

Bioetica animale: il compromesso vittimario della tradizione zooantropologica

Claudio Tugnoli

visita il sito

CENTRO STUDI INTERDISCIPLINARI DI ZOOANTROPOLOGIA

Nella tradizione più antica che possediamo animali e piante sono considerati sullo stesso piano degli uomini. La stessa trasmigrazione delle anime non si svolge solo attraverso i corpi di uomini e animali, ma anche attraverso i vegetali¹. Nell'apologo di Iotam gli alberi si mettono in cammino per ungere un re. Ma l'ulivo, il fico e la vite rifiutano la corona: "Rinunceremo ad allietare gli uomini con i nostri frutti, obietrano con deliziosa ironia, per agitarci al di sopra degli altri alberi?" Così tutti gli alberi rifiutano di diventare sovrani dei rimanenti, giacché preferiscono una superiorità reale e fruttifera a una sola pretesa e ostentata. Solo il rovo accetta di diventare re, ma insieme minaccia coloro che gli offrono la corona: "Se in verità ungete me re su di voi, venite, rifugiatevi alla mia ombra; se no, esca un fuoco dal rovo e divori i cedri del libano"². Nell'Antico Testamento il serpente e l'asina di Balaam parlano come gli esseri umani. Nelle *Favole* di Esopo gli animali agiscono, pensano e comunicano tra loro e con gli uomini allo stesso modo degli esseri umani. L'importanza di quest'attribuzione della facoltà della parola sfugge alla maggior parte degli interpreti, che vede nella tradizione universale degli animali parlanti l'espressione di un genere letterario con intenti moraleggianti. Secondo questa interpretazione riduttiva, agli animali sono attribuiti virtù e vizi umani, essi sono delle controfigure, dei simboli, perché l'intenzione non è di parlare di loro, bensì degli uomini. In realtà molte fiabe rappresentano uomini e non animali. Anche per questo l'attribuzione della parola agli animali deve avere una ragione più semplice e profonda, che si comprende se la letteratura degli animali parlanti è interpretata in senso letterale. Le fiabe popolari sono la sopravvivenza di una concezione zooantropologica del tutto opposta a quella che giustifica la visione sacrificale. In questa concezione antichissima e ancora attuale - ancora viva nell'inconscio della modernità e che il post-moderno tenta di portare alla luce - piante, uomini e animali sono manifestazioni della stessa vita; l'uomo non possiede nulla di esclusivo rispetto agli altri viventi. L'apologo 57 di Esopo mostra invece l'intervento di una visione di tipo

¹ Cfr. nota 10.

² Giudici, 9, 7-15. Una variante di questo apologo si trova nel *corpus* delle favole di Esopo (252): qui le piante che rifiutano sono due, olivo e fico.

sacrificale. Dopo che agli animali il creatore ebbe consegnato qualità diverse (chi la forza, chi la velocità, chi le ali), all'uomo che protestava di essere stato escluso dai favori accordati agli altri viventi, Zeus rispose: “Tu sei incosciente del dono che ti è toccato; eppure esso è il più grande di tutti, perché tu hai ricevuto la ragione, la quale è potente tra gli dèi e tra gli uomini, più potente dei potenti, più veloce degli esseri più veloci”³. L'apologo 59 è particolarmente istruttivo, giacché dimostra che la rappresentazione della realtà esprime gli interessi e le tendenze di chi la elabora. Una volta un uomo e un leone camminavano insieme e ciascuno dei due si vantava con l'altro. Incontrarono una stele di pietra, sulla quale era rappresentato un uomo che strozzava un leone. “Vedi, disse l'uomo rivolto al leone, quanto siamo più forti di voi!”. Ma il leone sorridendo rispose: “Se i leoni sapessero scolpire, quanti uomini vedresti sotto una zampa di leone!”⁴. L'apologo insegna che la verità è taciuta o capovolta quando è scomoda. Che cosa c'è di più scomodo che ammettere la coappartenenza fondamentale e la parentela essenziale tra gli esseri viventi, tra coloro che, essendo fratelli di *sangue*, avrebbero il dovere del rispetto reciproco?

La visione che ricaviamo dalla lettura dei testi più antichi attribuisce a ciascun vivente tutte le facoltà che l'uomo sa di possedere, persino di quelle che egli ha preteso di riservare a se stesso. A questa concezione antisacrificale, tipica di uomini dediti alla raccolta di frutti, in cui piante e animali sono concepiti come depositari non solo di vita in senso compiuto, ma anche di intelletto e scienza, si contrappone una concezione sacrificale e strumentale, tipica di uomini dediti alla caccia e all'allevamento. La concezione sacrificale dei viventi rappresenta la legittimazione della pratica di cannibalismo adottata dagli esseri umani allo scopo di mantenersi in vita. Se tutti gli esseri vengono alla luce a spese di qualche altro essere, e se tutti muoiono per dare vita a qualche altro essere, allora deve esserci un ordine oggettivo e inviolabile nella natura stessa che si fonda sul sacrificio, legge universale che governa la sorte di tutti i viventi. Questa concezione, di cui De Maistre, a metà Ottocento, è stato il sostenitore più cinico e coerente (oggi Roberto Calasso si propone come erede di questa visione, in polemica con René Girard e Giuseppe Fornari), considera l'alimentazione vegetale e carnea degli umani come un fatto assolutamente naturale e irrinunciabile. Ma se tutti i viventi sono degni di rispetto perché possiedono le medesime qualità che, quando sono possedute dall'uomo, lo rendono ammirevole e superiore, allora qualsiasi soppressione di esseri viventi allo scopo di nutrirsi dovrebbe definirsi *cannibalica*. Nel corso della storia gli uomini si sono trovati in una situazione difficile e contraddittoria: da una parte la necessità di difendere la

³ Esopo, *Favole*, introduzione di G. Manganelli, traduzione di E. Ceva Valla, Rizzoli, Milano 2000, p. 66.

⁴ *Ivi*, pp. 66-67.

riduzione degli esseri viventi a meri *strumenti* (in molti casi questa riduzione riguardava anche gli esseri umani, come nel caso della schiavitù), dall'altra l'evidenza antichissima e inconfutabile di una profonda parentela e di una sostanziale uguaglianza tra tutti i viventi, piante, uomini e animali. Di qui il compromesso adottato dalla tradizione dominante della civiltà occidentale. Come vedremo, con Aristotele essa elabora una teoria dell'anima, del principio di vita, che, se riconosce un elemento comune a tutti i viventi (l'anima vegetativa), dall'altra però assegna all'uomo il privilegio esclusivo della ragione. Solo l'uomo pensa. L'uso che egli farà degli altri esseri inferiori a lui sarà quindi giustificato. La mancanza di scrupoli che egli adotterà nei confronti dei viventi non umani sarà pienamente legittima, giacché questi esseri, non possedendo la ragione, non sono soggetti di diritti al pari degli esseri umani; al massimo si potrà evitare di farli soffrire inutilmente, ma non si potrà in alcun caso trattarli alla stessa stregua degli esseri umani. Se si adotta il criterio sacrificale nella relazione con il mondo degli esseri viventi, bisogna disporre anche di un metodo per distinguere che cosa ha meno valore: l'essere vegetale rispetto all'animale, l'animale rispetto all'uomo, il malato rispetto al sano, il giovane rispetto all'anziano, il genitore rispetto al figlio, quello in cui ci riconosciamo rispetto allo straniero, e così via.

Il compromesso teorico di matrice aristotelica permane sostanzialmente in Schopenhauer, il quale ripropone lo schema tripartito di vegetativo/sensitivo/razionale, i tre gradini decisivi della scala degli esseri. A differenza di Hume, che elimina ogni differenza tra uomo e animale riguardo la facoltà di ragionare (uomini e animali possiedono l'intelletto perché sono in grado di connettere idee per somiglianza, contiguità, ecc.; la ragione, che l'uomo reclama solo per sé, è un nome vano), Schopenhauer introduce invece la differenza che già Aristotele ha indicato, allo scopo di legittimare sia il riconoscimento di una certa dignità agli animali, sia la consueta prassi di sottomissione e di utilizzo degli animali da parte dell'uomo. Secondo Schopenhauer infatti gli animali hanno sì intelletto, ma sono privi di ragione; essi hanno una conoscenza intuitiva, ma non astratta. Gli animali comprendono anche il nesso causale immediato, ma non pensano perché mancano loro i concetti. Gli animali, di conseguenza, non hanno una vera memoria: è questa la differenza sostanziale tra l'uomo e l'animale. La perfetta riflessione di cui sono capaci gli uomini presuppone infatti la chiara coscienza del passato e del futuro. L'attività mentale degli animali è molto simile a quella umana; essi possono anche fantasticare e sognare: «La coscienza degli animali perciò è una semplice successione di presenze, ciascuna delle quali però non esiste come futuro prima del suo divenire, né come passato dopo il suo svanire; il che distingue la coscienza umana»⁵. La

⁵A. Schopenhauer, *Ergänzungen*, cit. in G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Este 1994, II volume, p. 806. Nietzsche eredita questa concezione da Schopenhauer. Nell'inattuale

profonda affinità tra uomo e animale ha un fondamento teoretico: tutti i viventi sono manifestazioni della stessa volontà di vivere⁶ e sono quindi meritevoli dello stesso trattamento compassionevole. Schopenhauer attacca con forza il giudaismo perché vede alla sua origine l'atteggiamento che nega i diritti degli animali e giustifica la vivisezione, contro la quale Schopenhauer ha espressioni di condanna senza appello⁷.

Il comportamento e la vita degli animali suggeriscono spontaneamente un legame di profonda parentela con l'uomo: non solo la nascita, la ricerca del cibo, la riproduzione, la vita di gruppo, la morte, ma anche l'affettività, l'anatomia e la fisiologia testimoniano la profonda e indiscutibile affinità tra uomo e animale. Ci sono funzioni comuni all'uomo e agli animali, ma ci sono funzioni comuni anche agli animali e alle piante – quella che Aristotele definisce vita vegetativa. Il processo così elementare e così misterioso che si deve indagare è la vita stessa, la quale si estrinseca in un'infinita varietà di manifestazioni.

I primi filosofi di cui abbiamo notizia spiegavano la natura comune tra uomo e animale riconducendola a un'origine comune. Uomo e animale sono parenti per la semplice ragione che hanno la stessa lontana origine. Anassimandro concepisce l'intero universo come una sorta di organismo nel quale animali e vegetali escono dall'oscurità della materia originaria in modo graduale, per intervento della terra e dell'acqua. Che tutti i viventi siano nati dalla terra e dall'acqua è un'idea presente anche in Anassagora, Democrito, Eraclito. Diodoro Siculo nella sua *Biblioteca storica* riporta la descrizione della nascita della vita dalla materia fangosa: «E come le cose umide per il calore, a guisa di seme genitale, in tal maniera proliferano, i feti traevano il loro incremento di notte dall'aria nebbiosa che li circondava, e nel giorno si consolidavano viepiù per l'arder del sole. E finalmente, allorché quei così chiusi feti furono giunti alla loro maturità, disseccatesi e rotte le leggere membrane apparvero le forme di ogni sorta di animali»⁸. In Anassimandro la convinzione della parentela tra tutti i viventi è così forte da sostenere che gli uomini sono nati dai pesci. Anassimandro osserva infatti che l'infanzia dell'uomo è così indifesa che ciò rappresenta una prova del fatto che egli non può essere apparso nella forma attuale. Secondo Gomperz in Anassimandro è

sull'utilità e il danno della storia per la vita, Nietzsche parte proprio da questa differenza tra l'uomo, che ha la memoria, e l'animale, che ne è privo.

⁶ Cfr.: C. Tugnoli, «L'unità di tutto ciò che vive. Verso una concezione antisacrificale del rapporto uomo/animale», in C. Tugnoli (a cura di), *Zoantropologia*,FrancoAngeli, Milano, in corso di stampa.

⁷ A. Schopenhauer, *L'arte di insultare*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi edizioni, Milano 1999, p. 74 e pp. 145-146.

⁸ Riportato in B. Farrington, *Greek science*, trad. it., *Storia della scienza greca*, di G. Gnoli, Mondadori, Milano 1964, p. 97.

presente l'eco della convinzione popolare greca secondo la quale "i pescecani inghiottono i loro piccoli appena usciti dall'uovo e li rigettano per poi inghiottirli nuovamente, continuando questa operazione fino a che i neonati non abbiano raggiunto lo sviluppo e le forze necessarie per continuare a vivere da soli"⁹. Gli studiosi hanno visto in Anassimandro l'intuizione fondamentale dell'evoluzione e mutazione incessante di tutta la realtà e degli organismi in essa compresi. In Anassimandro, come in numerosi filosofi antichi, appare una concezione ciclica dei fenomeni naturali, dove gli individui, a qualunque specie appartengano, si nutrono a spese degli individui di qualche altra specie; la loro stessa nascita comporta per compensazione la morte di qualche altro essere e con la loro morte pagano a loro volta il prezzo al quale una nuova vita può venire alla luce.

La concezione ciclica di tutte le cose e di tutti gli esseri è parte integrante della visione del mondo nella Grecia del VI e V secolo a.C. La troviamo anche in Platone (*Politico*, *Timeo*, *Leggi*). La concezione ciclica del tempo e del divenire esprime immediatamente la convinzione dell'unità fondamentale di tutti gli esseri: unità paradossale, che risulta dalla distruzione reciproca, perché ciò che assicura la vita dell'uno decreta la morte dell'altro. Origine e natura dei viventi sono identiche. La concezione ciclica si iscrive in quella che Girard chiama la "logica sacrificale". La cosmologia e la storia naturale si possono quindi interpretare come la proiezione di un'antropologia vittimaria. Così come la vita, l'unità e la pace dell'intera comunità sono assicurate dall'uccisione di una vittima innocente, alla quale è addossata la responsabilità della crisi in atto, allo stesso modo la vita di ciascun vivente sulla terra è considerata un bene reso possibile dal sacrificio di qualche altro essere che rinuncia alla vita. Gli esseri viventi dunque sono legati da un rapporto di esclusione e di rivalità intrinseca e interminabile, dove ciascuno ha bisogno dell'altro per espellerlo: affini e rivali in una competizione che si stende lungo l'intera storia della natura, gli esseri viventi soccombono a un ordine sacrificale imposto dalla necessità.

In questo divenire caotico, in questa impermanenza ciclica, la sola permanenza possibile è quella dell'immortalità dell'anima sostenuta da Pitagora¹⁰ e Platone. Orfici, pitagorici e platonici hanno cercato di costruire

⁹ T. Gomperz, *Griechische Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie*, trad. it., *Pensatori greci: storia della filosofia antica*, di L. Bandini, La Nuova Italia, Firenze 1933, edizione 1950, p. 87.

¹⁰ «Eraclide Pontico riferisce che Pitagora diceva di se stesso che una volta fu Etalide e che si credeva figlio di Hermes e che Hermes gli consentì di scegliersi ciò che volesse, eccetto l'immortalità. Egli chiese di avere, tanto vivo che morto, il ricordo di quanto accadesse. E pertanto in vita ebbe memoria di tutto e, dopo morte, conservò la stessa memoria. Successivamente venne nel corpo di Euforbio e fu ferito da Menelao. Ed Euforbio diceva che una volta era stato Etalide e che da Hermes aveva avuto quel dono e raccontava le

un ordine che si conciliasse con la pietà per tutti i viventi. La resistenza a questo divenire ciclico nasce nel momento in cui si riflette sulla sofferenza, inutile e ingiustificata, alla quale sono sottoposti tutti gli esseri viventi. Se sono innocenti, perché devono soffrire? Se essi non hanno chiesto di venire alla luce, perché nascendo devono contrarre un debito che possono estinguere solo con le più terribili privazioni, con sofferenze di ogni genere e con una fine che, prima di estinguerli, suscita terrore e conduce talvolta persino alla follia? Una soluzione dell'enigma è allora possibile solo se si trascende la mera realtà corporea dell'individuo e si iscrive la sua esistenza in un ciclo di nascite e di morti. Se ogni essere vivente ospitasse un'*anima immortale* che è costretta ad espiare le colpe commesse nelle vite precedenti, allora le sofferenze del singolo animale, nonostante la loro apparente irrazionalità, sarebbero giustificate¹¹. Secondo Erodoto gli Egizi affermarono per primi l'immortalità dell'anima dell'uomo, costretta a emigrare nel corpo degli esseri che nascono via via al perire di quello precedente. «E quando li abbia passati tutti, terrestri, marini e volatili, di nuovo rinasce nel corpo di un uomo; e questo giro per essa si compie in tremila anni. Ci furono dei Greci che seguirono questa dottrina affermandola come loro propria, alcuni in tempi passati, altri di recente». Se è reale la trasmigrazione delle anime, allora esiste una ragione sufficiente per l'esistenza di ciascun animale. Ma non esiste ancora una ragione sufficiente per la colpevolezza che si suppone in tal modo di riconoscere nell'anima la quale, passando da un corpo all'altro, deve espiare. Anche questa colpa, necessaria affinché la metempsirosi sia coerente, è un'eredità della colpevolizzazione di una vittima che deve essere espulsa come colpevole, per riportare la pace e l'ordine nella comunità. Così, se la concezione ciclica ha una matrice di tipo sacrificale, anche la metempsirosi - la teoria della reincarnazione in tutte le versioni religiose e filosofiche che

peregrinazioni della sua anima, in quante piante e in quanti animali era migrata e quante sofferenze aveva sofferte nell'Ade e quali le altre anime soffrivano» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, TEA, Milano 1991, VIII, 1, p. 322).

¹¹ In *Schopenhauer come educatore* Nietzsche osserva che suscita la più profonda indignazione assistere alla sofferenza insensata alla quale sono sottoposti gli animali. «Perciò nacque, e non in un solo luogo della terra, la supposizione che le anime degli uomini colpevoli fossero nascoste in questi corpi animali e che quel dolore senza senso, che al primo sguardo suscita indignazione, acquisti pieno significato alla luce della giustizia eterna, cioè come pena ed espiazione» (F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. Roma 1982, p. 65, cit. in G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, cit., p. 876). La condizione della bestia, destinata a non raggiungere mai una completa consapevolezza in questa vita, appare insopportabilmente dura agli esseri umani solo se si presuppone una relazione di parentela profonda tra gli animali e l'uomo: come insegna la genealogia platonica del *Timeo*, gli animali erano uomini, costretti a imbestiarsi, in senso letterale, in conseguenza dei loro vizi. La dottrina della reincarnazione sembra conciliare perfettamente l'umanità e la disumanità degli animali. Anche Nietzsche, come già Schopenhauer, riconduce la differenza fondamentale tra uomo e animale alla memoria: l'animale è concentrato unicamente sul presente ed è perciò privo di storia (F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura e con nota introduttiva di G. Colli, seconda edizione Adelphi, Milano 1977).

incontriamo nella storia in Occidente¹² non meno che in Oriente - si comprende perfettamente in base all'antropologia vittimaria. La matrice sacrificale è quindi a fondamento sia della visione del divenire senza scopo e della distruzione insensata cui sono sottoposti tutti gli esseri viventi, sia dell'interpretazione razionale di questo stesso divenire, che introduce la reincarnazione come ragione necessaria e sufficiente del ciclo di nascita e morte degli organismi. Il male e il suo rimedio riposano sul medesimo presupposto di una colpa e della sua espiazione mediante la sofferenza e la morte di una vittima. Se nella concezione ciclica del divenire cosmico la vittima sacrificale è lo stesso individuo nella sua identità psicofisica, nella teoria della reincarnazione la vittima è invece l'anima che sta seguendo il percorso di espiazione trasmigrando da un corpo all'altro. Il ciclo di trasmigrazione è di espulsione e di reintegrazione: l'anima è relegata nell'esilio di esistenze inferiori, ma solo per consentirle di ritornare nella sua sede propria e originaria, quella indefettibile anteriore alla caduta.

In occidente la teoria della reincarnazione si incontra per la prima volta presso gli orfici, i quali si astenevano dall'uccisione di animali e dal cibo carneo proprio perché ritenevano che la vita fosse unitaria. Pitagora, come ci trasmette Diogene Laerzio¹³, era solito fare sacrifici incruenti; deponeva sull'altare solo frumento, orzo, focacce, ma non vittime animali. Pitagora non si cibava di carne, perché lo considerava empio. L'opposizione al sacrificio cruento da parte dei pitagorici non è in contraddizione con il fatto che essi sostenessero una teoria generale, quella della trasmigrazione delle

¹² Nell'ebraismo è esistita per migliaia di anni l'idea di reincarnazione (chiamata *gilgul*, termine che nell'etimo ricorda il divenire ciclico) fino al XIX secolo. «Un'anima, scrive il rabbi Moshe Chaim Luzzatto, in *Le vie di Dio*, può reincarnarsi per un certo numero di volte in diversi corpi e in questa maniera può correggere il danno compiuto in precedenti incarnazioni» (Brian L. Weiss, *Through Time into Healing*, 1992, trad. it., *Oltre le porte del tempo*, di P. Lorenzin, Mondadori, Milano 1999, p. 37). Weiss sostiene che alcuni riferimenti alla reincarnazione, presenti originariamente nel nuovo testamento, furono espunti dall'imperatore Costantino nel IV secolo; nel VI secolo il secondo concilio di Costantinopoli avrebbe condannato come eretica la dottrina della reincarnazione. Tuttavia Padri della Chiesa come Origene, Clemente Alessandrino e S. Girolamo accolgono il concetto di reincarnazione, come pure gnostici e catari (*Ivi*, p. 38). Weiss, medico psichiatra, esperto di reincarnazione e di ipnosi regressiva, cerca di dimostrare non solo la realtà della trasmigrazione, ma anche i benefici che derivano dai trattamenti di ipnosi regressiva; infatti la regressione a esistenze passate può guarire le patologie della nostra vita presente. Weiss ha descritto numerosi casi di pazienti trattati con l'ipnosi regressiva (Brian L. Weiss, *Many lives, Many Masters*, 1988, trad. it., *Molte vite, molti maestri*, di M. Monti, Mondadori, Milano 1998) Tra le prove più convincenti della reincarnazione Weiss indica ricordi precisi relativi a circostanze che si spiegano solo con l'ipotesi della reincarnazione. In particolare, sembrano dissolvere ogni dubbio i bambini xenoglossi, in grado di parlare lingue straniere, spesso antiche, alle quali non erano mai stati esposti in questa vita (Brian L. Weiss, *Oltre le porte del tempo*, cit., p. 49).

¹³ *Ibidem*.

anime, che, come abbiamo osservato, obbedisce alla logica sacrificale. La posizione esplicita dei pitagorici in merito al sacrificio cruento e la scelta di non cibarsi di carne esprimono la reazione pietosa allo spettacolo terrificante della distruzione che già avviene nella natura stessa. Secondo la testimonianza di Giamblico Pitagora non proibiva di mangiare carne, ma preferiva astenersene personalmente e raccomandava a tutti di fare altrettanto. «Nella cerchia dei politici prescriveva ai legislatori di astenersi dagli animali: poiché, volendo costoro praticare in sommo grado la giustizia, non dovevano recare offesa a nessuno degli animali a noi affini. Infatti, come avrebbero potuto persuadere gli altri ad agir giustamente quando essi stessi fossero dominati dallo spirito di sopraffazione? Generale è la parentela degli esseri viventi i quali, mediante la comunanza della vita, dei medesimi elementi e della mescolanza da questi risultanti, quasi fraternamente sono legati a noi»¹⁴.

Eraclito concepisce la vita del cosmo come una lotta. Ma il dolore di questa lotta deve essere arginato e contenuto. Pur appartenendo alla sfera del tragico e del sacrificale, il pensiero di Eraclito fa appello alla pietà naturale e promuove una reazione antisacrificale. Infatti contro i sacrifici di sangue Eraclito afferma che il logos divino non ha bisogno di uccisioni, non ha bisogno del sangue di vittime immolate. Gli uomini si ingannano quando pensano di purificarsi macchiandosi del sangue di una vittima, «come uno che entrato nel fango volesse lavarsi con il fango». Ditadi sottolinea sia l'affinità tra il pensiero di Eraclito e di Zarathustra, sia la parentela ancora più forte tra Zarathustra, Pitagora ed Empedocle. Testimonianza di questa parentela è Plutarco, conoscitore del pensiero di Zarathustra. «Empedocle ed Eraclito, scrive Plutarco nel *De sollertia animalium*, ritengono per vero che l'uomo non sia assolutamente libero dall'ingiustizia nel commercio degli animali, dolendosi in più luoghi e rimproverando la natura che, come se fosse necessità e guerra, non abbia nulla di sincero e puro, ma operi con molti e ingiusti accidenti; poiché dicono che la generazione stessa si sia fatta con ingiustizia per congiunzione del mortale con l'immortale, rallegrandosi il generato di strappar contro natura le membra al suo genitore»¹⁵.

Dinanzi al dolore universale che accomuna tutti gli esseri viventi incatenandoli in un processo di creazione e distruzione dominato dalla necessità, il filosofo prova sdegno per il carattere insensato di questa sofferenza. Egli deve dunque trovare un rimedio *razionale* al dolore. La teoria della trasmigrazione delle anime giustifica il dolore degli animali e conferisce un senso alla loro esistenza altrimenti oscura e insopportabilmente faticosa. La rinuncia ai sacrifici scioglie l'uomo dalla complicità con la natura e lo

¹⁴ Giamblico, *Vita pitagorica*, Laterza, Bari 1973, XXIV, 108-109.

¹⁵ G. Ditadi, «Introduzione: l'animale buono da pensare», in G. Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Este (Padova) 1994, p. 21.

redime da una crudeltà che, se fosse praticata, non sarebbe cieca e inconsapevole, ma intenzionale e colpevole. La redenzione dal dolore restituisce significato e valore anche agli esseri apparentemente più insignificanti. Ci si può liberare dal dolore proprio perché il dolore libera dalla colpa. Ma il dolore libera dalla colpa solo se si prende coscienza di un piano universale che trascende la natura stessa e contraddice il piano puramente fenomenico dei cicli di creazione e distruzione. In questo modo etica e metafisica si implicano reciprocamente: l'una non può stare senza l'altra, perché l'una è l'altra.

In Pitagora il divieto di far soffrire e di mangiare gli animali si fonda sulla concezione dell'immortalità dell'anima e della sua trasmigrazione da un corpo all'altro. In Empedocle il dovere di non spargere sangue, perché nessuna carneficina è giustificabile, si fonda su due fatti che la maggioranza ignora: *i*) la metensomatosi, cioè la metamorfosi per cui la realtà è un continuo mescolarsi, disgregarsi e riaggregarsi di elementi; *ii*) la tensione verso l'armonia. L'anima, presente in Pitagora e Platone, non compare in Empedocle, il quale non distingue tra anima e corpo (la materia è già l'anima delle cose). Per Empedocle tutte le cose sono provviste di intelligenza, così che nessun animale potrà mai essere considerato irragionevole in senso assoluto. Empedocle è consapevole del nesso che esiste tra la strage di animali nei mattatoi e il massacro di uomini in guerra. Anche Anassagora considera il *Nous* come elemento comune a tutti gli esseri del cosmo, che derivano dalla sola realtà, eterna e identica a se stessa. "Tutto è in tutto" significa che anche le piante possiedono in qualche misura intelletto e intelligenza. Democrito riprende una tesi di Anassagora quando sostiene che l'uomo è discepolo degli animali nelle arti più importanti: imita il ragno nel tessere e nel rammendare, la rondine nella costruzione della casa, il cigno e l'usignolo nel canto. L'uomo dunque, imitatore degli animali, non gode di una posizione privilegiata nel cosmo, perché in certe abilità, avverte Anassagora, è inferiore agli animali.

In Platone tutti i viventi hanno un'anima e la loro esistenza materiale è espressione di una punizione o di un premio dell'anima che abita il loro corpo. L'anima è unita al midollo, principio dello sperma che semina a sua volta, attraverso l'organo genitale maschile, animali invisibili e informi nella matrice, somigliante a sua volta a un animale¹⁶. Uomini e animali vengono alla luce con il loro peso di colpe da espiare attraverso il dolore che li attende in ogni momento della loro esistenza. Ma per liberarsi dal dolore devono purificarsi dalle loro colpe, che sono la causa della sofferenza. Quando ogni colpa sarà espiata, cesserà anche ogni dolore della nascita, della vita e della

¹⁶ Platone, *Timeo*, XLIV, 91-92, in Platone, *Opere complete*, vol. VI, trad. it. di C. Giarratano, Laterza, Bari 1974.

morte. In questo modo ogni aspetto concreto della vita materiale – essere maschio o femmina, appartenere a una specie animale piuttosto che a un'altra - trova una spiegazione precisa in relazione alle colpe commesse nelle esistenze precedenti. Gli esseri sono tutti legati intimamente tra loro, le differenze sono quindi solo *morali*: gli animali inferiori sono uomini che, per l'incapacità di fare buon uso delle loro risorse, sono decaduti nella condizione in cui si trovano. Nel *Timeo* Platone traccia una vera e propria genealogia dall'uomo agli animali. Se gli uomini non si fossero allontanati dalla loro natura e non avessero contratto colpe, le donne e gli animali di ogni specie non esisterebbero affatto. La genealogia del *Timeo* è opposta allo schema evolucionistico darwiniano: non l'uomo deriva dagli animali per evoluzione, ma le donne e gli animali si sono formati in seguito alla degenerazione degli uomini, in corrispondenza di qualche difetto particolare. In una fase remota della storia dell'umanità gli uomini, privi di connotazione sul piano sessuale, potevano riprodursi senza il coito. Ma, da un certo tempo in poi, «tutti quelli che, nati uomini, sono stati codardi e sono vissuti nell'ingiustizia, secondo ragione probabile si mutarono in donne nella seconda generazione»¹⁷. Fu a questo punto che gli dei crearono l'amore del coito, formando nell'uomo e nella donna i rispettivi organi sessuali, destinati al coito e alla riproduzione. Se le donne sono nate da uomini malvagi, la specie degli uccelli è apparsa in seguito alla trasformazione di uomini leggeri che «parlano delle cose celesti, ma nella loro semplicità credono che queste mediante la vista si possano dimostrare nel modo più sicuro»¹⁸. Gli animali terrestri, con quattro o molti piedi, sono nati dagli uomini ai quali è totalmente estranea la filosofia, giacché non fanno alcun uso del cervello e si lasciano guidare esclusivamente dalla parte dell'anima che è nel petto. Qui Platone rappresenta il movimento inverso all'ominizzazione e alla conquista della stazione eretta da parte dei primi ominidi: gli uomini diventano bruti abbandonando la stazione eretta, adatta per contemplare la natura del cielo e per pensare, curvando infine verso terra le membra anteriori e la testa, finché i più stolti di tutti sono proprio gli animali senza piedi, i rettili striscianti. La quarta specie di animali, quelli acquatici, risulta dalla trasformazione che gli dei fecero degli uomini più stolti e ignoranti di tutti, quelli la cui anima è contaminata da ogni colpa.

In Aristotele non c'è traccia dell'ordinamento etico al quale è soggetta la natura secondo Platone. La filosofia in Aristotele si fa sistema che si sforza di aderire al reale nella sua oggettività concreta. Nel *De anima* Aristotele affronta il tema del vivente. Vivente è tutto ciò che ha un'anima, ma "anima" si dice in tre accezioni: vegetativa, sensitiva, intellettiva. La terza presuppone la seconda e la seconda è impossibile senza la prima. Nel primo libro del *De anima* Aristotele riferisce le teorie sull'anima dei pensatori che l'hanno

¹⁷ Platone, *Timeo*, 90e, cit., p. 452.

¹⁸ Platone, *Timeo*, 91e, op. cit., p. 453.

preceduto. L'anima è il principio degli esseri viventi: tutti i pensatori hanno definito l'anima mediante tre caratteri: movimento, sensazione, incorporeità. Aristotele definisce l'anima come "entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza". L'anima è sostanza nel senso di forma, cioè di atto. Il rapporto tra corpo e anima è lo stesso che tra potenza e atto. "Se l'occhio fosse un animale, anima sua sarebbe la vista, perché è questa la sostanza dell'occhio, sostanza nel senso di forma". Come l'occhio è pupilla e vista, così l'animale è corpo e anima. Per animale si intende anche la pianta, che è un corpo munito di organi. Le piante hanno organi più semplici, ma in stretta analogia con gli organi degli animali: "le radici sono l'analogo della bocca, giacché entrambe traggono il nutrimento"¹⁹. Il vivente dunque si definisce in base all'anima. Ma anima si dice in tre accezioni distinte, a seconda delle tre facoltà - vegetativa, sensitiva, intellettiva. La ricerca di Aristotele, fin nella terminologia usata, si muove in un'ambiguità fondamentale: da una parte egli propone la tripartizione della stessa anima comune, come se fossero tre piani dello stesso edificio; dall'altra sembra suggerire tre anime separate. Se consideriamo gli organismi viventi, vediamo che l'anima vegetativa è il presupposto delle altre due, mentre quella vegetativa e sensitiva sono la condizione della terza, quella intellettiva. L'anima in senso proprio è dunque quella vegetativa, giacché esercita le funzioni minime che ci consentono di distinguere tra animato e inanimato. Ma la sensitiva e l'intellettiva non sono funzioni accessorie della vegetativa, poiché identificano capacità e caratteristiche del tutto nuove rispetto al vegetale. All'anima vegetativa, che appartiene a tutti i viventi, competono le operazioni di generare e assumere il nutrimento. L'operazione più naturale dei viventi è duplice: mantenersi in vita e riprodursi. Lo scopo è di partecipare dell'eterno e del divino nei limiti consentiti dalla natura di ciascuno. Rispetto al fine sommo, che rappresenta la ragione per cui fanno quel che fanno naturalmente, tutti i viventi sono uguali: "Siccome il vivente non è in grado di partecipare dello eterno e del divino in modo continuo, perché nessun essere corruttibile può permanere lo stesso e unico numericamente, perciò ciascuno ne partecipa nel modo che può, uno più, l'altro meno, e permane non lui ma un altro come lui, uno con lui non per il numero, ma per la specie"²⁰. L'anima sensitiva possiede due elementi sconosciuti al vegetale, la sensazione e il movimento, strettamente connessi; infatti l'animale si muove proprio per fuggire il dolore (minaccia, pericolo, causa di sofferenza, ecc.) e cercare il piacere (fonte di soddisfazione, cibo, riparo, ecc.). Il tatto rispetto agli altri organi di senso è come il genere rispetto alle diverse specie. Tolto il tatto, è tolto anche l'animale. Ciascun senso giudica prevalentemente i propri oggetti, ma può anche giudicare più qualità differenti. Aristotele distingue tra sensibili propri (colore, suono, ecc.) e

¹⁹ Aristotele, *De anima*, in Aristotele, *Opere*, vol. IV, Laterza, Bari 1973, 412a-413a, pp. 126-129.

²⁰ Aristotele, *De anima*, cit., 415b, pp. 136-137.

comuni (movimento, quiete, numero, figura, grandezza); i secondi infatti sono comuni a tutti²¹. Qual è il sensorio del tatto? Il corpo stesso è l'intermediario aderente alla facoltà tattile, che poi si è specializzato nelle varie parti con la conseguente formazione dei sensori particolari. Ciascun sensorio conserva una funzione tattile e in più acquista una facoltà specifica. Secondo Aristotele il tatto nell'uomo è il senso più perspicuo: "rispetto agli altri sensi l'uomo rimane indietro a molti animali, ma il tatto lo possiede incomparabilmente più perspicuo degli altri. Per questo è anche il più intelligente degli animali. Ne è prova che tra gli uomini, proprio grazie all'organo di questo senso, e a nessun altro, ci sono ben dotati e mal dotati: quelli dalla carne dura sono mal dotati d'intelligenza, quelli dalla carne molle, ben dotati"²². Quanto all'anima intellettiva, Aristotele suggerisce che "il pensare e il comprendere siano una sorta di sentire (infatti in entrambi i casi l'anima giudica e conosce una qualche realtà)"²³. Se la sensazione, che non può sbagliare, si trova in tutti gli esseri animati, solo l'uomo possiede la ragione, che tuttavia può errare. L'immaginazione dipende dalla sensazione; essa si trova in alcuni animali, ma nessuna bestia possiede la ragione. Il pensare è diverso dal sentire, ma concettualmente analogo. Come nella sensazione abbiamo un sensorio, un sensibile e una sensazione, così nel caso del pensiero avremo un intelletto, un intelligibile e un'intellezione. Se il pensare è una sorta di patire, come si può definire lo stesso intelletto semplice e impassivo? L'intelletto è in potenza gli intelligibili. "C'è pertanto, spiega Aristotele, un intelletto analogo alla materia perché diventa tutte le cose e un altro analogo alla causa agente perché le produce tutte, al pari di una qualità definita, come la luce, che in certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato, immisto e impassivo, per sua essenza atto"²⁴. Questo intelletto in atto, che non può mai essere in potenza, è separato nel senso che non subisce i processi di trasformazione della materia sensibile, è immune da qualsivoglia alterazione o mutamento, che Aristotele intende come passaggio dalla potenza all'atto. Ciò spiega perché tale intelletto sia "immortale ed eterno". L'uomo è il solo depositario dell'intelletto attivo, l'immutabile causa efficiente di ogni intellezione, la condizione di ogni attività di pensiero dell'intelletto passivo.

Tutti gli animali trovano posto nell'ordine gerarchico che così è istituito. In Aristotele la gerarchia non è messa in discussione. Padrone e schiavo, uomo e animale, maschio e femmina si trovano in rapporto reciproco secondo un ordine che è tutto quello che deve essere. Nel *De generatione*

²¹ *Ivi*, 418a, p. 144. In realtà i sensibili comuni sono comuni a molti, ma non a tutti. Aristotele precisa che il movimento è percepito dal tatto e dalla vista.

²² *Ivi*, 421a, p. 152.

²³ *Ivi*, 427a, p. 168.

²⁴ *Ivi*, 430a, p.176.

animalium Aristotele giustifica la superiorità del maschio sulla femmina assimilando il primo alla forma e la seconda alla materia. Non c'è nulla in natura che meriti biasimo perché la natura non fa mai nulla di imperfetto o di inutile. Caccia e guerra non sono condannati; la caccia è anzi considerata come un esercizio preliminare alla guerra, dove il successo è assicurato solo se la scienza di uccidere è stata perfezionata. I due massacri, di uomini e di animali, sono ben collegati. A Roma, erede dello spirito sacrificale dei Greci, i templi erano dei veri e propri mattatoi: «la pratica del tempio-mattatoio si converte in una visione del mondo che trasforma la storia in mattatoio»²⁵.

Teofrasto fornisce un contributo di rilievo alla conoscenza degli animali e delle piante (*De causis plantarum, Historia plantarum*). Anche Teofrasto contesta i sacrifici cruenti, che sarebbero sorti in un secondo tempo, in sostituzione delle originarie offerte di vegetali. Essendo benefici, gli dei non amano il sangue, perciò non è lecito sacrificare gli animali. Teofrasto è un esempio della contraddizione in cui si muove la riflessione filosofica: sullo sfondo di una concezione sacrificale, il filosofo condanna il sacrificio cruento. Infatti, come già Democrito, Teofrasto afferma che è giusto uccidere gli animali cattivi e perciò nocivi, come è giusto agire duramente anche nei confronti degli individui umani.

Gli Stoici concepivano la differenza tra uomo e animale come sostanziale. Nonostante le analogie tra piante, animali e uomini, l'uomo è il solo depositario di una ragione che lo governa. Nessun animale è capace del ragionamento più elementare, mentre nell'uomo la capacità logica permette di cogliere i nessi causali e di elaborare concezioni unitarie dell'intera realtà. In contrasto con la concezione che dall'unità sostanziale di tutti i viventi ricava come conseguenza necessaria il dovere della giustizia universale (Pitagora, Empedocle), gli Stoici, in accordo con Aristotele, negano qualsiasi possibilità di estendere il diritto e la giustizia agli animali. La giustizia è una virtù eminentemente politica e presuppone l'esistenza di una comunità di individui razionali, ma nessun animale fa parte di una comunità in questo senso. Per questo tra l'uomo e gli animali non può esserci alcun rapporto giuridico. Porfirio riporta la posizione di Crisippo, il quale sostiene che gli animali esistono esclusivamente in funzione dell'uomo: «I cavalli per fare la guerra, i cani per fare la guardia per noi, le pantere, gli orsi, i leoni per farci esercitare il coraggio. Quanto al maiale, non fu generato che per essere ucciso, e la divinità mischiò al corpo la sua anima come sale, studiandosi di offrirci un'ottima vivanda. Perché noi avessimo abbastanza di brodi e contorni ci ha

²⁵ G. Ditadi, *Introduzione: l'animale buono da pensare*, cit., p. 40.

foggiato ostriche di vario genere e conchiglie di porpora e vari generi di alati»²⁶.

Enesidemo di Cnosso, di cui sappiamo pochissimo²⁷, assume una posizione diametralmente opposta a quella di aristotelici e stoici. Nella sua difesa degli animali, Enesidemo anticipa la posizione di Hume, il quale concepisce il rapporto tra uomo e animale in perfetta continuità. Gli stoici distinguevano tra *logos prophorikòs* e *logos endiàthetos*. Enesidemo sostiene che gli animali possiedono certamente il secondo. La sensibilità, la rappresentazione e l'intelligenza degli animali dipendono naturalmente dalla struttura corporea di ciascuna specie. Il cane, secondo Enesidemo, possiede la virtù della giustizia, coraggio e intelligenza. Il cane è addirittura capace di usare il quinto sillogismo indimostrabile. Infatti, arrivato a un trivio, dopo aver fiutato le due vie per le quali non è passato l'animale inseguito, il cane non fiuta la terza, ma si lancia senza esitare in quella direzione. Questo comportamento si spiega solo con l'ipotesi che il cane faccia questo ragionamento sillogistico: "l'animale è passato per *A* o per *B* o per *C*; ma non è passato né per *A*, né per *B*, dunque è passato per *C*". Ma secondo Enesidemo ci sono sufficienti motivi per attribuire agli animali anche il *logos prophorikòs*. Come si può escludere che gli animali comunichino tra loro con un vero e proprio linguaggio, solo perché noi non lo comprendiamo? «Difatti, sostiene Enesidemo, anche quando ascoltiamo la voce dei barbari non riusciamo a capirla, ma ci sembra che sia uniforme. E così pure udiamo i cani emettere una voce, quando vogliono respingere qualcuno, un'altra quando latrano, un'altra quando vengono percossi e un'altra, ancora differente, quando fanno le feste. Insomma, se si facesse attenzione, si scoprirebbe una grande varietà di voci di quest'animale e negli altri a seconda delle differenti circostanze»²⁸.

Troviamo in Epicuro un'esplicita raccomandazione di frugalità che contrasta con la fama di edonista del filosofo del Giardino. Secondo Porfirio Epicuro era vegetariano. Epicuro e Lucrezio respingono ogni visione antropocentrica: il mondo non esiste per gli uomini. L'uomo ha in comune con gli animali la sensazione, dalla quale deriva interamente la ragione. Per quanto riguarda la critica dell'antropocentrismo, Celso merita una particolare attenzione. Nel suo *Alethès Lògos*, libro scritto tra il 178 e il 180 d.C., Celso sostiene che, anche se gli animali sono privi di parola, ciò non significa che Dio abbia creato tutti i viventi a vantaggio esclusivo dell'uomo. La debolezza

²⁶ Porfirio, *Perì Apokhês Empsykhon*, III, 20, cit. in G. Ditadi, *Introduzione: l'animale buono da pensare*, cit., p. 50.

²⁷ Vissuto forse nel primo secolo a.C. Insegnò ad Alessandria e scrisse un'opera dal titolo *Discorsi pirroniani* in otto libri, perduta.

²⁸ Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 74-76, Laterza, Bari 1926.

della visione antropocentrica appare immediatamente non appena si consideri che qualsiasi specie animale potrebbe farla propria rispetto alle altre specie del pianeta. Scrive Celso: «Se all'apparenza gli uomini sono superiori agli animali sprovvisti di parola, per la circostanza che essi hanno costruito città, dispongono di un regime politico, di magistrature, di poteri, questo non prova proprio niente [...]. A guardare dall'alto del cielo verso la terra, sotto quale aspetto le nostre attività sembrano differenziarsi da quelle delle formiche e delle api? [...] Non per l'uomo dunque l'universo è stato creato, ed egualmente nemmeno per il leone, o per l'aquila, o per il delfino, ma perché questo cosmo si realizzasse come opera totalmente divina e assolutamente perfetta»²⁹. Celso è un neoplatonico, che difende una religione universale del vivente ripresa dalla tradizione greca.

Il neoplatonismo, soprattutto con l'opera di Plutarco e Porfirio, riafferma la necessità di praticare la giustizia nei confronti di ogni vivente. Contro Stoici e Peripatetici Plutarco sostiene che gli animali non possiedono solo la sensazione, ma anche l'intelletto; essi inoltre sono capaci di amore per la prole e di solidarietà cooperativa con i membri della stessa specie. La debolezza degli animali aggrava l'ingiustizia che gli uomini commettono nei loro confronti. Come mostrano le argomentazioni degli Stoici, l'affermazione della superiorità dell'uomo nei confronti dell'animale è raccomandata unicamente in ragione della necessità di sfruttare gli animali per consentire alla civiltà di sopravvivere. Plutarco contesta la legittimità di questa preoccupazione e sottolinea l'esigenza di una civiltà più elevata e rispettosa della dignità di tutti i viventi. Il massacro degli animali si deve unicamente allo sfruttamento che l'uomo crede di dover esercitare per la propria sopravvivenza. Plutarco contesta l'alimentazione carnea, che ritiene ingiusta e innaturale; infatti l'uomo sente come ripugnante la carne e per cibarsene deve attenuare e mascherare l'odore del sangue con aromi vegetali. Cibarsi di carne significa esporsi a malattie e predisporre il temperamento all'aggressività. L'uccisione degli animali ha preparato il terreno allo sterminio degli esseri umani. Anche Plutarco coglie il nesso tra caccia e guerra. Nessuna pratica della virtù è possibile all'uomo che si ciba di carne, giacché è sempre possibile che la dottrina della trasmigrazione sia vera.

Porfirio di Tiro è l'autore di una delle opere più importanti in difesa degli animali, il *De abstinentia carnibus* (*Perì apokhês empsykhon*), scritto tra il 268 e il 271. Sulla base di premesse neopitagoriche e neoplatoniche Porfirio sostiene la necessità del vegetarianesimo, della giustizia e della pace tra tutti gli esseri viventi. Riprendendo Plotino, Porfirio avverte che tutti i viventi sono essenze intellettuali prigioniere della materia sensibile a causa della difficoltà che abbiamo a restare uniti all'intelligibile. L'esortazione a

²⁹ Celso, *Alethès Lògos*, IV, 81, citato in G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, cit., pp. 59-60.

evitare l'alimentazione carnea come abominio e la condanna di ogni uccisione di esseri viventi come un vero e proprio assassinio sono in contrasto con l'ordine politico e sociale fondato sul sacrificio e sull'uccisione di vittime come soluzione del problema della violenza. Caccia e guerra sono profondamente simili e la prima è preparatoria della seconda. Porfirio argomenta innanzitutto che gli animali partecipano al *lògos*, hanno la capacità di discorso e le loro facoltà sono sufficienti per giustificare la necessità di praticare la giustizia nei loro confronti. Inoltre la conformazione fisica degli animali è profondamente simile a quella dell'uomo. Gli animali possiedono un'anima razionale e sono "ragionevoli per natura". Uomini e animali sono parte dello stesso ordine, i cui soggetti hanno diritto alla giustizia. Gli animali sono addirittura riconosciuti superiori agli uomini in certe abilità e virtù. In Egitto gli animali sono oggetto di particolare venerazione. Per indicare la connessione del divino con ogni essere vivente, gli Egiziani «raffigurarono le divinità antropomorfe fino al collo con testa invece o di uccello o leonina o di qualche altro animale o, al contrario, con volto umano e con parti di altri animali»³⁰. Dio è presente in ogni cosa e gli animali sono uniti per il volere degli dei. I sacerdoti egiziani associarono il falco ad Elio, spiega Porfirio, perché «si accorsero che vive molti anni, che, dopo la morte, ha capacità divinatorie, che, sciolto dal corpo è assai razionale e capace di presagire il futuro, e che termina le statue e muove i templi»³¹. I sacerdoti egiziani investigarono su tutti gli animali, scoprendone il carattere divino: «Superata poi l'ignoranza comune a tutti gli uomini, nella quale in un primo momento ognuno si imbatte, ritennero degno di venerazione ciò che la gente non tiene in alcun conto»³².

Nel dialogo di Filone alessandrino *Alexander vel De ratione quam habere etiam bruta animalia (De animalibus)* è affrontata la duplice questione del posto occupato dagli animali nella scala degli esseri e della loro relazione con gli uomini. Il rapporto tra uomo e animale è sia di opposizione che di somiglianza. Anche se si ammette una differenza irriducibile tra animale razionale e irrazionale, rimane pur sempre la necessità di affermare il rapporto tra uomo e animale sulla base di un elemento comune: in che cosa consiste questo elemento condiviso? Filone difende contro Alessandro il punto di vista antropocentrico secondo il quale ogni cosa, compresi gli animali, sono stati fatti per l'uomo. La classificazione di tutti gli esseri è dicotomica: onta (somata-asomata); somata (psychén echonta-apsycha); psychén echonta (loghikà-àloga); loghikà (thnetà-theia); thnetà (arren-thely)³³.

³⁰ Porfirio, *De abstinencia*, in G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, cit., p. 387.

³¹ *Ivi*, p. 387.

³² *Ivi*, p. 388.

³³ Gli enti si dividono corporei e incorporei; i corporei in animati e inanimati; gli animati in razionali e irrazionali; i razionali in mortali e divini; i mortali in maschio e femmina.

L'uomo condivide con tutti i viventi l'anima, ma possiede qualcosa in più rispetto agli animali, la ragione, che decreta la sua superiorità. Filone richiama la tripartizione dell'anima umana data da Platone: *loghistikòn*, *thumoeidés* ed *epithumetikòn*, ma spesso cita anche la distinzione stoica tra la parte razionale e quella irrazionale dell'uomo e, al pari degli stoici, attribuisce all'anima otto componenti: la parte razionale dominante, i cinque sensi, gli organi del linguaggio e della riproduzione. Filone si chiede dove abbia sede la parte razionale. In alcuni casi segue gli stoici che la collocano nel cuore, ma più spesso opta per la testa, seguendo Platone³⁴. Nella sua interpretazione della creazione dell'uomo a immagine di Dio (Gn I, 27; II, 7) Filone presenta l'intelligenza umana come una facoltà istituita seguendo il modello dell'intelligenza divina (*Nous*). Oltre alle virtù del corpo, in cui l'uomo molto spesso è inferiore agli animali, Filone indica le virtù dell'anima (ai *peri psychén aretai*), le virtù cardinali, che dipendono dalla scienza o conoscenza in senso epistemico, che gli animali non possiedono affatto. Benché si trovino presso gli animali prove di coraggio o di giustizia, non si possono tuttavia considerare veri e propri beni dell'anima, perché essi in quanto virtù cardinali appartengono solo all'uomo. Nel corso del trattato Filone nega agli animali il possesso della ragione con l'argomento che la loro capacità di comprensione è naturale o istintiva, ma non intelligente. L'uomo è il solo essere sulla terra che sia cosciente della propria fine, è il solo mortale capace di ragionare autonomamente, di sua iniziativa. Nel dialogo *De animalibus* Alessandro sostiene che intelligenza e virtù si devono riconoscere anche agli animali; l'uomo dunque non ha il monopolio della ragione. Alessandro cerca di mostrare che gli animali presentano molti casi di *logos prophorikòs*, la ragione che si esprime e si manifesta attraverso i suoni (ad esempio gli uccelli parlanti); non solo, gli animali possiedono anche il *logos endiàthetos*, la ragione interiore o pensiero (ad esempio i ragni, le api, ecc.). Secondo Alessandro gli animali si distinguono per la loro virtù: colpisce la loro castità se messa a confronto con la sfrenatezza dei costumi degli uomini. Perciò animali e uomini hanno ereditato la facoltà della ragione e si deve credere che gli uni e gli altri possiedono virtù e vizio. La superiorità degli animali appare indiscussa se si riflette sul fatto che gli animali superano l'uomo in saggezza nelle cose decisive. Infatti gli animali hanno trasmesso all'uomo tutto il sapere tecnico di cui egli dispone: architettura, medicina, musica, arte della tessitura. La tesi di Alessandro è respinta per intero da Filone, il quale nega che gli animali possano avere intelligenza e scienza, perché la facoltà di ragionare presuppone la capacità di estendersi a una molteplicità di concetti astratti, i quali si presentano quando l'intelligenza si porta verso Dio, l'universo, le leggi, i costumi, lo stato e tutto ciò di cui gli animali non hanno

³⁴ A. Terian, «Introduction», Filone alessandrino, *Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia (De animalibus)*, e versione armeniaca, introduction, traduction et notes par Abraham Terian, Éditions du cerf, Paris 1988, pp. 50-54.

la benché minima nozione³⁵. È assurdo, precisa Filone, che gli animali addestrati imparino certi comportamenti attraverso il ragionamento, giacché sono indotti a fare quel che fanno dalla fame. Quanto alle opere delle formiche e delle api Filone insiste che non si devono intendere compiute grazie alla *promethéia* (preconoscenza, previsione), ma bisogna attribuirle alla natura che dirige ogni cosa. Essi dunque possiedono un intelletto, ma questo coincide con l'intelletto che governa la natura intera. Gli animali non possiedono né una ragione autonoma, né una capacità di riflessione autocosciente. Anche se molti loro comportamenti assomigliano a quelli dell'uomo, la differenza essenziale sta nel fatto che essi fanno le cose senza pensare, per la forza che deriva dalla loro costituzione naturale (*sine intellectu peragi primae naturae impulsu*)³⁶. Inoltre, se si considera la parola proferita, si deve considerare che gli uccelli che emettono una grande varietà di suoni non sono tuttavia in grado di produrre una voce articolata. L'analogia con gli strumenti musicali aiuta a comprendere che, anche se i suoni degli animali sono simili alla voce umana, mancano tuttavia di chiarezza e di significato distinto. Il *De animalibus* di Filone alessandrino contiene le due tesi contrapposte che hanno dominato la letteratura sull'argomento prima e dopo: la tesi che riconosce il possesso della ragione e della virtù sia all'uomo che agli animali sostiene di fatto la superiorità dell'animale rispetto all'uomo sul piano intellettuale e morale, mentre la tesi che fa della ragione e del libero arbitrio proprietà esclusive dell'uomo si sforza di giustificare quella superiorità dell'uomo sugli animali che egli può *dimostrare* nei fatti attraverso il dominio su tutti i viventi. Ora, la fallacia di questa teoria è proprio in questa confusione tra superiorità e dominio; infatti qualsiasi evento o mostro potrebbe esercitare un dominio schiacciante sull'intera umanità, ma ciò non sarebbe la dimostrazione della superiorità di questa entità.

La posizione dei Padri della Chiesa riproduce la concezione biblica e paolina: l'uomo ha il potere su tutti gli animali, giudica ogni altro essere vivente, ma non è giudicato da nessuno. Agostino d'Ippona nega agli animali la ragione, nel rispetto di una gerarchia indiscutibile, che vede l'uomo al vertice. Gli animali vivono in uno stato di soggezione; essi sono commestibili e mettere in discussione la legittimità del mangiare carne può essere espressione dell'influenza diabolica³⁷. Scoto Eriugena è il primo filosofo che

³⁵ Filone alessandrino, *Alexander*, cit., p.187.

³⁶ *Ivi*, p. 196.

³⁷ «Lo spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti menzogneri e a dottrine diaboliche, sedotti dall'ipocrisia di impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza. Costoro vieteranno il matrimonio, imporranno di astenersi da alcuni cibi che Dio ha creato per essere mangiati con rendimento di grazie dai fedeli e da quanti conoscono la verità. Infatti tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie, perché esso viene

sfida l'autorità dei Padri della Chiesa. Filosofo neoplatonico del IX secolo, l'Eriugena mostra l'unità dell'uomo e degli animali. Razionale e irrazionale, obietta l'Eriugena, sono differenze specifiche all'interno dello stesso genere; non c'è alcuna ragione di credere che solo l'anima dell'uomo sia immortale: «Se dunque unico è il genere di tutte le realtà costituite di anima e di corpo, genere che si definisce animale, perché in esso sussistono nella loro sostanza tutte le manifestazioni dell'animalità (infatti l'uomo, il bue, il cavallo, nel genere costituiscono un'unità, e un'unità sostanziale): per quale ragione allora periranno tutte le specie all'interno del genere, mentre una sola è destinata a permanere, quella riservata all'uomo?»³⁸. L'anima è in tutti gli animali ed è immortale per tutti. Secondo l'Eriugena i padri non hanno esteso l'anima agli animali nel timore che gli uomini si dedicassero a desideri animaleschi. I Padri tuttavia avrebbero insegnato agli iniziati l'immortalità di tutte le anime. Lo scopo del creato è il ritorno di tutti gli esseri nella natura che né crea né è stata creata, cioè Dio. Come l'uomo è una nozione dell'intelletto divino, così gli animali sono una nozione dell'intelletto umano, giacché all'uomo è stata concessa una *notio* di tutti gli esseri creati come suoi pari oppure come suoi sottomessi. Razionalità e irrazionalità sono le categorie contrapposte con cui l'uomo nomina gli altri esseri viventi a seconda della relazione che instaura con questi. L'altro, indipendentemente dall'aspetto e dalla voce, può essere di volta in volta animale o uomo, secondo il potere di nominare che Dio ha conferito ad Adamo.

Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae* sostiene che gli animali sono creature destinate ad essere strumenti delle creature intellettuali. Se la Scrittura proibisce la crudeltà nei confronti degli animali non è per un *dovere* di rispetto della vita degli animali; infatti l'uccisione di un animale non reca offesa a Dio, perché l'animale è per l'uomo; allo stesso modo l'uccisione di un essere umano rappresenta un'offesa a Dio, mentre l'uccisione di uno schiavo è un'offesa per il suo padrone. La difesa della gerarchia sociale implica la giustificazione della superiorità dell'uomo nei confronti degli animali. I catari contestavano l'uccisione degli animali come contraria all'insegnamento evangelico; insegnavano la pietà nei confronti di ogni vita e, a differenza di Tommaso d'Aquino, respingevano l'ordine feudale fondato sulla tripartizione in *oratores*, *bellatores*, *laboratores*. Ditadi scrive che «il motivo dell'accanimento nei confronti dei catari – contro i quali furono organizzate più crociate – sta essenzialmente nel fatto che, insieme ad altri

santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera» (Paolo di Tarso, *Prima lettera a Timoteo*, 4, 1-5, trad. it., *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984).

³⁸ Scoto Eriugena, *Periphyseon*, III, 39, col. 737-738, Ditadi, *I filosofi e gli animali*, cit., p. 81.

movimenti religiosi cristiani, costituivano una seria minaccia all'ordine feudale»³⁹.

La tesi cartesiana dell'animale macchina è molto nota. In modo ancora più radicale dei tomisti Cartesio nega ogni possibilità di riconoscere agli animali il possesso di un'anima. Contro ogni evidenza, Cartesio nega che gli animali abbiano una qualche coscienza o pensiero. Gli animali sono automi, essi sono inconsapevoli di ogni attività che svolgono, persino della sensazione. A differenza di Giordano Bruno, Cartesio non distingue tra macchine e organismi. Gli animali quindi non parlano, perché i loro suoni sono movimenti naturali, sono macchine interessanti, a volte capaci di prestazioni superiori alle nostre ma nulla più. L'anima è proprietà esclusiva dell'uomo: solo l'uomo, accanto alla *res extensa*, possiede la *res cogitans*. Per Thomas Hobbes l'uomo si differenzia dagli animali per il linguaggio e la costruzione dei significati, ma gli animali non sono corpi meccanici privi di intelligenza; infatti essi riescono a sommare e ad associare le esperienze e riescono, entro certi limiti, a prevedere i loro comportamenti. Ma gli animali soffrono? Nicolas Malebranche nega agli animali ogni capacità di sensazione, solo perché la loro sofferenza sarebbe incomprendibile dal punto di vista teologico: «Sotto un Dio infinitamente giusto e onnipotente, una creatura innocente soffrirebbe dolore, il che è la pena e la punizione di qualche peccato». Ma Dio è infinitamente giusto e onnipotente, quindi le bestie, essendo prive di intelligenza e volontà, non possono soffrire, altrimenti la loro sofferenza sarebbe senza ragione. Se gli animali provassero piacere e dolore, sarebbero soggetti a un'infinità di sciagure senza meritarsele, giacché gli animali non possono peccare.

Pierre Bayle, nel suo *Dictionnaire historique et critique*, reagisce energicamente alla tesi cartesiana, osservando che le anime delle bestie hanno lo stesso destino – di mortalità o di immortalità - dell'anima umana. Egli non nasconde le tremende difficoltà alle quali si va incontro nei due casi. Se le anime sono tutte mortali, si distruggono i fondamenti della religione. Se, invece, per conservare all'anima dell'uomo il privilegio dell'immortalità, si estende l'immortalità anche agli animali, dove metteremo tutte le anime immortali, che sono di numero infinito, come mostra la quantità sterminata di esseri viventi che circola sulla terra? Le anime trasmigreranno da un corpo all'altro oppure ci saranno anche per esse un paradiso e un inferno?⁴⁰

L'Illuminismo nei suoi principali esponenti riconosce agli animali il possesso di coscienza, intelligenza e linguaggio adeguati alle loro condizioni fisiche e ambientali. Respingendo in blocco il dualismo cartesiano, François-

³⁹ G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, cit., p. 85.

⁴⁰ *Ivi*, p. 139.

Marie Arouet, detto Voltaire, attribuisce alla materia la facoltà del pensiero, nega l'esistenza di idee innate, mettendo sullo stesso piano l'anima dell'uomo e quella degli animali: l'anima è materiale e mortale per tutti gli esseri viventi. Voltaire sostiene l'esistenza di un Dio che regola il mondo con leggi uniformi, universali ed eterne. Paul-Henry Thiry D'Holbach nega decisamente che esista una linea di demarcazione tra l'uomo e gli altri animali. L'anima come sostanza semplice può rappresentare il fondamento della pretesa differenza dell'uomo rispetto a tutti i viventi? D'Holbach lo nega, perché se esistesse questa sostanza semplice gli individui della specie umana dovrebbero possedere uguali facoltà intellettuali, mentre vediamo che «gli uomini sono diversi per le qualità dell'ingegno non meno che per i lineamenti del viso»⁴¹. Tutto ciò che l'uomo è capace di fare e la sua differenza rispetto agli animali sono dovute alla peculiare organizzazione e all'esercizio, all'educazione e alla cultura⁴². L'uomo che non ha ricevuto alcuna formazione è inferiore agli animali proprio in quella ragione che egli vanta come contrassegno della sua superiorità su tutti i viventi. Gli uomini danno spesso prova di una sragionevolezza che è del tutto sconosciuta agli animali, eppure la vanità dell'uomo lo persuade di essere al centro dell'universo. Dopo essersi creato un mondo e un Dio a proprio vantaggio, non si vergogna di cadere nell'ateismo negando agli animali la facoltà di sentire. Pur di dimostrare che la natura è fatta per lui, l'uomo si è spinto persino alla follia di considerare gli animali semplici automi. Quanto alla pretesa dell'uomo che gli animali siano stati fatti per lui, D'Holbach riprende l'obiezione di Celso e addita la contraddizione tra la presunta posizione di privilegio dell'uomo e la sua posizione di animale che spesso è preda di attacchi da parte di individui di altre specie⁴³.

Julien Offroy La Mettrie legge Cartesio interpretandone il dualismo come uno stratagemma per riabilitare il mondo fisico contro la teologia tradizionale. Ricercato in tutta Europa per aver scritto *L'histoire naturelle de l'âme*, condannata alle fiamme dal Parlamento di Parigi, La Mettrie riprende la tesi cartesiana degli animali come macchine per estenderla all'uomo: anche l'uomo è una macchina e questo non rappresenta difficoltà alcuna, giacché la

⁴¹ Paul-Henry Thiry D'Holbach, *Le bon sens*, cit. in G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, cit., II volume, p. 745.

⁴² «L'uomo senza cultura, senza esperienza, senza ragione, non è forse più spregevole e degno di odio degli insetti più futili o delle bestie più feroci? C'è nella natura un essere più detestabile che un Tiberio, un Nerone, un Caligola?» (Paul-Henry Thiry D'Holbach, *Le bon sens*, cit., p. 746).

⁴³ «Qual vantaggio accertabile proviene per il beneamato dagli dèi, dall'essere morso da una vipera, punto da una zanzara, straziato da animaletti fastidiosi, sbranato da una tigre ecc.? Tutti questi animali non ragionerebbero forse altrettanto giustamente quanto i nostri teologi se sostenessero che l'uomo è stato creato per loro?» (Paul-Henry Thiry D'Holbach, *Le bon sens*, cit., p. 747).

materia possiede in se stessa i principi del movimento senza alcun intervento esterno. Nella sua opera più nota, *L'homme machine* (1747), La Mettrie scrive che il pensiero potrebbe ridursi a una funzione naturale del linguaggio e il linguaggio a funzione degli organi vocali. La Mettrie estende il meccanicismo cartesiano a tutti gli esseri viventi. Scompare ogni traccia di *res cogitans*, il pensiero diventa una proprietà della materia come l'elettricità e il corpo è interpretato in senso vitalistico, sullo sfondo di una visione meccanicistica. Secondo La Mettrie esiste continuità tra l'uomo e gli animali; l'uomo è divenuto tale in virtù della sua capacità segnica e anche negli animali troviamo sentimenti, coscienza, intelligenza e vediamo che provano anche loro tormenti, dubbi, pentimenti⁴⁴. La Mettrie inserisce l'uomo nel flusso della vita, al di fuori di qualsiasi schema provvidenzialistico o finalistico. «Benché le sue posizioni siano talvolta contraddittorie, La Mettrie ha contribuito a dissolvere ogni concezione statico-meccanica e fissista delle specie viventi, aprendo la strada al trasformismo e all'evoluzionismo e, insieme, a una visione del mondo naturale che sembra anticipare non pochi motivi romantici»⁴⁵. Non mancano autori, come George-Louis Leclerc de Buffon e Claude Adrien Helvétius, i quali respingono la questione dell'anima degli animali come futile e, richiamando l'attenzione al corpo delle bestie, sostengono che proprio i corpi degli animali dimostrano la loro inferiorità rispetto all'uomo. Si può comprendere come la memoria e la sensibilità degli animali siano del tutto sterili, a differenza dell'uomo, solo mettendo a confronto il fisico dell'uomo e dell'animale, senza alcuna necessità di ricorrere a una spiegazione metafisica (l'anima dell'uomo) o a una stravaganza contraria all'evidenza (l'idea che gli animali sono macchine). Esaminando le estremità degli animali (che li priva della possibilità di maneggiare qualsiasi utensile), considerando la brevità della loro vita e l'equipaggiamento naturale (essi sono ottimamente vestiti e armati per le loro necessità), nonché la loro subalternità rispetto all'uomo, dinanzi al quale devono sempre sottomettersi o fuggire, vediamo perché gli animali, non avendone alcun bisogno, non dispongono dell'ingegno e dell'inventiva dell'uomo, il quale invece ha messo al servizio della sua sopravvivenza una memoria e una sensibilità estremamente sviluppati⁴⁶.

Gli Enciclopedisti affrontarono la questione dell'anima delle bestie. L'abate Claude Yvon è autore dell'articolo *L'Âme des bêtes*. Gli enciclopedisti erano accusati di aver negato che ci sia una differenza essenziale o di natura tra l'uomo e gli animali. Li si rimproverava di negare l'esistenza di una sostanza spirituale nell'uomo e negli animali. Nel suo

⁴⁴ *Ivi*, p. 148.

⁴⁵ *Ivi*, p. 149.

⁴⁶ C.A. Helvétius, *De l'Esprit*, trad. it., *Dello spirito*, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, seconda edizione Roma 1994, pp. 16-18.

articolo tuttavia Yvon capovolge la tesi di Malebranche e sostiene apertamente che nelle bestie agisce un principio immateriale. Secondo Yvon se le bestie fossero macchine Dio ci ingannerebbe, perché l'esperienza che abbiamo degli animali smentisce questa concezione meccanicistica dei viventi. Scrive Yvon: «Che cosa notiamo in loro? Azioni coerenti, ragionate, che esprimono un senso e rappresentano le idee, i desideri, gli interessi, i disegni di qualche essere particolare. È ben vero che i bruti non parlano; e questa differenza tra essi e l'uomo gioverà tutt'al più a provare che non hanno, come l'uomo, idee universali, né costruiscono ragionamenti astratti. Ma agiscono coerentemente: ciò prova che possiedono un sentimento di sé e un interesse individuale, principio e scopo delle loro azioni; tutti i loro movimenti mirano al loro utile, alla loro conservazione, al loro benessere. Basta appena osservare il loro comportamento per cogliere l'esistenza di un istinto sociale evidente tra quelli appartenenti a una stessa specie, e a volte persino a specie diverse; sembrano intendersi, agire d'accordo, concorrere ai medesimi disegni; corrispondono con gli uomini, come si vede nei cavalli, nei cani, ecc., che imparano ciò che si insegna loro, obbediscono agli ordini, sembrano temere le minacce, rispondono alle adulazioni e alle carezze»⁴⁷. Dal momento che Dio non può ingannarci, le bestie hanno un'anima spirituale, sostanza pensante, principio immateriale. Anche se la sfera di pensiero delle bestie è limitata, la differenza rispetto all'uomo riguarda piuttosto la durata: l'anima delle bestie dura quanto il corpo che la ospita, mentre l'anima dell'uomo è immortale. Secondo Yvon l'anima delle bestie, pur essendo una sostanza immateriale e intelligente, è limitata a percezioni indistinte, desideri confusi, perché la loro destinazione è lo stesso mondo materiale in cui nascono.

Hume respinge apertamente le costruzioni filosofiche del Seicento, la sua rottura con Cartesio, Hobbes, Spinoza, è senza compromessi. I modelli di Hume sono: Bacone, Locke, Newton. Hume parte dal presupposto che tutti gli animali siano dotati di pensiero e ragione; le azioni e i comportamenti degli animali e degli uomini sono così simili nella ricerca del piacere e nell'evitamento del dolore, che si è costretti a respingere ogni filosofia che invece postuli una differenza di natura tra l'uomo e gli animali. Secondo Hume il ragionamento nell'uomo e negli animali si fonda su principi identici. Egli scrive nel *Trattato sulla natura umana*: «E' necessario in primo luogo che vi sia qualche impressione immediatamente presente nella memoria o nei sensi, per fornire la base del giudizio. Dal tono di voce il cane deduce la collera del padrone e prevede la sua punizione; da una certa sensazione olfattiva giudica che la selvaggina non è lontana. In secondo luogo, la deduzione che egli trae dalla prima impressione è basata sull'esperienza e sull'osservazione del rapporto fra certi fatti del passato. Se variate questa

⁴⁷ G. Ditadi, *Introduzione: l'animale buono da pensare*, cit., p. 169.

esperienza, lui varia il suo ragionamento. Fate seguire una punizione a un segno o a un movimento per qualche tempo e poi ad un altro, e il cane trarrà differenti conclusioni a seconda della sua esperienza più recente»⁴⁸. Nell'uomo come nell'animale la conoscenza è costruita a partire da impressioni sensibili. Il nesso causale si fonda sull'esperienza: è solo attraverso la ripetuta esperienza della connessione di A e B che si costituisce una relazione di causa ed effetto caratterizzata da anteriorità della causa, necessità della connessione e contiguità di causa ed effetto. L'idea di connessione necessaria, che rappresenta l'elemento centrale del rapporto causale, non corrisponde direttamente ad alcuna impressione (come potrebbe essere l'idea di giallo) e perciò si deve ricondurre alla ripetizione di casi simili nel passato. La previsione del futuro, nell'uomo come nell'animale, è resa possibile dall'esperienza del passato: certe regolarità di concomitanza e successione riscontrate empiricamente acquistano immediatamente una funzione predittiva, giacché non c'è alcun motivo per credere che ciò che è stato in passato non debba ripetersi anche in futuro. Il principio di uniformità della natura, l'idea che la natura obbedisca alle stesse leggi sempre e ovunque, è pure una conoscenza ottenuta, come poi metterà in chiaro John Stuart Mill, mediante un'induzione di secondo grado. Il principio di uniformità della natura non è che una generalizzazione di generalizzazioni. La tesi di Hume è che l'uomo non possa vantare alcuna superiorità rispetto agli animali. Quanto al pensiero matematico, si deve osservare che il senso e l'immaginazione sono le fonti della matematica. La ragione non gode di alcuna indipendenza rispetto alla passione. La ragione è schiava delle passioni: essa non può contrastare alcun impulso da sola. A un impulso, scrive Hume, può opporsi solo un impulso contrario. La ragione è dunque un nome al quale non corrisponde alcuna funzione, alcuna facoltà. Nell'uomo come negli animali comportamento e attività mentale si fondano sull'esperienza, sulla formazione di abitudini, sulle passioni e sui sentimenti. Le stesse cause producono nell'uomo e negli animali le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore e dell'odio.

Kant ripropone la visione degli animali come strumenti a disposizione dell'uomo; egli condanna il maltrattamento degli animali in quanto contrario alla stessa umanità. L'uomo è un fine, l'animale no. L'uomo ha nei confronti dell'animale dei doveri solo indiretti, in analogia con i doveri diretti nei confronti dell'uomo. Turgot nelle sue *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766) avanza la tesi che la domesticazione degli animali abbia preceduto la schiavitù degli uomini. Secondo Turgot originariamente l'uomo visse di raccolta dei frutti, poi divenne agricoltore, poi uccise gli animali per cibarsene e infine fece schiavi altri uomini i quali furono così sottomessi ai suoi scopi. Turgot coglie il nesso tra la

⁴⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, I, 3, 15, Laterza, Bari 1978, p. 192.

domesticazione degli animali, la loro macellazione e l'istituzione della schiavitù, ma non deplora la crudeltà che rappresenta il prezzo della civiltà. Joseph de Maistre, filosofo cattolico, ambasciatore di Casa Savoia a San Pietroburgo, individua nel sacrificio universale la regola divina del mondo. De Maistre è l'antitesi di Rousseau: il primo prova entusiasmo per tutto ciò che suscitava orrore nel secondo. Il massacro di uomini e animali è considerato come una conseguenza dell'ordine in cui Dio ha creato il mondo. Ribellarsi a questo ordine divino è diabolico: dalla difesa degli animali si passa poi alla difesa della rivoluzione. L'uomo deve riconoscere e accettare che, in base al decreto divino, tutti i viventi sono sottoposti al medesimo destino di immolazione: «Si compie così incessantemente, dall'animale quasi invisibile fino all'uomo, la grande legge dell'annientamento violento degli esseri viventi. La terra intera, continuamente imbevuta di sangue, non è che un immenso altare in cui tutto ciò che vive deve essere immolato senza fine (...) La guerra è dunque divina in se stessa perché è la legge del mondo. La guerra è divina per le sue conseguenze di ordine soprannaturale, sia generali che particolari: conseguenze poco conosciute perché poco studiate, ma non per questo meno incontestabili»⁴⁹. Nella concezione esplicitamente sacrificale di De Maistre la storia del mondo è governata dalla regola universale del massacro permanente: opporsi a questo ordine divino è non solo inutile, ma anche folle ed empio.

Jeremy Bentham è ricordato per la sua teoria dei doveri diretti nei confronti degli animali. Utilitarista ed egualitarista, Bentham sostiene come regola fondamentale quella della più grande felicità per il maggior numero di persone. Se il bene è il piacere, tutti gli esseri senzienti possono provare dolore o piacere; ciascuno dovrà quindi considerare attentamente le conseguenze di piacere e dolore che provoca la sua azione sugli esseri viventi, siano essi agenti o pazienti morali. Tutti i viventi, scrive Bentham, devono essere oggetto di doveri morali diretti da parte dell'uomo, senza alcuna discriminazione, giacché non è possibile tracciare alcuna linea invalicabile tra le diverse specie. Per giustificare i doveri morali diretti nei confronti degli animali dobbiamo chiederci non se possono ragionare o parlare, ma se possono soffrire. Se gli animali non sono cose, se possono soffrire e avere preferenze, allora non si vede perché non debbano acquisire quei diritti che sono loro negati solo per le conseguenze spiacevoli che il loro rispetto integrale determinerebbe sulla civiltà attuale, fondata sullo sfruttamento degli animali allo scopo di assicurare il benessere degli uomini. Le teorie di Bentham trovarono un sostegno entusiastico in John Stuart Mill, che affermò l'esigenza di un'etica veramente universale. Nel suo *Sistema di Logica* (1843) Mill riprende Hume e si spinge ad affermare che gli animali

⁴⁹ J. De Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, II, colloque VII, 1845, in G. Ditadi, *Introduzione: l'animale buono da pensare*, cit., p. 180.

ragionano in un modo essenzialmente identico all'uomo, poiché ricavano le proprie conoscenze da un materiale empirico che è il medesimo da cui trae la propria conoscenza l'uomo stesso.

La storia delle concezioni zooantropologiche mostra alcune tendenze di fondo che così si possono riassumere: da una parte abbiamo le concezioni che caratterizzano in senso ontologico la differenza tra l'uomo e l'animale, riconoscendo all'uomo il possesso di una qualità - la ragione, l'anima immortale, l'autocoscienza - di cui gli animali sono privi; dall'altra le concezioni che invece istituiscono una parentela ontologica tra uomo e animale in ragione del fatto che assegnano loro una comune natura e origine. Queste concezioni egualitariste tuttavia si distinguono in base al criterio di unificazione: verso il basso o verso l'alto. Così, i neoplatonici in genere e Claude Yvon sono un esempio di come si possa estendere agli animali quella proprietà che altri ritengono possesso esclusivo dell'uomo, mentre Epicuro, La Mettrie, Hume, Bentham e Stuart Mill mostrano come l'uguaglianza si possa riconoscere negando all'uomo quel privilegio che lo distingue dagli altri esseri viventi - l'immortalità dell'anima e una particolare facoltà razionale del tutto indipendente dai sensi, dalle passioni e dall'immaginazione. Nel secolo XX appena terminato si ripropone lo scontro tra coloro che riconoscono l'esistenza di una continuità tra uomo e animale e quindi rivendicano la necessità di riconoscere dei doveri morali nei confronti di tutti i viventi, e coloro che invece assegnano all'uomo una proprietà esclusiva, come l'autocoscienza, ritornando in alcuni casi (ad esempio Felice Cimatti) a posizioni sostanzialmente cartesiane⁵⁰.

15.12.2002

⁵⁰ C.Tugnoli, *L'unità di tutto ciò che vive*, cit.