

[3] A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, AULA-Verlag GmbH, Wiesbaden 1986 (tr. it. di U. Fadini

domanda che il ricercatore scientifico odierno si pone di fronte ai possibili rischi di un *illimitato* progresso tecnico: «io ritengo che del progresso nel senso di sviluppo della scienza e della tecnica, comprese le loro irrimediabilmente innumerevoli conseguenze dirette e indirette, proprio nessuno sia responsabile. Questo progresso è diventato una inviolabile legge della vita dell'umanità. Nessun singolo deve portare una responsabilità morale per esso. Ci si è imbarcati da tempo su questo elemento: non esiste via di ritorno e vi sono solo soluzioni in avanti»[4].

Come ha implicitamente riconosciuto Giorgio Agamben, è stato soprattutto Martin Heidegger a rendere filosoficamente "popolare" questa problematica, ponendo l'idea dell'"aperto" al centro di una raffinata rielaborazione ermeneutica[5]. Nelle lezioni del 1929-1930: "Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine" (che non poco avrebbero pesato su Eugen Fink: sulla torsione neokantiana della *Seinfrage* fenomenologica di Heidegger in una rinnovata *Weltfrage*[6]), il filosofo sviluppa metodicamente la triplice tesi – «la pietra è *senza* mondo», «l'animale è *povero* di mondo», «l'uomo è *formatore* di mondo» – quale filo conduttore tematico per la chiarificazione dei concetti di «mondo» e «finitezza» (*Welt und Endlichkeit*)[7]. È già singolare l'eclissi che tende qui a subire il regno vegetale, che la coeva antropologia filosofica individuava come primo ed essenziale *grado* del vivente, ma che nell'articolazione delle tesi di Heidegger non trova spazio per una tematizzazione adeguata. Pur rientrando nella sfera dell'organico, la pianta vive in stretta simbiosi con l'inorganico e il minerale, caratterizzato dall'assenza di mondo (*weltlos*). La differenza essenziale è quella tra animale e uomo, che si tinge di rilevanza ontologica attraverso un raffinatissimo gioco di rimandi con la *Stimmung* fondamentale della noia esistenziale. Il primo è potenzialmente aperto al mondo, nel senso che vi penetra mediante le proprie condotte istintive, che lo modifica nei propri comportamenti adattativi o anche strumentali, ma non è minimamente consapevole di tale apertura, e vive in un totale «stordimento» (*Benommenheit*), conseguenza del rapporto esclusivo e unidirezionale verso i propri disinibitori ambientali. La «povertà di mondo» (*Weltarmut*) dell'animale, che si traduce nella incapacità costitutiva (su cui si sofferma lungamente Gehlen) di rivolgergli la "parola", di instaurare un rapporto "comunicativo" con gli oggetti, è contrapposta da Heidegger alla ricchezza di mondo (nel senso di attività formatrice di senso) propria del *Dasein* umano. Si ha qui un gioco ermeneutico sottile, che

e A. Bernini, *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, Ombre Corte, Verona 2001).

[4] A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1961 (tr. it. di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 186).

[5] G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

[6] Cfr. R. Lazzari, *L'interpretazione di Kant in "Welt und Endlichkeit" e nei Seminari di Fink sulla Kritik der reinen Vernunft*, Atti del Convegno "Letture di Kant & Seminari kantiani di Fink" (Gargnano del Garda, 16-18 ottobre 2002), di prossima pubblicazione in "Magazzino di filosofia", B/4, 2003.

[7] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, 29-30: *Die Grungbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983 (tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999).

si espliciterà meglio nelle lezioni 1942-1943 su Parmenide[8], tra *offen* e *offenbar*, tra il modo di essere accessibile del mondo all'animale, in una chiusura essenziale, e il modo di essere aperto del mondo, in una «sveltezza» (*Unverborgenheit*) e dunque in una «manifestatività» (*Offenbarkeit*) originarie, all'ente portatore della *differenza ontologica*. Se Rilke aveva detto dell'animale (*die Kreatur*), che esso «vede l'aperto», in contrasto con lo sguardo circospetto dell'uomo, i cui occhi sono «come rigirati», posti intorno a lui come «trappole ad accerchiare la sua libera uscita»[9], Heidegger gli risponderà che «nemmeno l'allodola *vede* l'aperto»[10], ma solo l'uomo ha il sofferto privilegio ontico di *poterlo* vedere (non solo nella *Stimmung* kierkegaardiana dell'*angoscia* e dell'*essere-alla-morte*, resa celebre dal capolavoro del 1927, *Sein und Zeit*, ma anche in quella pascaliana della *noia profonda* e dell'assenza di *divertissement* o di uno *scacciatempo*, su cui si diffondono le lezioni 1929-1930, che ne rappresentano il più esteso commentario).

Non ho inteso richiamare questi concetti per un mero interesse esegetico o storiografico, ma solo per riscontrarvi una *tonalità morale*, che intendo sottoporre alla vostra discussione. Se ci chiediamo – senza per questo indulgere necessariamente a una posizione emotivista – quale sia l'atteggiamento sentimentale di fondo di tutti gli autori, che pongono la differenza essenziale tra uomo e animale non umano nel concetto di «apertura al mondo» (una traduzione, in linguaggio post-metafisico, del termine un po' usurato di "libertà"), mi pare si possa rispondere che esso prende le mosse dalla volontà di *segnare una netta demarcazione*, o (come dice Heidegger) *un insormontabile "abisso" tra umanità autentica e animalità*. Le ragioni culturali

[8] M. Heidegger, *Gesamtausgabe, 54: Parmenides*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982 (tr. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999).

[9] «Mit allen Augen sieht die Kreatur / das Offene. Nur unsre Augen sind / wie umgekehrt und ganz um sie gestellt / als Fallen, rings um ihren freien Ausgang. Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers / Antlitz allein; denn schon das frühe Kind / wenden wir um und zwingens, daß es rückwärts / Gestaltung sehe, nicht das Offne, das / im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod. / Ihn sehen wie allein; das freie Tier / hat seinen Untergang stets hinter sich / und vor sich Gott, und wenn es geht, so gehts / in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen.» [«La creatura, qualsiano gli occhi suoi, vede / l'aperto. Soltanto gli occhi nostri son / come rigirati, posti tutt'intorno a essa, / trappole ad accerchiare la sua libera uscita. / Quello che *c'è* di fuori, lo sappiamo soltanto / dal viso animale; perché noi, un tenero bambino / già lo si volge, lo si costringe a riguardare indietro e vedere / figurazioni soltanto e non l'aperto ch'è sì profondo / nel volto delle bestie. Libero da morte. / *Questa* la vediamo noi soli; il libero animale / ha sempre il suo tramonto dietro a sé. / E dinanzi ha Iddio; e quando va, va / in eterno come vanno le fonti»] (R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, tr. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978, el. VIII, pp. 48-49). È qui evidente l'originale ripensamento di temi caratteristici della scienza e dell'antropologia filosofica contemporanea.

[10] «L'*aperto* [...] lascia anzitutto che l'ente si schiuda e sia presente in quanto ente. Tale aperto lo vede soltanto l'uomo. [...] Pianta e animale dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai "vedere" né il fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro stare svelati nel libero dell'essere. Una pietra (così come un aeroplano) non può mai innalzarsi esultando verso il sole e muoversi come l'allodola, eppure nemmeno l'allodola vede l'aperto. Resta da domandare che cosa essa "veda", come vede, e che cosa intendiamo per "vedere" attribuendole "occhi". [...] Per far intuire tale lato nascosto del vivente vi sarebbe bisogno di una facoltà poetica innata, cioè di un poetare a cui fosse dato qualcosa di più, di più alto e di più essenziale [...], a differenza di quel poetare che finisce per antropomorfizzare piante e animali» (M. Heidegger, *Parmenide,* cit., pp. 282-283 [*Gesamtausgabe,* cit., pp. 237-238]).

di una *Stimmung* così diffusa in ambito filosofico e antropologico, sono facilmente ravvisabili nella giustificata reazione a un certo positivismo evoluzionistico e a un riduzionismo biologico, che rischiavano di sottrarre ogni spazio di autonoma riflessione ai filosofi di professione. Se collocate sullo sfondo storico degli anni Venti-Quaranta, che videro emergere sia la moderna antropologia filosofica sia l'ontologia ermeneutica di Heidegger, tale reazione può anche apparire legittima, e non priva di qualche rilievo etico, se confrontata con il coevo imporsi di ideologie biologistiche e connesse pratiche razzistiche. Non può essere viceversa accolto senza preventive cautele l'odierno riproporsi di un'analoga *Stimmung*, in un clima culturale contrassegnato piuttosto da tentativi (forse ancora un po' deboli nel versante filosofico) di apertura al dialogo tra le "due culture": quella scientifica, e in particolare biologica, e quella filosofico-umanistica[11]. Come riconosce Agamben, la preliminare opzione *metafisica* di dove collocare (verso *l'alto*, nella razionalità e nel linguaggio o verso *il basso*, negli strati elementari del vitale e del biologico) il nesso differenziale tra uomo e animale non è mai *innocente* e priva di conseguenze sul modo di impostare poi sia i rapporti interspecifici, sia quelli interni al genere "*homo*".

Una particolare (e, a mio modo di vedere, condivisibile) sensibilità a questi problemi la ritrovo nel recente libro di Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*[12]. In esso, oltre a una analisi abbastanza diffusa della tesi di Heidegger sulla «povertà di mondo dell'animale non umano», posta a confronto con i recenti studi etologici condotti sull'intelligenza dei delfini e sugli accenni a un comportamento di tipo "comunicativo" in talune specie animali superiori, si trova esposta e variamente argomentata una tesi generale, circa la conseguenza involontariamente "spiritualistica" che assume, nell'odierno discorso filosofico, l'eccessivo privilegiamento dei paradigmi di analisi linguistica per l'impostazione dei problemi antropologici. Se si indica nel possesso delle abilità linguistiche altamente "esonerate" tipiche dell'uomo, la meta del processo dell'antropogenesi e il paradigma distintivo tra umano e non umano, si finisce per riproporre in forma modificata l'idea *spiritualistica* di un uomo, che può attuare un destino *culturale* solo negando e rescindendo da sé con violenza la propria appartenenza alla natura animale e il comune destino *creaturale*, che in essa è possibile riconoscere. Ne sono un sintomo e una conferma eloquenti, la tradizionale diffidenza mostrata dalla metafisica e dalla filosofia morale occidentale (*nonostante* l'inizio aristotelico, o in parte anche *a causa* di esso) per i temi della *vulnerabilità*, della *sofferenza*, della *dipendenza*: contrassegno dell'animalità, di cui anche l'essere umano partecipa. Se in un'opera precedente, che ne rappresenta il contributo

[11] Penso ad esempio al recente volume di Luc Ferry e Jean-Didier Vincent, che intrecciano un garbato dialogo intorno alla domanda cruciale *Che cos'è l'uomo? Sui fondamenti della biologia e della filosofia*, a cura di S. Veca, Garzanti, Milano 2002.

[12] A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, tr. it. di M. D'Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001 (si tratta del testo rielaborato di tre *Carus Lectures*, svoltesi nel 1997 nell'ambito degli incontri della *Pacific Division* dell'*American Philosophical Association*. L'edizione originale, per i tipi della Carus Publishing Company, è del 1999).

più significativo alla letteratura filosofica contemporanea, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), MacIntyre aveva condiviso il diffuso pregiudizio dei filosofi, che sia possibile «formulare un'etica indipendentemente dalla biologia», evitando cioè di assumere «come punto di partenza la nostra iniziale condizione di animali»[13], in questo più recente scritto si propone di farne ammenda. Se in *After Virtue*, nonostante il forte debito contratto nei riguardi di Aristotele e della sua etica anti-moderna, egli aveva impostato in termini di linguaggio e di *unità narrativa* il difficile problema della identità umana[14], ora riconosce che «l'identità umana è in primo luogo, se non addirittura soltanto, corporea e di conseguenza è un'identità animale, ed è in riferimento a questa identità che le continuità delle nostre relazioni con gli altri sono parzialmente definite»[15]. In generale i filosofi «hanno sottovalutato l'importanza del fatto che i nostri corpi sono corpi animali», che «noi non semplicemente abbiamo, ma siamo i nostri corpi»[16]. Saranno allora da riprendere certi temi della antropologia filosofica novecentesca, ponendo magari attenzione, più che a Heidegger, alle «ricerche fenomenologiche che hanno portato Merleau-Ponty a concludere tra l'altro che io sono il mio corpo»[17]. Ma non si potrà in ogni caso prescindere dalla lezione di Aristotele, l'unico (e, nella sua traccia, Tommaso d'Aquino) ad avere impostato in termini filosoficamente fondati il rapporto di etica, biologia e politica, e sul cui pensiero grava l'ingiustificato pregiudizio che quando «afferma che la razionalità è la caratteristica distintiva della specie umana, egli intende dire che la razionalità non è una proprietà animale, quanto piuttosto una caratteristica che separa gli uomini dalla loro animalità»[18], mentre è ovvio per lui il contrario.

Anziché soffermarmi a discutere più estesamente la proposta di MacIntyre, che mira al recupero, entro una prospettiva comunitaria, della problematica aristotelica della *phronesis*, quale virtù regolatrice del rapporto sociale umano e di quelli interspecifici tra uomo e animali non umani, mi piace concludere registrando un'analoga sensibilità in un'autrice che appartiene viceversa a quell'ambito analitico, dal quale soprattutto MacIntyre tende a distinguersi. Si tratta di Cora Diamond, che correda una recente monografia sul pensiero wittgensteiniano di alcune stimolanti riflessioni sul tema del rapporto etico tra l'uomo e gli animali non umani[19]. Come MacIntyre, anche Cora Diamond si interpella circa il problema del nostro atteggiamento morale verso le altre creature viventi – con le quali condividiamo un destino di vulnerabilità, dipendenza, mortalità – per il fatto che esse sono «incapaci

[13] *Ibid.*, p. XXII.

[14] «L'uomo [...] è essenzialmente un animale che racconta storie»; «Gli esseri umani, diversamente dagli altri, possono essere ritenuti responsabili di ciò di cui sono autori» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 258, 250).

[15] A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, cit., p. 10.

[16] *Ibid.*, p. 8.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, p. 7.

[19] C. Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Massachusset Institute of Tecnology, Cambridge, MA – London 1991, cap. XIII ("Eating Meat and Eating People", pp. 319 sgg.).

di usare il linguaggio»[20]. Si può contestare l'uso linguistico di *animal*, a segnalare una "separazione" di *noi* umani da *loro* non umani, quasi che anche noi non fossimo "animali" come gli altri? Possiamo restringere il significato di *people* (sostantivo singolare difettivo, che al plurale fa *persons*) ai soli esseri umani, in quanto dotati di razionalità e linguaggio, quando siamo perfettamente consci del fatto che tali capacità possono rimanere non sviluppate, o venire addirittura distrutte, ponendo l'individuo umano totalmente disabile in una condizione di inferiorità rispetto al sano individuo animale non umano? Come si viene acquisendo, nella vita quotidiana, l'attitudine linguistica a distinguere tanto nettamente, all'interno della comune pratica animale del *carnivorismo*, il fatto di consumare semplice «carne» (*Eating Meat*) da quello (moralmente riprovevole) di «mangiare persone» (*Eating People*)?

Cora Diamond respinge l'impostazione, condivisa dai sostenitori filosofici dell'animalismo e del vegetarianismo, come Peter Singer e altri, che pone in termini di *diritti* la possibile relazione etica tra uomini e animali non umani[21]. Oltre al tono moralistico, che tendono a rivestire sovente gli argomenti dei sostenitori dei "diritti degli animali", ciò che l'autrice maggiormente stigmatizza, da un punto di vista filosofico (di nuovo in sintonia con le tesi di MacIntyre), è la nozione astratta di «animale non umano» che viene in tal modo affermata, sottovalutando e occultando le notevoli differenze interspecifiche tra gli animali, oltre a quelle individuali tra i membri di una stessa specie. Va accuratamente respinta l'attitudine culturale, veicolata forse da una ricezione passiva o acritica degli studi etologici, a considerare gli animali (umani e non) come semplice oggetto di *osservazione*, laddove l'atteggiamento filosofico nei confronti dell'individualità, sia personale che vitale, è piuttosto quello della *contemplazione*[22]. Il grado differenziato (e culturalmente condizionato) di empatia che in tale visione non distruttiva dell'altro è possibile conseguire (ad esempio nel diverso rapporto affettivo coi *pets*, gli animali domestici, rispetto agli animali liberi e selvaggi) fa da guida alla comprensione etica del rapporto e della differenza (talvolta minore di quanto si pensi) tra "animali e persone", umani e non umani.

Cora Diamond insiste, come MacIntyre, sul processo educativo in cui il *bambino* (che è più vicino dell'adulto alla condizione dipendente dell'animale non umano) acquisisce, insieme con le abilità linguistiche e le corrispondenti attitudini pre-riflessive all'identificazione e al giudizio percettivo nei confronti del reale, un bagaglio di emozioni e sentimenti che resterà alla base di tutti gli atteggiamenti pratici dell'adulto. In che modo il bambino impara a distinguere, senza più incertezze e con un giudizio emozionalmente neutro, tra *noi* e *loro*: i corpi di noi persone, raccolti *intorno alla tavola*, e le carni di loro, gli animali, *sulla tavola*? Cora Diamond racconta un aneddoto succoso: quello del bambino piccolo che, tornando a casa, vede casualmente sulla tavola il cadavere della lepre, uccisa dal cacciatore. Quella visione di sangue suscita in lui un turbamento e una reazione

[20] *Ibid.*, p. 319.
[21] *Ibid.*, pp. 321-322.
[22] *Ibid.*, p. 324.

emotiva di pianto, per consolarlo dal quale il padre lo porta a distrarsi, ai festeggiamenti per la leva militare, che si tengono nel paese in quella stessa giornata. Il bambino partecipa alla euforia generale per quei baldi giovani che, in un tripudio di bandiere e di popolo plaudente, partono per la guerra, dove (così gli spiega il padre con fierezza) affronteranno la battaglia, incontrando la morte o le ferite sanguinose, ma anche la gloria e l'onore patriottico. Tornato a casa, egli chiederà con diversa curiosità alla madre (che gli ha sottratto dagli occhi la visione penosa dell'animale ucciso) «dove è finita la lepre» e, più tardi, siederà con appetito e allegria intorno alla tavola imbandita, finalmente a proprio agio nel mondo delle persone adulte.

La lezione seria che si può apprendere da questo aneddoto, sentimentale e ironico a un tempo, è che è vano voler separare la considerazione *teorica* e *obiettiva* dell'animale non umano, fuori dai *contesti di vita* e dalle *pratiche sociali* nelle quali è per noi umani sempre inserito, dalla più estesa e articolata gamma dei nostri sentimenti e delle valutazioni morali, consapevoli e inconsapevoli. Ma anche un secondo aspetto emerge dalle considerazioni di Cora Diamond: quello secondo cui è impossibile modificare le nostre reazioni naturali e istintive nei riguardi del vivente, al di fuori della costruzione consapevole dei valori di *amore* e di *rispetto* propri di un'etica comunitaria. Per articolare questo più profondo livello di discorso, l'autrice si rifà a un breve testo poetico di Walter de la Mare (*Titmouse*), che si potrebbe utilmente accostare alla celebre elegia rilkeana, suggestivamente riletta da Heidegger. Il testo suggerisce all'autrice il concetto di *fellow creature*, che propone di applicare al rapporto etico tra uomo e animale non umano. Non l'ardito slanciarsi dell'allodola e il suo alto volo nell'aperto (come Heidegger proponeva di integrare il testo rilkeano), ma l'agile e assiduo affaccendarsi della cinciallegra, nella costruzione previdente del nido per la futura prole, viene assunto a contrassegno della condivisione da parte dell'uomo *di un identico destino creaturale* con tutti gli esseri viventi (*die Kreatur*, era del resto chiamato anche da Rilke l'animale). Un destino di mortalità, che accomuna l'uomo e questo *tiny son of life*, come lui legato a una costitutiva fragilità e vulnerabilità, a un «breve volo» verso l'infinito nulla temporale (*into Time's enormous Nought*)[23].

Cora Diamond caratterizza come «pietà» (ma si potrebbe forse meglio rendere con simpatia, il suo termine *pity*) questo sentimento, che apre alla considerazione etica dell'animale non umano, nei cui confronti risultano doverosi gli atteggiamenti della *amicizia* e del *rispetto*, quando non sia evitabile la loro uccisione e la violenza (dalla quale andrà in ogni caso sempre esclusa la *crudeltà*)[24]. Sono le stesse *virtù* (incentrate nel concetto aristotelico di *philìa*) che MacIntyre pone al centro della propria etica comunitaria, e che il nostro Aldo Capitini aveva ai suoi tempi riproposto, con più intenso afflato religioso[25]. Questi aspetti, del resto, non

[23] *Ibid.*, pp. 328-329.

[24] Sui risvolti più propriamente bioetici, e con particolare riferimento ai problemi dell'utilizzo degli animali non umani nelle sperimentazioni scientifiche, si sofferma il cap. XIV: "Experimenting on Animals: A Problem in Ethics" (*ibid.*, pp. 335 sgg.).

[25] Particolarmente nei volumi *Religione aperta* (1955) e *La compresenza dei morti e dei viventi* (1966), in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini,

si escludono. Si possono riscontrare analogie singolari, ad esempio, tra le idee di "creazione aperta" in Capitini e in Max Scheler[26]. Così come si potrebbe proporre un accostamento, tra la visione *compassionevole* e un po' sentimentale di Cora Diamond dell'animale non umano, e l'accenno di Scheler, contenuto ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a una «bellezza fragile e vulnerabile» (*kurz und selten ist das Schöne in seiner Zarthteit und Verletzlichkeit*), quale attributo specifico dello spirito dell'uomo: conseguenza necessaria di una prospettiva come la sua, che punta non tanto alla contrapposizione dualistica di *vita* e *spirito*, ma alla loro reciproca *compenetrazione* (per conferire *direzione* alla prima e *potenza* al secondo). Con ciò si riaprirebbe anche il discorso sull'*Offenbarkeit* dell'uomo al mondo, e su una residua intenzionalità *salvifica*, che il destino *culturale* dell'uomo conserva in Scheler (a differenza che in Heidegger) nei confronti della stessa natura non umana o pre-umana. Ma il discorso rischierebbe di dilungarsi troppo, e qui – per il momento – lo concludiamo, paghi di averne constatata l'inevitabile circolarità.

Perugina 1998.

[26] Un tema non indagato è ad esempio quello dell'analogo riferimento, nei due autori (che certamente si ignorarono), alla spiritualità francescana. Su questo aspetto cfr. le interessanti osservazioni di G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, pp. 140-143.