

***Apprezzare l'ambiente naturale come 'altro da sé'  
La bellezza e l'esistenzialità come alternative alla rabbia e  
all'invidia nei confronti dell'animalità***

Barbara de Mori  
Università di Padova  
Dipartimento di Biomedicina Comparata e Alimentazione  
barbara.demori@unipd.it

Pierfrancesco Biasetti  
Università di Padova  
pierfrancesco.biasetti@gmail.com

**ABSTRACT**

Animals and, more generally, the natural environment, may be seen as something radically different from our existence as subjects. According to some views, this radical alterity between human beings as linguistic creatures and the natural environment can result only in a negative relation in which the animal dimension is annihilated. In this paper we try to show that the radical autonomy of the natural dimension from the linguistic subjects can result in positive forms of relationship. Natural objects, including animals, can be appreciated for their separateness from the human world as objects of beauty and reverence.

**KEYWORDS**

Animals, environment, nature's aesthetic value, nature's moral value, environmental ethics

*Introduzione*

La maggior parte di noi, pare, tende ad apprezzare maggiormente qualcosa che è “naturale” rispetto alla sua controparte “artificiale”. Tutto dipende, certamente, da come definiamo i confini di questi concetti. Ma di là di una certa necessaria – e riconosciuta<sup>1</sup> – opacità di ogni distinzione tra naturale e artificiale, rimane il fatto interessante di una nostra preferenza, in determinati ambiti, per il primo sul secondo. Questo fenomeno può essere definito “naturismo valutativo”: la tendenza ad assegnare un valore a qualcosa perché “naturale”.

Il naturismo valutativo ha molte applicazioni ed è un atteggiamento che può essere sostenuto sulla base di diverse ragioni. La più diffusa è legata a una sorta di “principio di precauzione” radicato nel buon senso. Di fronte alla proposta del Signor di Maupertuis di “allevare in una qualche provincia una schiatta di uomini nobili per natura, in cui intelligenza, capacità e probità fossero ereditarie”

---

1 Nell'appendice di Lovejoy & Boas (1965) si contano, per esempio, ben sessantasei usi possibili e storicamente individuati del termine natura – e conseguentemente altrettanti significati.

Immanuel Kant notava per esempio come fosse a riguardo ben più assennato lasciar operare indisturbata la “saggia natura”<sup>2</sup>.

In altri ambiti, però, il naturismo valutativo può avere un’origine diversa. È il caso, per esempio, di quando guardiamo alla natura come a un luogo di bellezza o di libertà. In questi casi, gli oggetti naturali ci appaiono superiori agli oggetti artificiali in virtù della loro indipendenza, autonomia, e addirittura indifferenza ai nostri interessi e desideri. In base a ciò, tendiamo a riconoscere in loro un valore positivo legato alla loro radicale alterità.

La radicale alterità dell’animalità rispetto al soggetto – e quindi all’essere umano – è forse il tema principale su cui insiste Felice Cimatti nel suo *Filosofia dell’animalità*<sup>3</sup>. Questa alterità, per Cimatti, è un “tagliar fuori” da parte dell’umano pezzi di mondo coi quali non sembra essere possibile un’interazione *positiva*. La ragione di questo fenomeno risiede nello stesso processo antropogenico col quale “nasciamo” come soggetti, ovvero come entità che delimitano ed escludono un Altro: “il conflitto, lo sfruttamento, l’esclusione, la segregazione sono impliciti nel gesto antropogenico fondamentale, quel dire “io” che rende possibile la nascita della soggettività umana”<sup>4</sup>. In questo modo, l’egoismo non va considerato “un difetto dell’umano che una educazione illuminata potrà un giorno eliminare”, ma piuttosto la nostra “caratteristica (biologica) principale”<sup>5</sup>. Ogni questione relativa al rapporto tra essere umano e animalità e, in senso più generale, tra essere umano e ambiente, non può quindi che configurarsi in maniera *negativa*.

Adesso, nonostante Cimatti punti a rintracciare le condizioni di possibilità per un’alternativa – per una nuova modalità dell’umano svincolata dall’essere soggetto – il quadro tracciato dalle sue tesi può apparire sconsolante. Ciò che caratterizza il soggetto è il linguaggio. Il linguaggio, a sua volta, si distingue da un mero sistema di segni perché comprende la possibilità della negazione. Di conseguenza, la domanda se sia possibile una modalità dell’essere umano *senza* il soggetto appare priva di speranze o, tutt’al più, qualcosa di analogo alla famosa scala di Wittgenstein, che è necessario gettar via una volta raggiunta la meta.

Rimane tuttavia il fatto che molti aspetti della descrizione dei rapporti tra essere umano e animalità tratteggiati in *Filosofia dell’animalità* sono difficilmente contestabili per la loro lucidità e capacità di penetrare il problema. Le pagine che seguono si soffermeranno su un punto in particolare, quello riguardante la *rabbia* o *invidia* distruttrici che l’essere umano, in quanto “io”, prova nei confronti dell’animalità. Sembra questa l’unica reazione davvero conseguente nei confronti dell’alterità animale da adottare in quanto soggetti. Si cercherà di mostrare come

---

2 Kant (1995 [1777]: 9).

3 Cimatti (2013).

4 Cimatti (2013: vi).

5 Cimatti (2013: 164).

esistano delle modalità di interazione diverse che scaturiscono da questa alterità. Proprio perché autonoma e indifferente rispetto a noi, la natura può essere valutata anche positivamente, come le due espressioni del naturismo valutativo menzionate in precedenza sembrerebbero mostrare. Dapprima verranno delineate queste due espressioni (par. 2 e 3) e, successivamente, verrà discussa l'analisi portata avanti da Cimatti dell'episodio di "Sigfrido e il salmone" contenuto nel romanzo *Kaputt* di Curzio Malaparte (par. 4 e 5).

## *2. Di fiori freschi e fiori finti*

In generale, i fiori freschi piacciono, i fiori finti no. È vero: ci sono delle ragioni particolari che fanno sì che alcuni di noi possano comunque acquistare e mettere in casa propria dei fiori artificiali. Come recitano le brochure pubblicitarie sull'argomento, non sempre è possibile avere dei fiori freschi o delle piante fiorite in casa. Ciò spiega perché i fiori finti, così come le piante di plastica, abbiano un mercato. Ma rimane il fatto che, a parità di condizioni, la maggior parte delle persone preferisce i fiori freschi. E non si tratta soltanto di un problema di "fedeltà" nella riproduzione. Possiamo anche immaginare fiori o piante artificiali così simili a quelle reali da ingannarci e da dover magari richiedere l'intervento di un esperto perché la loro natura artificiale sia smascherata. È legittimo pensare che anche in questo caso, una volta scoperto l'inganno, la nostra preferenza andrà ai fiori freschi.

Kant, nella sua *Critica del Giudizio*, analizza questo fenomeno:

Colui che contempla [...] la bella figura di un fiore selvaggio [...] per ammirarla ed amarla, e non vorrebbe che essa mancasse nella natura, anche se dovesse venirgliene un danno, e ancora meno si promette da essa qualche utilità, costui prende un interesse immediato ed intellettuale alla bellezza della natura. Vale a dire che il prodotto naturale non gli piace soltanto per la sua forma, ma anche per la sua esistenza [...]. Qui è notevole questo fatto, che se s'ingannasse segretamente questo amatore del bello, piantando a terra dei fiori artificiali (come se ne possono fare perfettamente simili a quelli della natura) [...] e dopo gli si scoprisse l'inganno, sparirebbe subito questo interesse immediato che egli aveva prima.<sup>6</sup>

È la qualità di "essere naturale" a fare la differenza nel nostro giudizio. Ma che cosa significa in questo caso "essere naturale"? Secondo Kant, "l'interesse immediato che si ha per la bellezza naturale" si fonda a partire dalla riflessione che

---

<sup>6</sup> Kant (1997 [1790]: 275).

“è la natura che ha prodotto questa bellezza”<sup>7</sup>. L’“essere naturale” dipende quindi dall’essere un *prodotto* della natura e non dell’uomo. Ci sono oggi delle difficoltà che probabilmente non esistevano o non erano così conosciute ai tempi di Kant nel distinguere chiaramente ciò che è prodotto dalla natura e ciò che è prodotto dall’uomo, ma sorvoleremo su questi problemi, prendendo per buona l’idea che, in generale, gli oggetti naturali possiedano un grado *sufficiente* di autonomia dall’influenza umana, senza specificare la misura di quel sufficiente.

Adesso, secondo Kant è proprio questa indipendenza a determinare la qualità immediata del nostro interesse verso la bellezza naturale. È il fatto stesso che l’oggetto esista senza che ciò dipenda da noi a causarne l’apprezzamento. Due esperienze possono avere anche la stessa forma, come quando, per esempio, la stessa melodia è riprodotta da un uccello canterino o da un flautista<sup>8</sup>. Ma la loro origine ne modifica l’interesse. Nel primo caso, l’esperienza estetica è diversa e, Kant sembra suggerire, in grado di suscitare in noi un interesse più spiccato. Ciò dipende, per l’appunto, dal fatto che l’oggetto dell’esperienza è *altro* rispetto a noi: la musica è la stessa, ma la sua origine è diversa e indipendente dalla capacità produttiva umana, e questo aspetto ne costituisce un valore aggiunto.

### 3. Di luoghi artificiali e luoghi naturali

Secondo Kant, quindi, da un punto di vista estetico, gli oggetti naturali suscitano in noi un interesse immediato del tutto peculiare in virtù della loro esistenza indipendente rispetto alla nostra capacità produttrice. È proprio questa alterità rispetto a noi a costituire il fondamento del “naturismo valutativo” che esercitiamo nei confronti della natura intesa come fonte di bellezza. In maniera analoga, il filosofo statunitense Dale Jamieson ha sostenuto che, da un punto di vista che si potrebbe definire “esistenziale”, gli oggetti naturali suscitano in noi un interesse del tutto peculiare in virtù della loro esistenza indipendente rispetto ai nostri desideri e alla nostra volontà. Nuovamente, questa alterità nei nostri confronti è alla base del “naturismo valutativo” che esercitiamo, in questo caso, verso la natura intesa come fonte di *timore reverenziale*. Per introdurre la sua tesi, Jamieson formula anche lui un raffronto tra naturalità e artificialità:

Immagina di essere fuori per un’escursione, e di vedere un paesaggio costellato da spettacolari montagnole di fango come mai ne hai viste. Hai letto le guide, e sai che questa regione dell’Australia è nota per i suoi termitai incredibilmente grandi. Sei fuori di te dalla meraviglia. Ma quando ti rivelo che questi termitai sono finti e che sono stati piazzati dalla camera del

---

<sup>7</sup> Kant (1997 [1790]: 275).

<sup>8</sup> Kant (1997 [1790]: 281).

commercio locale per intrattenere le persone che non sono interessate a fare trekking nel *bush*, l'entusiasmo scompare dal tuo volto. Ciò che avevi pensato essere qualcosa di naturale lo vedi adesso come il prodotto dell'influenza umana.<sup>9</sup>

In questo tipo di comportamento si può ravvisare una componente estetica simile a quella descritta da Kant: la meraviglia iniziale suscitata dai termitai dipende dal fatto che non sono un prodotto umano. Ma Jamieson fornisce anche un'altra interpretazione di questo naturismo valutativo. Secondo Jamieson, infatti, alcune persone sembrano apprezzare la natura per la sua *indipendenza rispetto ai nostri desideri e bisogni*. Per quasi tutta la storia della specie umana, questa indipendenza è stata fonte di ostilità tra esseri umani e natura. Nel momento stesso, però, in cui la specie umana ha acquisito un controllo ferreo sul proprio ambiente, plasmandolo secondo i propri bisogni e necessità, a molte persone questo rapporto con la natura ha finito per stare *in parte* stretto.

Come specie, in effetti, passiamo un'ampia porzione delle nostre esistenze a immaginare nuovi modi per modellare il nostro ambiente locale, col fine di controllarlo sempre più minuziosamente. Questo impulso è probabilmente parte del nostro bagaglio etologico di primati altamente inventivi – e distruttivi – che si trovavano a essere predati un numero di volte maggiore rispetto a quello in cui erano invece predatori. Per avere successo, la nostra specie e quelle da cui discendiamo dovevano mantenere un controllo ferreo sul proprio territorio e questa attitudine si è raffinata sempre più grazie alla tecnica, fino a diventare ipertelica – ovvero, a svilupparsi in maniera in alcuni casi eccessiva e mostruosa, trascinando oltre gli argini delle sue originarie funzioni. Ma, nonostante la probabile istintualità di questo tipo di comportamenti, ciò che ne ricaviamo da un punto di vista psicologico è spesso un senso di solitudine e di spaesatezza. Quelli che sono paradigmi di luoghi artificiali ipercontrollati e strutturati secondo esigenze funzionali, come gli aeroporti o i negozi Ikea, sono non a caso soltanto luoghi di passaggio. L'antropologo francese Marc Augé ha definito questo genere di posti come *non-lieux* (non luoghi)<sup>10</sup>.

I non-luoghi sono ambienti progettati e costruiti per assolvere a specifiche ragioni funzionali, in cui la realizzazione di ogni particolare è portata a termine secondo una logica rigorosa. In questo modo, i non-luoghi sono privi di una identità specifica, della possibilità di costruire al loro interno dei legami reali, e di una storicità: ogni contingenza e alterità al loro interno sono, per quanto possibile, eliminate o ricondotte al modello funzionale che fa capo al singolo non-luogo. I non-luoghi sono il paradigma degli ambienti artificiali controllati e rappresentano il massimo dell'ipertelia della nostra capacità di plasmare gli ambienti. Tutti gli

---

9 Jamieson (2008: 165).

10 Augé (1992).

ambienti artificiali contemporanei ne possiedono alcune caratteristiche e tendono, almeno in parte, verso il loro modello. Questo può spiegare come mai alcune persone possano trovare rifugio nell'idea – per quanto romantica e idealizzata – della natura come qualcosa di selvaggio, incontaminato e posto fuori del controllo umano. In questo caso, l'apprezzamento positivo nei suoi confronti nasce proprio perché troviamo in essa qualcosa che ci sfugge nei nostri ambienti controllati: una refrattarietà verso i nostri desideri e la nostra volontà. Come scrive a proposito Jamieson:

Diamo un valore a ciò che è naturale perché diamo un valore all'autonomia della natura. Ciò non significa che pensiamo alla natura come a un agente morale, imputabile delle proprie azioni (eccetto forse che in maniera metaforica). Piuttosto, ciò cui diamo valore nella natura è che essa “si comporta alla sua maniera” ed è in larga parte indifferente verso di noi.<sup>11</sup>

Questo aspetto è considerato liberatorio da molte persone. Siamo, a ben vedere, creature confuse. Da un canto, cerchiamo di plasmare gli ambienti che ci circondano in modo che rispecchino perfettamente i nostri desideri e bisogni. Dall'altro canto, a volte troviamo questa organizzazione asfissiante, e proviamo nostalgia per quel mondo incontrollato che abbiamo sostituito attorno a noi un pezzo alla volta. Da questa nostalgia nasce il timore reverenziale che possiamo provare di fronte alla natura. Ed spiega forse anche perché, a volte, sentiamo il bisogno di qualcosa di estraneo, di diverso e di autonomo rispetto alla nostra volontà e al nostro ambiente controllato. Come rifugio dalla vita moderna, per molte persone può bastare guardare negli occhi e carezzare il proprio animale domestico, o fare una passeggiata tra gli alberi di un parco. Per altre ciò non è sufficiente e il piacere vero di questo rapporto con il mondo naturale si identifica col mettere in gioco le proprie comodità e sicurezze in qualche impresa che può anche apparire spericolata, o addirittura insensata.

#### 4. *Di un generale e di un salmone*

Spericolata certamente non lo è, ma può essere comunque giudicata insensata l'“impresa” raccontata da Curzio Malaparte nel suo romanzo ambientato durante la seconda guerra mondiale *Kaputt*. Siamo nella parte settentrionale della Finlandia, in terra lappone, e un generale tedesco, tale von Heunert, da dieci giorni sta cercando di pescare quello che sembra essere l'unico salmone rimasto nel fiume Juutuanjoki da quando i tedeschi sono arrivati nella zona. Si tratta di “un bestione enorme, pieno di astuzia e di coraggio”, come racconta Georg Bendasch,

---

11 Jamieson (2008: 166).

il suo aiutante di campo, e, per avere la meglio, il generale chiede addirittura dei “rinforzi” al comando di Rovaniemi. La vicenda accade durante la *guerra di continuazione*, la zona è potenziale bersaglio degli attacchi di partigiani sovietici e norvegesi, gli stessi finlandesi non sembrano amare particolarmente i propri alleati, ma von Heunert ottiene comunque che gli sia inviato uno “specialista della pesca delle trote”, il capitano tirolese Karl Springenschmid. “Una trota non è un salmone”, sono ammoniti invano i tedeschi, che rimangono presuntuosamente convinti che “i salmoni”, invece, “non sono che trote più grosse”. Ed è così che il giorno successivo all'arrivo del capitano tirolese, von Heunert, “in pieno assetto di guerra”, torna a pescare. Di fronte a un pubblico formato dall'ufficiale italiano che narra la storia, degli *Alpenjaeger* di scorta al generale, e da alcuni pastori lapponi radunatisi lì per osservare la scena, il salmone finalmente abbocca all'amo. Ma dopo tre ore di combattimenti col pesce, mentre i lapponi cominciano a sorridere ironicamente dietro le loro pipe di gesso, il generale sembra essere in difficoltà:

*Temeva di fare una brutta figura. Erano già tre ore che lottava contro il salmone: non era dignitoso, per un generale tedesco, lasciarsi tenere in scacco da un pesce per così lungo tempo. Cominciava a temere di aver la peggio. Almeno fosse stato solo: ma proprio sotto i nostri occhi, sotto gli occhi ironici dei lapponi [...]. E poi, c'era già il precedente della Russia sovietica. Bisognava farla finita. La sua dignità ne soffriva, la dignità di un generale tedesco, di tutti i generali tedeschi, di tutto l'esercito tedesco. E poi, c'era il precedente della Russia.*<sup>12</sup>

Von Heunert dà quindi l'ordine al suo aiutante di campo di freddare il salmone con due colpi a bruciapelo di pistola alla testa. In precedenza, Juho Nykänen, il proprietario dell'emporio locale, aveva avvertito il narratore: “i tedeschi sono gente sleale, specie in fatto di pesca”. Von Heunert, col suo gesto, non fa che tenere fede a questa nomea.

Questo episodio è soltanto uno dei tanti impiegati da Cimatti per portare alla luce un nodo problematico relativo all'animalità e al modo in cui il soggetto si rapporta a essa. Di per sé, nel suo contesto originario, la storia ha una chiave di lettura apparentemente semplice. Il generale tedesco, che nel titolo del capitolo è ironicamente identificato con l'eroe delle saghe germaniche Sigfrido, invece che combattere la *vera* guerra contro i russi – una guerra che oramai si capiva essere perduta – passa le sue giornate a dare l'assalto ai salmoni. La sua presunzione lo porta a sottostimare il “nemico” – i salmoni non sono che trote più grosse – in maniera analoga alla presunzione mostrata dai comandi tedeschi durante la gestione del fronte orientale. E, anche in questo caso, l'attacco rischia di rovesciarsi in una disfatta. Ma, mentre nei confronti dei sovietici è impotente, col

---

12 Malaparte (2009 [1944]: 379).

salmone il generale tedesco può rifarsi rovesciando il tavolo da gioco: ed è proprio quello che decidere di fare, non appena si accorge degli sguardi ironici dei lapponi.

Nella sua analisi Cimatti va oltre questo schema, e propone una suggestiva interpretazione dell'episodio come paradigma della "passione umana ad annientare gli animali"<sup>13</sup>. Secondo Cimatti, alla base della rabbia primigenia che l'essere umano cova nei confronti dell'animale, ritroviamo il *processo antropogenico* che fa di noi soggetti, animali parlanti, e "io". C'è un collegamento necessario fra linguaggio, "io" e distruzione degli animali. In particolare, la rabbia nei confronti dell'animale nasce dal riconoscimento della nostra collocazione spaziotemporale e, quindi, della nostra mortalità. Possiamo, infatti, concepirci come soggetti soltanto perché siamo in grado di riconoscerci dall'esterno come oggetti. Ma questo significa, in pratica, che siamo in grado di vederci da fuori *come se fossimo morti*. La cifra dell'essere umano è quindi la possibilità di pensare la propria non esistenza:

L'operazione che conduce a "io" esisto è del tutto analoga a quella che permette di isolare il sole *in quanto* "sole" (...). Il sole come entità del tutto oggettiva è il sole come se non lo vedesse nessuno, o, se lo vedesse solo Dio, è appunto il sole "com'è in mia assenza". È il sole quando io non lo vedo più perché sono morto. Vale lo stesso per "io": vedere me stesso in quanto "io" significa vedermi da fuori, significa essere uscito dal corpo che sono per osservarmi dall'esterno, come se osservassi un altro. Come se io non ci fossi più, come se fossi già morto<sup>14</sup>.

Con la nascita del soggetto, siamo automaticamente posti come degli "io" nello spazio e nel tempo, ma questa collocazione spaziotemporale è precisamente la consapevolezza della nostra mortalità. Il prezzo da pagare per la soggettività è quindi l'acquisizione di questa consapevolezza. Ed "ecco allora, forse, il perché – oltre all'invidia – di tanta rabbia verso l'*animalitas*"<sup>15</sup>. L'animale, col suo sguardo incapace di cogliere questo aspetto, ci ricorda "troppe miserie" che non si "ha affatto intenzione di ricordare"<sup>16</sup>.

L'*animalità* è qualcosa che ci è sconosciuta, secondo Cimatti, ma al tempo stesso, da questa analisi, sembra possibile scorgersela al fondo della nostra soggettività. Per comprendere il significato dello sguardo dell'animale, dobbiamo poter almeno intuire che cosa potrebbe vedere. Altrimenti non si capisce come potremmo provare invidia o rabbia nei suoi confronti. Accade qui qualcosa di simile a quello che può accadere quando un *parvenu* si ritrova faccia a faccia con

---

13 Cimatti (2013: 71).

14 Cimatti (2013: 69).

15 Cimatti (2013: 70).

16 Cimatti (2013: 71).



qualcuno che gli ricorda le proprie origini: il suo odio si sfoga su un oggetto esterno, ma ciò che odia realmente è il residuo di quella condizione che sa di avere sempre dentro e che non riuscirà mai ad abbandonare completamente.

## 5. Conclusione

La sfida lanciata da von Heunert al salmone è una sfida impari, e non solo perché il generale dispone di attrezzature e, in ultima istanza, della volontà di comportarsi in maniera sleale rompendo le regole. Si tratta di una sfida impari perché è lanciata dal mondo degli uomini e resa comprensibile soltanto dalle sue regole, senza alcun rispetto per quello che invece è l'ambiente del salmone. La dichiarazione di guerra del generale tedesco è unilaterale e dà origine a “uno scontro che può aver luogo solo nel “mondo””, ovvero nell'universo linguistico dei concetti. “In un “ambiente””, scrive ancora Cimatti, “ci sarebbero stati soltanto due corpi che avrebbero lottato per una ragione determinata, cibo, riproduzione”<sup>17</sup>. Ma il generale combatte per qualcosa che può aver senso soltanto per lui, ovvero per l'onore personale che vede messo a repentaglio dalla resistenza del salmone.

Ciò crea una profonda asimmetria nel tipo di lotta che le due entità portano avanti. “Sigfrido” e il salmone lottano entrambi per la vita. Ma solo nel caso del pesce la prospettiva è quella di una morte reale, di una morte del corpo, che è l'unica dimensione in cui è situato il salmone. Nel caso del generale, la morte che affronta è quella del proprio “io” legata alla perdita del proprio onore:

Il generale non teme la morte fisica (non ancora almeno), perché il salmone non potrebbe ucciderlo, teme la morte di “io”, perché se non riesce a tirare fuori dall'acqua il pesce verrà deriso da tutti, e perderà così lo sguardo dell'Altro. La posta in gioco è da un lato una morte nell'immanenza, dall'altro una nella trascendenza. Corpo e “io”. Ma “io” non può morire, per questo deve morire l'animale<sup>18</sup>.

La spiegazione offerta da Cimatti è molto efficace per farci comprendere perché, alla fine, il generale dà l'ordine di “fucilare” il pesce. Ed è anche molto efficace per inquadrare il significato di un'altra parentesi letteraria riportata in seguito, quella di *La légende de saint-Julien L'Hospitalier* di Flaubert.

Nell'episodio raccontato da Malaparte, tuttavia, sembra possibile rinvenire anche degli elementi eccedenti rispetto a questa rabbia primordiale che viene vista come l'unica modalità attraverso cui l'essere umano può rapportarsi all'altro.

Anzitutto, non sembra necessario restringere il campo della lotta che avviene

---

17 Cimatti (2013: 75).

18 Cimatti (2013: 76-7).

tra von Heunert e il salmone a quello della lotta tra umano e *animalitas*. Questo tipo di sfida può essere, infatti, ricondotto al campo più generale della lotta tra essere umano e *natura*. In quest'ultimo genere di confronto, lo *sparring partner* dell'essere umano è spesso un animale. Ma non è necessario che sia sempre così. Il canovaccio è tale da poter essere riprodotto anche contro, per esempio, *ambienti* o *elementi* ostili. Il paradigma forse più classico, da questo punto di vista, è quello dell'alpinista. In pratica, è difficile comprendere quali potrebbero essere, nell'analisi portata avanti da Cimatti, gli elementi essenziali per circoscrivere alla mera *animalitas* il ruolo di alterità non linguistica in grado di suscitare in noi quel senso di sfida attraverso cui cerchiamo di cancellare il ricordo della nostra mortalità. Qualcuno potrebbe provarlo nei confronti della parete di una montagna. Qualcun altro nel cavarsela durante un campeggio nel deserto.

Secondariamente, è possibile separare i due momenti dell'analisi di Cimatti. Il primo momento è quello della "sfida" vera e propria, che il generale lancia al salmone immergendosi nel fiume con la canna da pesca. Il secondo momento è quello dell'annientamento, in cui von Heunert fa fucilare il pesce. Soltanto questo secondo momento coincide necessariamente con quella "rabbia" di cui parla Cimatti. Da questo punto di vista, potrebbe essere che non sia l'insieme dei comportamenti descritti nella vicenda di "Sigfrido e il salmone" a mettere in mostra la portata necessariamente distruttrice del nostro "io" nei confronti della natura, ma soltanto il particolare esito cui si giunge nella storia. Siccome il soggetto non può morire – nel senso per cui non può morire nella morte del suo onore – allora deve morire l'animale: questo è il senso finale dell'episodio. Ma non si tratta affatto di un esito scontato. In un episodio di un altro romanzo, *Educazione siberiana* di Nicolai Lilin, il protagonista, ancora bambino, deve uccidere un pollo con le sue mani come parte di un percorso volto a renderlo un perfetto membro della comunità di "criminali onesti" di cui fa parte. Il pollo si difende così coraggiosamente che il nonno ne approfitta per impartire una nuova lezione al nipote: l'animale, poiché ha dimostrato valore, merita di vivere e non solo il nipote dovrà cessare i suoi assalti, ma mai nessuno potrà più cercare di tirargli il collo. Dalla sfida, quindi, non segue necessariamente la rabbia e l'annientamento.

Certo, si potrebbe applicare qui quello che Cimatti dice a proposito di un altro episodio di *Kaputt* (in cui un soldato finlandese abbassa il fucile del compagno puntato contro dei lupi), che un gesto di "rispetto", o di "magnanimità", è pur sempre "paternalistico", perché la mano che accarezza è anche la mano che "potrebbe uccidere"<sup>19</sup>. Ma si tratta per questo di un gesto violento? La sfida che dà origine all'episodio di *Educazione siberiana* è, come nel caso del "Sigfrido e il salmone", asimmetrica, poiché si origina a partire da istanze umane (per quanto discutibili) come l'imparare a uccidere a sangue freddo. Analogamente, le ragioni

---

19 Cimatti (2013: 73).

offerte per risparmiare il pollo sono altrettanto umane: il coraggio, il valore, sono tutti concetti che fanno parte di un mondo che non è l'ambiente dell'animale. Ma, allo stesso modo, anche la definizione di violenza che qui entra in gioco – una violenza che è intrinseca alla potenza, comunque la si eserciti – è umana, e non può essere diversamente. Il fatto significativo è che, mentre von Heunert, di fronte alla sconfitta, non trattiene in alcun modo la sua rabbia, al protagonista di *Educazione siberiana* viene impartito – tramite un dispositivo *etico* legato a un'etica dell'onore – l'insegnamento di *circoscrivere* questa rabbia.

Secondo Cimatti, un tale dispositivo morale non è una soluzione del problema, che è troppo radicale per essere affrontato dal lato del dover essere – dei *valori*. È il processo antropogenico stesso a tracciare la differenza tra soggetto e altri. Questa radice *biologica* del problema – perché essere un soggetto e parlare è per un essere umano tanto naturale quanto nuotare lo è per un pesce – fa sì, secondo Cimatti, che due questioni generalmente ritenute di natura etica come lo sfruttamento degli animali non umani e il disastro ecologico abbiano in realtà una struttura non morale. Il fondamento di simili questioni si pone infatti non tanto a partire dal dover essere, ma da quello che in realtà siamo: dalla nostra soggettività, dal processo antropogenico che inevitabilmente ci struttura durante lo sviluppo come creature linguistiche capaci per questo di delimitare con una frattura la sfera del proprio “io” da quella esterna del corpo e del resto del mondo. La conflittualità tra essere umano e animale, di conseguenza, è qualcosa che *sussiste nelle cose* e non si può pensare di ricomporla attraverso la buona volontà morale.

Ma, se è vero che questa differenza sussiste nelle cose – o almeno, nel mondo disegnato dalla nostra soggettività –, è altrettanto vero che essa non è necessariamente fonte di rabbia distruttiva, di dominio, di sopraffazione. Possono darsi almeno due ambiti – quello estetico, e quello “esistenziale” – dove l'alterità della natura è considerata invece una fonte di valori positivi. Si tratta sempre di modalità dell'umano in quanto soggetto, ma in questo caso, pur tracciando comunque un confine tra un “io” e una realtà esterna, non si incarnano necessariamente in un rapporto distruttivo. Nella guerra – nella guerra *reale* – non esistono regole, come si suole affermare, e in questo senso non si può dire che un alpinista dichiari guerra alla montagna. Si possono dire tante cose contro la caccia e la pesca, ma non che un appassionato di pesca dichiari guerra ai pesci (come fa, invece, Giuliano nel racconto di Flaubert). È per questo motivo che il gesto di von Heunert suona come un tradimento e sciocca il lettore, di là della bizzarra vicenda di un generale tedesco che va a pescare in mezzo alla seconda guerra mondiale. Von Heunert si comporta come chi, pretendendo di scalare una cima, si fa portare in vetta da un elicottero, o più prosaicamente, come il bambino che quando sta perdendo blocca la partita e si porta a casa il pallone. In tutti questi casi, ciò che accade è che si teme l'altro, perché potrebbe svilirci come soggetti. È da questo che sorge la rabbia: da quell'odio verso se stessi che prova il *parvenu* che riconosce

nell'altro un'origine che vorrebbe dimenticare. Chi riesce a scorgere una dimensione di bellezza e di libertà nell'alterità tracciata attorno a sé non teme questa sorte: ha *fiducia*. E, come scrive Cimatti, noi “siamo anche gli animali della fiducia”, del “sentimento che si prova rispetto a ciò che non controlliamo”<sup>20</sup>. In questa fiducia possiamo trovare l'antidoto alla rabbia. Nelle due versioni del naturismo valutativo tracciate in precedenza possiamo trovare forse una conferma che questa fiducia si può dare davvero.

Un ultimo rilievo, prima di concludere. Ci sono due modi diversi per concepire ciò che non controlliamo oggi. Da una parte, è evidente che sono pochi gli spazi su cui l'essere umano non ha esteso la sua rete di assimilazione e di trasformazione in ciò che è regolato in funzione dei suoi bisogni e delle sue necessità. Da questo punto di vista, si può capire bene chi, in nome proprio della bellezza e della libertà che ispira invece la natura come luogo soltanto sfiorato dall'impronta umana, rivendica la necessità di conservare questi spazi rimasti. Da un'altra parte, però, sappiamo che nel mondo ci sono molte più cose che non possiamo controllare – o che non sono soggette a un ordine divino, che ci dava comunque l'illusione della sicurezza che cerchiamo nel controllo – di quelle che pensavamo esserci. Una di queste è il clima che può distruggerci. Un'altra siamo noi stessi. Ha ben ragione Cimatti ad affermare che il progetto umanista è deragliato. Ma ora più che mai c'è bisogno di avere fiducia che ciò che l'essere umano può provare nei confronti dell'ambiente che lo circonda non sia soltanto rabbia, se si vogliono ancora nutrire speranze nel futuro.

### *Bibliografia*

- Augé, Marc. (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil.
- Cimatti, Felice. (2013). *Filosofia dell'Animalità*. Bari-Roma: Laterza
- Jamieson, Dale. (2008). *Ethics and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. (1995 [1777]). *Delle diverse razze degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*. Bari-Roma: Laterza.
- Kant, Immanuel. (1997 [1790]). *Critica del Giudizio*. Bari-Roma: Laterza.
- Lovejoy, A. O. & Boas, F. (1965). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York: Octagon Books.
- Malaparte, Curzio. (2009 [1944]). *Kaputt*. Milano: Adelphi.

---

<sup>20</sup> Cimatti (2013: 184).