

CONDIZIONI DI POSSIBILITÀ DEI NOSTRI OBBLIGHI NEI CONFRONTI DEGLI ANIMALI NON UMANI

COSIMO NICOLINI COEN

Dipartimento di Scienze Giuridiche “Cesare Beccaria”

Università degli Studi di Milano

nickcoen@gmail.com

ABSTRACT

In which conditions does the human species endow itself with a series of obligations aimed at orienting its relationship with non-human species? In my paper I shall try to answer this question by formulating two divergent theses. According to the first thesis (§ 1) the conditions of possibility for these obligations reside in a prescriptive dimension, ie authoritative. This thesis is articulable by distinguishing two kinds of authoritative source, respectively of transcendent (§ 1.1) and immanent type (§ 1.2). Here the awareness of the proximity between the animal species doesn't seem to play an explicit role. The second kind of thesis (§ 2) identifies as a condition of possibility for these obligations a certain cognitive experience: that takes place thanks to the popularization of science's notions (§ 2.1) and that can take place by the virtue of a direct interaction between a man and another animal (§ 2.2). Here the awareness of the proximity between the animal species plays an explicit role. In § 3 I will argue why it is adequate to recognize in the perceptual, and therefore bodily, dimension the condition – prior to any prescription and scientific notion – for the emergence of feelings of obligations inherent to our relationship with other animals.

KEYWORDS

Obligations, Speciesism and Non-Human Animals, Jewish Law, Ethics/Law.

Aborder Autrui, c'est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la 'force qui va', cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même le meurtre.
Emmanuel Levinas, *Totalité et infini Essais sur l'extériorité*

INTRODUZIONE

In presenza di quali condizioni l'uomo si dota di una serie di obblighi atti a orientarne la relazione con le specie non umane?

Nel mio contributo¹ tento di rispondere a tale interrogativo formulando due divergenti tesi rispettivamente articolabili, al loro interno, in due distinte ipotesi. Il primo genere di tesi (§ 1) ha il proprio cardine nell'argomento della fallacia naturalista tale per cui le condizioni di possibilità per l'insorgere della summenzionata tipologia di obblighi consistono in una dimensione prescrittiva, ossia autoritativa, scissa e finanche in antitesi a ogni esperienza cognitiva, ossia a ogni informazione attinente dati empirici. Questa tesi è articolabile ricorrendo a due ipotesi che distinguono due specie di fonte autoritativa, rispettivamente di tipo trascendente (§ 1. 1.) e immanente (§ 1. 2.). In questo genere di tesi la tipologia di obblighi in questione sembrerebbe insorgere indipendentemente da ogni cognizione di una comune appartenenza riguardante gli animali umani e non umani. Il secondo genere di tesi (§ 2) individua quale condizione di possibilità per l'insorgere della summenzionata tipologia di obblighi una determinata esperienza di ordine cognitivo, così riconoscendo la cogenza del passaggio da un'esperienza di ordine descrittivo (conoscere l'essere di un determinato stato di cose) ad una di ordine prescrittivo. Questa tesi è articolabile ricorrendo a due ipotesi atte a distinguere due specie di esperienza cognitiva, quella che ha luogo in ambito scientifico-divulgativo (§ 2. 1) e quella che può aver luogo in un rapporto di interazione diretta tra un uomo e un altro animale (§ 2. 2.). In questo genere di tesi la tipologia di obblighi in questione sembrerebbe aver luogo in relazione all'acquisizione di una prospettiva continuista². Nel § 3 cercherò di mostrare perché, a mio giudizio, è necessario riconoscere nella dimensione percettiva, e quindi corporea, la condizione prima - anteriore a ogni prescrizione e nozione scientifica - per l'insorgere di sensazioni di obbligazioni attinenti la nostra relazione con gli altri animali.

1 Questo contributo nasce dalla riflessione seguita da alcuni colloqui e scambi epistolari con la dott.ssa Raffaella Colombo, a cui sono grato per avermi permesso di cogliere i diversi punti di intersezione tra l'interrogativo attinente la dimensione dell'obbligo e la questione animale. Sono inoltre grato al professor Paolo Di Lucia che, durante il periodo di collaborazione con la sua cattedra, mi ha insegnato a porre l'attenzione - secondo la lezione del Wittgenstein di *Ricerche - «alle differenze»* e alla prof.ssa Lucia Corso per avermi permesso di mettere a fuoco la centralità della dimensione autoritativa. Durante la stesura del contributo ho potuto confrontarmi con la prof.ssa Anna Linda Callow e avvalermi delle sue competenze per rivedere i riferimenti alle fonti ebraiche.

2 Intendendo con ciò la consapevolezza che tra la nostra e le altre specie si dia una distanza quantitativa, e non qualitativa. Ciò sulla base dei dati scientifici e, in accordo a questi, nella misura in cui «i problemi che dobbiamo risolvere durante la nostra vita» sono gli stessi di quelli delle altre specie, e si possono riassumere nella «ricerca del piacere», nell'«evitamento del dolore» e, quindi, nel «bisogno di stabilità», cfr. G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio La guerra contro gli animali*, Milano, Cortina, 2017; pp. 25-26; p. 134, p. 146.

1. LA GENESI PRESCRITTIVA DELL'OBBLIGO

§ a. Al fine di articolare la prima tesi propongo di ritenere corretta la presupposizione secondo cui la specie umana, in quanto specie animale, sarebbe animata da un moto naturale - *conatus essendi* - tale da portarla a espandersi, a detrimento di ogni altra specie - animale e non - a sé circostante. Una presupposizione di questo tipo si presenta quale mera descrizione dello stato di cose, a prescindere da ogni giudizio di valore in merito a ciò che viene descritto. La descrizione potrebbe essere composta dai seguenti passaggi: i) l'uomo è un animale e, come tutti gli animali, si muove alla ricerca di ciò che gli permette di soddisfare i propri bisogni³; ii) l'uomo tenta conseguentemente di evitare e/o rimuovere eventuali ostacoli che gli si frappongano in tale ricerca; iii) al fine di soddisfare ai suoi bisogni l'uomo ha gradualmente imparato a impossessarsi di ciò che gli sta attorno: dalla natura vegetale a quella animale. Di per sé tale presa di possesso non differisce da quella di altri animali (erbivori, carnivori ed onnivori) se non da un punto di vista quantitativo - che, eventualmente, ha reso possibile salti qualitativi (passaggio dalla caccia all'allevamento e così via). In quest'ottica, dunque, ogni nostra interazione con l'ambiente circostante - ivi compresi con gli animali delle altre specie - nascerebbe, e concettualmente si risolverebbe, nella ricerca del beneficio, vuoi quello del soggetto collettivo (la nostra specie) vuoi quello del soggetto individuale⁴.

Da tale tipo di descrizione si potrebbe dedurre che pratiche come la caccia e l'allevamento e, più strutturalmente, ogni forma di dominio su altri animali (dalla domesticazione in avanti), sono giustificate e giuste in quanto necessarie, ossia in quanto correlate alla nostra indole naturale - a quel *conatus essendi* sopra richiamato che ci guida e ci muove nella nostra interazione con il mondo. I dati fattuali, ossia la differenza di specie e il *conatus essendi*, diventerebbero, in virtù della loro mera esistenza, argomentazioni spendibili a favore della gerarchia di specie ('noi' e tutti gli altri) e, conseguentemente a tale gerarchia, a favore dell'atto di dominio, prima spontaneo poi articolato in prassi più complesse, sugli altri animali. Insomma ciò che è sarebbe - semplicemente in quanto è - giusto. O, in termini più prossimi al nostro linguaggio ordinario, 'non facciamo altro che fare ciò che ogni animale fa': predare, se carnivoro o onnivoro; utilizzare le risorse vegetali, se erbivoro o onnivoro. Ciò che di questi argomenti qui rileva è dunque il passaggio consequenziale che si ritiene di rinvenire tra la dimensione attinente l'essere delle cose e della natura - dunque anche

3 Cfr. *Ibidem*.

4 Nel presente contributo cercherò di mantenere l'attenzione sulle implicazioni a livello di specie della presupposizione inerente il *conatus essendi*. Gli esempi di esperienze possibili a livello individuale - come nel caso del bambino - sono dunque da intendersi come declinazioni delle varie ipotesi via via prese in rassegna in riferimento alla specie.

dell'uomo - e la dimensione attinente il dover essere del comportamento umano. Dal fatto al valore, senza soluzione di continuità. La natura, dunque, detterebbe le sue leggi - almeno nei rispetti dello specifico ambito della relazione con gli altri animali - e noi non faremmo altro che conformarci ad esse.

§ b. Tuttavia, sulla scorta della cosiddetta legge di Hume⁵ sembrerebbe possibile riconoscere nel ragionamento sopra enunciato un caso di fallacia naturalistica - termine con cui si è soliti sintetizzare la critica rivolta alle differenti varianti di cognitivismo etico⁶. In effetti quand'anche fosse vera la detta presupposizione, di ordine descrittivo, in merito al ruolo giocato dal *conatus essendi* nell'orientare la nostra prima interazione con il mondo, non ne deriverebbe né un'argomentazione sufficiente a ritenere giuste le differenti modalità di dominio nei confronti degli altri animali né, più strutturalmente, un'argomentazione sufficiente a ritenere giusta la gerarchizzazione specista tra un 'noi' e un 'loro'. Con ciò si intende dire che tali posizioni, per essere giustificate sul piano valoriale e del dover essere, necessitano di un *quid* che sopravvanti la mera constatazione - qui presa ipoteticamente per corretta - del *conatus essendi* e di un discrimine specista da tale *conatus* derivato. Si potrebbe in effetti dire: 'le cose vanno così, a causa del *conatus essendi* che ci abita, e per quanto non sia giusto, non abbiamo altra via' - in tal caso si constaterrebbe una datità senza tuttavia confonderla con l'elemento valoriale. Oppure, ancora, ci si potrebbe esprimere nella seguente maniera: 'le cose vanno così, a causa del *conatus essendi* che ci abita ed è giusto che vadano così poiché per noi il *conatus essendi*, qui genericamente inteso come forza vitale che porta all'espansione di sé, rappresenta un valore' - in tal caso si renderebbe, in modo consapevole, il dato naturale un dato valoriale. Quale che sia la posizione che assumiamo, dunque, rileva a livello teorico che il passaggio dall'essere (la presupposizione descrittiva circa lo stato di cose in natura) al dover essere (il valore che guida il nostro comportamento) è passaggio che va esplicitato - anche laddove, come nell'ultimo esempio, si decidesse di rinvenire il valore all'interno della fattualità. Tale aspetto è restituito in modo perspicuo dalla critica del filosofo del diritto Uberto Scarpelli all'argomentazione spinoziana secondo cui «ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, ossia [...] il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza»⁷. In tale argomentazione Scarpelli ravvisa,

5 Cfr., D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, 1738; M. Jori, A. Pintore, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2014, p. 256.

6 Un caso di fallacia naturalista è quello dell'argomentazione di Lord Chesterfield il quale «guardando al generale ordine della natura, che ha in un'universale attività predatoria ai danni dei più deboli uno dei suoi principi primi» si convinse della liceità - in termini etico-morali, dunque di dover essere - della dieta carnivora, P. Singer, *La liberazione animale*, Milano, Longanesi, 2010, p. 217. L'argomento della fallacia naturalistica emerge in diversi passaggi; *ibidem*, p. 20; p. 233.

7 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* (1670), p. 377.

infatti, un salto logico (fallacia naturalistica) da premesse descrittive – l'uomo presenta determinate pulsioni e capacità – a conclusioni prescrittive – all'uomo è permesso di agire in accordo a tali pulsioni e capacità.⁸

§ c. Questo passaggio permette a nostro avviso di giungere a un corollario, derivabile dalla presupposizione di ordine descrittivo inerente il *conatus essendi*, che procede in direzione antitetica rispetto a quanto sinora visto poiché conduce non già a rendere in qualche modo ragione di ciò che avviene in natura, bensì suggerisce il possibile superamento, attraverso la dimensione valoriale e prescrittiva, di ciò che, in prima istanza, si ritiene avvenga in natura. In accordo alla Legge di Hume, sopra richiamata, se anche si ritenesse vera la presupposizione descrittiva secondo cui il *conatus essendi* orienta la nostra prima interazione con l'ambiente circostante, con ciò non sarebbe stato ancora detto nulla circa valori, obblighi e ideali di cui l'uomo può dotarsi per orientare diversamente il proprio comportamento nei confronti e dell'ambiente circostante, in generale, e degli animali non umani, nel caso specifico che qui interessa. Nei passaggi che seguono concentreremo l'attenzione sulle condizioni di insorgenza di quegli obblighi (e correlati valori) che sembrerebbero suggerire una direzione di comportamento diversa, o infine antitetica, a quella che si delineava a partire dalla presupposizione descrittiva – il *conatus essendi* e il derivato dominio sulle altre specie – da cui l'analisi ha preso le mosse. Nel prosieguo dell'analisi si tratterà dunque di individuare, quale premessa alla formulazione di prescrizioni atte a orientare diversamente la nostra relazione con gli altri animali, una giustificazione su base valoriale ('bisogna comportarsi così perché è giusto') o autoritativa ('bisogna comportarsi così perché in questo modo ci è stato prescritto di fare') – dove i due aspetti non sono, necessariamente, in rapporto di mutua esclusione. Limitandoci qui a riporre l'attenzione sulla base autoritativa possiamo distinguere due ipotesi – che differiscono per la natura della fonte autoritativa postulata: l'ipotesi della fonte autoritativa di natura trascendente (§ 1. 1) e immanente (§ 1.2).

1.1. La fonte autoritativa di natura trascendente: la normativa ebraica

§ a. Nella prima ipotesi è possibile riconoscere quale prima fonte autoritativa un'entità (gli dei, Dio) o un evento (p. e. una teofania) vissuti e pensati quali aventi natura trascendente. Facendo per un istante qualche passo a ritroso rispetto al tema delle relazioni con gli animali non umani possiamo riconoscere in questo genere di fonte autoritativa – nella sua esperibilità concreta da parte di singoli e collettivi – l'*incipit* necessario per il venire in essere di qualcosa come gli obblighi (quali entità astratte) e

⁸ U. Scarpelli, C. Luzzati, *Compendio di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 23-24.

il sentimento di obbligazione. Qui non si tratta di argomentare a favore della veridicità antropologica o storica di tale tesi. Piuttosto, a livello concettuale, si tratta di asserirne la possibilità - e la conseguente necessità di confrontarvisi. È possibile che l'animale uomo abbia portato in essere, nella sua condotta, qualcosa come gli obblighi, gli imperativi e, in ultimo, le norme, soltanto passando da un'esperienza di un primigenio ordine ricevuto da un'entità estranea all'uomo in senso quantitativo (allorché si tratti di un dio dalle fattezze umane) o qualitativo (allorché si tratti di un'entità sempre più astratta). Tale ipotesi interessa poiché getta luce sulla necessità di una voce esterna - e dunque in una certa misura a noi, alla nostra natura, estranea - al fine di orientare la nostra condotta secondo principi e regole divergenti rispetto a ciò che, sulla base della summenzionata ipotesi del *conatus essendi*, potremo definire i nostri impulsi. Così, sulla base di questo ragionamento, l'eventuale inclinazione specista dell'uomo nei confronti degli altri animali - a partire dall'atto predatorio sino alle dominazione più complesse - potrebbe tranquillamente venir confermata quale *prius* dell'essere dell'uomo, senza che ciò ne comporti lo status di *prius* del dover essere dell'uomo. Ora questo scenario, che certo reca con sé qualche parentela con l'antica contrapposizione tra 'natura' e 'cultura'⁹, sembra accordarsi alla critica mossa da Scarpelli a Spinoza, costituendone in qualche modo la *pars construens*. Il fatto che in natura il pesce grande mangi *de facto* quello piccolo (potenza) non ci direbbe nulla - se la questione si ponesse in tali termini - circa il diritto di tale azione. Ossia, il fatto che in natura l'uomo si espanda a eventuale detrimento di altre specie non ci dice ancora nulla circa il diritto di tale azione. Viceversa nell'ipotesi della fonte autoritativa di natura trascendente, sarà l'esperienza di un'autorità vissuta quale in vario grado estraneo alla nostra natura (sino ad essere esterno al mondo in toto), a costituire il *prius* della dimensione del dover essere, potendo - con la sua forza autoritativa - tanto legittimare il naturale comportamento dell'uomo quanto condannarlo, indicando così una differente via.

§ b. Questi aspetti emergono con vividezza nel caso del monoteismo ebraico e della correlata normativa. Come noto nella narrazione biblica Dio sancisce il diritto dell'uomo al dominio sul globo terracqueo e sui suoi abitanti¹⁰. Inoltre mentre con Adamo all'uomo viene concesso il diritto di cibarsi dei vegetali¹¹, a partire da Noè viene concesso il diritto di cibarsi degli animali¹². Tuttavia non di diritto assoluto si tratta poiché, significativamente, tale facoltà è concessa a condizione di non cibarsi del

9 Cfr. G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 99.

10 In riferimento ad Adamo in *Genesi I, 26; 28*; e a Noè, in *Gen. IX, 2*.

11 *Gen. I, 29*.

12 *Gen. IX, 3*.

sangue degli stessi¹³. A partire da tale limitazione, lungo il testo biblico sino alla letteratura rabbinica, si dipanano una serie di prescrizioni atte a regolamentare, e dunque limitare, quello stesso potere¹⁴. Si dipana così una dialettica tra permesso-vietato (e correlati obblighi) che trova il proprio punto di avvio nella summenzionata endiadi di permesso di cibarsi della carne di alcuni animali e divieto di cibarsi del loro sangue.

È permesso	È vietato	È obbligatorio
cibarsi (dopo il diluvio; <i>Genesi IX, 3</i>) di determinate carni animali	Cibarsi del sangue delle carni degli animali di cui è possibile la consumazione: <i>Levitico XVII, 11-12</i>	Togliere il sangue e seppellirlo (<i>Levitico, XXV</i>) “non con il piede” affinché questa prescrizione non sia compiuta «con leggerezza»: <i>Talmud Bavli, Hullin, 87a</i>
<i>Ibidem</i>	Mescolare il latte della madre - simbolo di vita - con la carne del figlio morto: <i>Esodo, 23</i>	Separare latte e latticini dalla carne
<i>Ibidem</i>	Uccidere la madre e il figlio nello stesso giorno poiché “la madre ne proverebbe troppo dolore” ¹⁵	Uccidere prima la madre
utilizzare gli animali come forza lavoro	Infliggere agli animali violenza e «dispiacere» [<i>za'ar</i>] gratuiti; di restare indifferenti di fronte al dolore di un animale di altrui proprietà: <i>Esodo XXIII</i> ; Deuteronomio <i>XXII</i>	Che gli animali riposino durante il giorno di riposo - Shabbat (<i>Esodo XX, 23</i>); assistere l'animale in difficoltà - che appartenga anche al proprio nemico.
avere animali domestici	Prendere con sé animali se non si hanno le condizioni economiche per il loro sostentamento ¹⁶ .	Dare da mangiare al proprio animale prima di consumare il proprio pasto, <i>Talmud Bavli Gittin 62</i> .

13 *Gen. IX, 4*. Tale limite alla prerogativa è introdotta dall'avversativo *ah*: ‘tuttavia’. Cfr. P. Singer, *La liberazione animale*, cit., pp. 197-198. L'analisi del divieto di cibarsi del sangue animale meriterebbe di essere approfondita, anche in riferimento all'antica prassi sacrificale e al corrispettivo statuto del sangue versato - su quest'ultimo aspetto, cfr. G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., pp. 61-69.

14 Ci troviamo di fronte a quel «principio ancipite», atto a vietare la sofferenza inutile dell'animale non umano, da una parte, e a permettere pratiche che inducono sofferenza e morte ritenute utili al benessere umano, dall'altro, di cui Luigi Lombardi Vallauri parla in riferimento al diritto occidentale contemporaneo; cfr. L. Lombardi Vallauri, “Diritti animali e rovesci umani” (§ 4.5), in: *Ogni specie di libertà: carta dei diritti degli animali dell'isola di Gorgona: il sogno di un mondo migliore per tutti i viventi*, a cura di M. Verdone, Milano, Altreconomia, 2012. Ringrazio la prof.ssa Corso per la segnalazione del testo.

15 M. Maimonide, *Guida dei perplessi*, Torino, UTET, 2003, III parte, cap. 48, pp. 716-717.

16 D. Banon, «Le statut de l'animal dans la tradition juive», in: *Le Portique*, n. 23-24, 2009, nota 18.

Tali prescrizioni e la *ratio* loro sottesa potrebbero sembrare in contraddizione rispetto alla tesi che individua nella narrazione biblica l'*incipit* di ogni concezione specista. Tale contraddizione scemerà non appena si presti attenzione a come l'antropocentrismo veicolato dal monoteismo ebraico, con la correlata gerarchia specista, è un antropocentrismo di carattere deontico, imperniato cioè su un 'dover essere'. Tale aspetto si manifesta nella subordinazione dell'essere dell'uomo a quegli imperativi che, comunicati da Dio sul monte Sinai, costituiscono il nervo di tutta la produzione giurisprudenziale (halakica) successiva. Dunque se, con Levinas, il monoteismo non è che un umanesimo¹⁷ è tuttavia vero che tale umanesimo ha carattere teocentrico. Anzitutto perché trova il proprio punto di avvio in un ordine trascendente – dunque vissuto quale esteriore. In secondo luogo perché l'uomo è pensato come creazione di Dio (ha valore in quanto «a immagine di Dio») e, da questo punto di vista, condivide lo stesso statuto ontologico di ogni altro essere vivente. Se l'uomo è posto in una condizione gerarchicamente superiore agli altri animali, tuttavia tale ordine sembrerebbe venir meno non appena l'insieme degli esseri viventi venga raffrontato a Dio. Da tale presupposto discende che l'uomo deve fornire a ogni creazione di Dio – animata o no – un determinato grado di rispetto, pena offendere Dio medesimo. È forse questo il presupposto primo da cui discendono quelle norme atte a non abusare degli animali proprio in quei frangenti, come il lavoro agricolo o l'alimentazione, dove il potere dell'uomo sulle altre specie si appalesa¹⁸. Il che non implica negare il carattere specista veicolato dal monoteismo ebraico. Piuttosto permette di comprendere come la normativa ebraica si qualifichi quale rottura della logica dell'essere – del *conatus essendi* – attraverso l'immissione di un modo di guardare a se stessi e al mondo, indi anche agli animali, che risponde a principi etico-normativi i quali cercano un punto di equilibrio tra ciò che l'uomo è, nelle sue abitudini, e ciò che si ritiene debba essere.

1.2. La fonte autoritativa di natura immanente: la figura autorevole e il bambino

§ a. Tuttavia anche continuando a ritenere corretta la tesi secondo cui il *conatus essendi*, e correlate pulsioni speciste, posso trovare limite soltanto attraverso obblighi provenienti dall'esterno, ossia da una fonte altra che non le nostre pulsioni e/o la nostra interiorità, tale fonte esteriore non è necessariamente da declinarsi quale fonte (vissuta come) trascendente. In una seconda ipotesi è infatti possibile riconoscere quale fonte autoritativa una figura di natura immanente. In tale scenario quella serie possibile di divieti e obblighi, sopra visti in riferimento alla normativa ebraica, atti a

17 E. Levinas, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, pp. 25-41 e pp. 347-354.

18 Aspetti individuati anche da P. Singer, *La liberazione animale*, cit., p. 198.

disciplinare e limitare la nostra naturale pulsione alla sottomissione e predazione di altre specie vedrebbe come sua condizione di insorgenza un ordine ricevuto da una qualche figura autorevole tanto, per un soggetto singolo, nella sfera familiare (o in un adulto dotato di forza persuasiva e/o coercitiva) quanto, per un soggetto collettivo, nella sfera sociale. Insomma il ‘padre’ o il sovrano in luogo di Dio.

Anche concentrando l’attenzione alla sola figura autorevole in ambito familiare è possibile individuare l’importanza che può giocare il rapporto tra un singolo, in particolare se infante, e una data figura autorevole. In accordo alla presupposizione sopra enucleata in merito al *conatus essendi* della specie umana dovremmo immaginare un bambino portato, per istinto e inclinazione, a esercitare forme di dominio – non fosse che per scopo puramente esplorativo e ludico – nei confronti di determinate tipologie di animali – quelle verso le quali tale dominio è possibile. Senza dunque mettere in campo aggettivi di tenuta valoriale (giusto, ingiusto; buono, cattivo) è possibile avere alla mente tanto un singolo individuo adulto di uomo portato a sottomettere, in vario modo, altre specie animali a proprio beneficio quanto un singolo individuo infante di uomo portato a prendere possesso e tastare (e quindi, testare) tutto ciò che gli è attorno e, appunto, a portata di mano: dall’ente inanimato a quello animato.

§ b. Risulterebbe così evidente la funzione etopoietica¹⁹ che può esercitare una data figura autorevole, dal cui esempio e dalle cui parole può in larga parte dipendere il processo di costruzione del sé dell’individuo in questione. Come in riferimento alla normativa di origine trascendente non si trattava di giungere a conclusioni antropologiche, qui non si tratta di imbastire un’analisi psicologica, per la quale non avremmo gli strumenti. Piuttosto si tratta di prendere le mosse da momenti quotidiani, propri all’esperienza ordinaria di ciascuno di noi, per poter riflettere nel merito della questione attinente le condizioni di possibilità degli obblighi di cui ci dotiamo per orientare il nostro comportamento nei confronti degli altri animali. Questi gli esempi, tratti da alcuni momenti della mia esperienza recente o passata, che ritengo fruttuosi ai fini della riflessione. Non molti giorni fa rispetto a quando scrivevo queste righe ho assistito, per strada, alla seguente dinamica: una madre con un bambino piccolo incrociava un passante con cane a guinzaglio. Il bambino voleva approcciarsi al cane (il quale di par suo pareva, a giudicare dai suoi movimenti, interessato al bambino). I due adulti si sono dunque adoperati per *regolare* l’andamento dell’incontro. Il bambino, tra curiosità e timore, avvicinava la mano al cane quando, con movimento repentino, era in procinto di dare una botta (forse piccola in assoluto, ma forte, nervosa, per quello che si poteva dedurre dalla velocità del gesto) al dorso del cane. La madre lo fermava apostrofandolo con un «no» e indicandogli – con determinati gesti, parole e tono vo-

19 Nozione formulata da M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Éditions du Seuil-Gallimard, 2001.

cale – come ci si *deve* approcciare. Ho lasciato in corsivo le i sintagmi ‘regolare’ e ‘deve’ per evidenziare come il bambino in questione abbia, così, esperito un primo ordine – ricevuto da una fonte a sé esteriore. Analogamente l’ingresso in casa di un animale domestico può comportare la graduale scoperta di una serie di regole di buona condotta a cui indirizzano figure di riferimento²⁰. Ancora, un genitore può esortare (tra l’ordine e l’insegnamento) il bambino a smettere di giocare a fare Dio con le formiche del cortile di casa insegnandogli a – come si suole dire – “lasciarle vivere” o “lasciarle stare”, insomma lasciarle “essere”²¹. Proprio in nome di questo principio dei genitori possono dissuadere, e infine vietare, al proprio figlio di prendere parte al gioco di quei coetanei che abbia come scopo di verificare il mantenimento in vita delle lucertole a coda staccata – ossia, di qualsivoglia gioco dove l’animale sia reso a oggetto. All’analisi rileva come una presupposta pulsione naturale di espansione del sé – non fosse che in un’accezione ludico-esplorativa – trovi un limite a partire da un obbligo proveniente dall’esterno, ancorché in condizione d’essere progressivamente interiorizzato. In ultima analisi quello che qui preme sottolineare è che queste differenti figure autorevoli (Dio, padre, sovrano) segnalano quale punto di genesi di qualsivoglia obbligo atto a limitare, in qualche modo, la nostra naturale presa sugli altri animali, un’esperienza in cui il singolo io (di un singolo popolo o di un singolo individuo) si confronta, vuoi per effettiva esperienza vuoi per esperienza indiretta – mediata da testi e narrazioni – con un comando ricevuto.

LA GENESI COGNITIVA DELL’OBBLIGO

§ a. Nel § 1, sulla scorta della legge di Hume, si è illustrata la tesi secondo cui la mera constatazione di come vanno le cose in natura (dominio dell’essere), e dunque la mera constatazione dell’esistenza – fosse solo per ipotesi – di qualcosa come un *conatus essendi* che porterebbe l’uomo a forme di prevaricazione sulle altre specie animale, non sia argomento sufficiente per dedurre che tali forme di prevaricazione, raggruppabili sotto la categoria di specismo, siano lecite (dominio del dover essere). Sulla base di questi assunti si è altresì enunciata la tesi, formulata in accordo con la legge di Hume e il non cognitivismo etico, secondo cui condizione di insorgenza dell’insieme dei potenziali doveri di cui l’uomo si dota per regolamentare la sua rela-

20 Proprio in questo modo, p. e., ricordo l’ingresso in casa, quando ero bambino, di Nuvola – il ‘nostro’ gatto.

21 La locuzione di uso comune sembrerebbe rimandare alla nozione di «etica conservativa» (G. Mormino, *Per una teoria dell’imitazione*, Milano, Cortina, 2016), che riconoscendo “la ricerca della stabilità come tensione comune” alle differenti specie ne riconosca *eo ipso* il diritto a perseguire in tale ricerca, G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., pp. 156-157.

zione con le altre specie consista nell'esperibilità di una fonte autoritativa che veicoli determinati obblighi. Questa tesi non comportava necessariamente una prospettiva antispecista. Gli obblighi che portano a limitare il nostro *conatus essendi* possono riposare su principi estranei a una visione antispecista - come nel caso nell'antropocentrismo, o teocentrismo, sotteso alla normativa ebraica. A livello concreto ciò significa che determinate fonti autoritative possono enunciare il permesso a determinate pratiche, come l'allevamento. Tuttavia anche in questo caso rileva, a livello formale, che tale permesso è accordato da una fonte autoritativa (dominio del dover essere) e non è dedotto a partire da una constatazione concernente lo stato di cose (dominio dell'essere). In questa parte del contributo propongo di indagare una seconda tesi in accordo alla quale - in antitesi al non cognitivismo etico e alla legge di Hume - la condizione di possibilità per l'insorgere di un determinato insieme di obblighi atti a orientare le nostre relazioni con gli altri animali non risiederebbe in un gesto prescrittivo (nel ricevere un ordine) bensì in un'esperienza di ordine cognitivo (nell'acquisire un'informazione). In prima battuta saremmo così portati a ritenere, in modo speculare a quanto visto nei paragrafi precedenti, che la mera constatazione del *conatus essendi* costituirebbe argomento valido, finanche sufficiente, a favore della legittimità delle pratiche di predominio sulle altre specie animali.

§ b. Tuttavia dalla prospettiva cognitivista può derivare un corollario opposto. L'esistenza di esperienze cognitive che portano in luce la vicinanza sussistente tra la specie umana e le altre specie animali permetterebbe infatti di argomentare a favore della tesi secondo cui è nell'aumento di consapevolezza della vicinanza interspecifica che si radicano le condizioni di possibilità per l'insorgenza di obblighi atti a regolamentare, limitare o reprimere le pratiche di assoggettamento delle altre specie derivate da un primario, e di per sé neutro, *conatus essendi*. Ma di quale esperienza conoscitiva si tratta? Individuiamo due distinte ipotesi.

2.1 L'esperienza cognitiva impersonale: la divulgazione scientifica

Secondo la prima ipotesi l'esperienza conoscitiva ritenuta condizione necessaria all'insorgere di determinati obblighi nei confronti degli altri animali è costituita dalla presa di coscienza di quelle nozioni scientifiche che attestano la vicinanza biologica della specie umana alle altre specie animali. Presa di coscienza che, come è evidente nell'esperienza di molti di noi, non necessita di particolari specializzazioni. È esperienza cognitiva - non per questo esente da contatti con la sfera emotiva - che può avvenire a partire dai banchi di scuola elementare - in un momento particolarmente

fecondo per l'orientamento della percezione²² di ciò che ci sta attorno e la correlata costituzione della nostra identità - e che può proseguire, a prescindere dalle nostre occupazioni, nella vita di ogni giorno, grazie alla consultazione di differenti fonti divulgative. L'ipotesi è dunque questa: tanto crescerebbe la nostra consapevolezza di *essere* vicini agli altri animali - nozione descrittiva - quanto, in proporzione, crescerebbe la nostra consapevolezza (o, ancor prima, la sensazione) di *doverci* dotare di alcuni obblighi - nozione prescrittiva - nei loro confronti. Dove, come segnalato dal carattere corsivo dei due sintagmi, vi sarebbe un rapporto di causa-effetto tra essere (conoscenza) e dovere antitetico a quanto analizzato nel § 1. Discorso di merito riguarderebbe quali specifici obblighi tale presa di coscienza comporti: da quelli concernenti le modalità di trattamento degli animali di allevamento a quelli attinenti alla possibilità stessa di allevarli e così via, secondo la sensibilità di ciascuno. Indispensabile notare come agisca qui il cosiddetto paradigma della 'vicinanza' - di per sé non solo compatibile con la logica specista ma, eventualmente, intrinseco a questa²³. Sarebbe infatti nella misura in cui si scopre il grado di prossimità di una o più specie animali che si darebbe la possibilità di fornire argomenti a favore di un'attività normativa atta a una loro tutela, ovvero sia a imporre alla nostra specie obblighi e limiti. La validità di tale ipotesi è parziale, come Peter Singer ha illustrato individuando la mancanza di rapporto causale tra l'affermazione scientifica dell'evoluzionismo darwiniano e un diverso orientamento nei nostri comportamenti verso gli altri animali²⁴. Tuttavia l'ipotesi conserva, sul piano concettuale e fattuale, la sua veridicità. Infatti gli studi in grado di mostrare la cognizione di dolore o affettività in queste o quelle specie animali possono portare a legiferare a tutela delle stesse²⁵, non senza creare gerarchie all'interno de-

22 Nella misura in cui tale attività non è, nell'animale uomo, risolta nell'aspetto fisico, bensì è (anche) culturalmente plasmata.

23 Così secondo Colombo è proprio nel paradigma della vicinanza a un determinato modello teleologico di umanità che si consuma non solo la gerarchizzazione interspecista ma anche quella interna alla specie umana; cfr. G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., pp. 94-97; 127-134. La connessione tra discriminazione specista e legittimazione di discriminazioni (normative e ontologiche) all'interno della specie umana è centrale anche nell'analisi di C. Wolfe, *Davanti alla legge. Umani e altri animali nella biopolitica*, Milano, Mimesis, 2018.

24 P. Singer, *La liberazione animale*, cit., pp. 214 e seg., così conclude l'autore: «Gli atteggiamenti morali del passato sono troppo [...] radicati nel nostro pensiero e nelle nostre pratiche per essere rovesciati da un mero cambiamento nella conoscenza di noi stessi e degli altri animali», ibidem, p. 220.

25 La direttiva 2010/63/UE del Parlamento Europeo recita all'art. 6 che «sono disponibili nuove conoscenze scientifiche con riguardo ai fattori che influenzano il benessere degli animali nonché alla loro capacità di provare ed esprimere dolore, sofferenza, angoscia e danno prolungato. Per tale motivo è necessario migliorare il benessere degli animali utilizzati nelle procedure scientifiche rafforzando le norme minime per la loro tutela in linea con i più recenti sviluppi scientifici». Analogamente, prendendo il contesto francese ad esempio, è possibile vedere come la legge del 10 Luglio 1976, matrice della recente riforma del codice civile (legge n° 2015-177 del 16 Febbraio 2015), è possibile vedere come «la

gli animali non umani²⁶. In questa ipotesi ci muoviamo su un'argomentazione speculare a quella di cartesiana memoria: tanto secondo Descartes era lecito operare determinati esperimenti sugli animali in quanto questi erano ritenuti non senzienti quanto qui sarebbe non lecito operare determinate pratiche e abitudini alimentari, in quanto gli animali sono riconosciuti quali esseri senzienti, ontologicamente in grado di provare dolore. Rileva, dunque, il ruolo della scienza che diviene ambito cognitivo atto a fornire un'argomentazione spendibile a favore dell'insorgere di determinate prescrizioni. Non solo, al di là dell'utilizzo che può essere fatto dal legislatore o dall'attivista delle nozioni scientifiche atte a mostrare la vicinanza di determinate altre specie alla nostra, tali nozioni permettono, con maggior immediatezza, alla singola persona di provare dei sentimenti di obbligazione eventualmente prima inediti. Ancorché non vi sia un rapporto di causa-effetto tra esperienza cognitiva e orientamento etico-normativo rimane che, a differenza di quanto enunciato nel §1, è un'esperienza descrittiva a fornire gli argomenti per successive prese di posizioni etico-normative²⁷. Inoltre il presupposto cognitivo non è necessariamente in antitesi al ruolo prescrittivo svolto dalla fonte autoritativa. Sia gli imperativi provenienti da una fonte trascendente sia quelli basati su un'autorità immanente possono basarsi o rafforzarsi su nozioni di provenienza cognitiva: così, come si è visto, Maimonide giustificava una delle prescrizioni della *Torah* sulla base della nozione descrittiva secondo cui animale e uomo non si distinguono quanto a facoltà immaginativa, dunque in quanto a capacità di provare dolore²⁸.

référence à la biologie et à l'espèce annonce un changement de paradigme, des catégories juridiques originelles vers des catégories juridiques scientifiques [...]. La référence à la sensibilité évoque la complexité animale (sensibilité physique et psychique) et ouvre sur un possible raffinement des concepts [juridiques]», Sonia Canselier, « Les grands progrès de la protection animale en droit français et européen », in: *Histoire de la recherche contemporaine*, IV-N°1, 2015.

26 Così Colombo riprende l'argomento al paradigma della vicinanza in riferimento ad alcune delle posizioni di P. Singer e Tom Regan; cfr. G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., pp. 154-156. Del resto la legislazione a protezione dei primati può essere vista, sul piano della biopolitica, come un ulteriore passo nel processo che traccia una linea tra animali «razzialmente» abbastanza simili a noi» legittimando così il fatto che tutti gli altri animali siano visti come normativamente non soggetti di diritto; C. Wolfe, *Davanti alla legge*, cit., p. 150.

27 Secondo un'analogia logica argomentativa – dal piano cognitivo a quello normativo – è possibile notare come la conoscenza degli effetti ambientali sortiti dagli allevamenti intensivi (cfr. P. Singer, *Liberazione animale*, cit., pp. 177-181) renda possibile e spinga anche colui che non abbia sensibilità interspecista a cambiare qualcosa circa la propria dieta. Ancora, la conoscenza, e abilità tecnica, di altre procedure alimentari e mediche rispetto a quelle comportanti il sacrificio di vite animali permette di dotare la 'causa' (ambito etico-normativo) antispecista di argomentazioni inedite.

28 Cfr. infra, nota 14.

2.2 *L'esperienza cognitiva personale: la percezione della vulnerabilità dell'altro animale*

§ a. In una seconda ipotesi l'esperienza cognitiva ritenuta condizione di possibilità all'insorgere di obblighi nei confronti degli animali non umani è ravvisabile nella percezione diretta del singolo animale non umano e in una concomitante presa di coscienza a questi. In tale condizione si possono sviluppare alcune percezioni e sensazioni (dominio dell'*Is*) a loro volta presupposto a sentimenti di obbligazione e intuizioni morali (dominio dell'*Ought*). Una prima interazione con animali di altre specie può avvenire in tenera età grazie, p. e., alla presenza di animali domestici. Prendiamo il caso di un'interazione ludica che può aver luogo tra un bambino e un gatto. In tale contesto il bambino sembrerebbe poter esperire, insieme alla capacità di interazione, una reciproca vulnerabilità fisica. Consapevolezza di per sé moralmente neutra: è la stessa che può darsi, per esempio, in un contesto di predazione - in quel contesto di predazione da parte dell'uomo che sia priva di mezzi di caccia a distanza (trappole, armi da fuoco). Tuttavia nel contesto ludico interspecifico, al pari del contesto ludico intraspecifico, la consapevolezza della comune vulnerabilità, di per sé neutra, è chiamata ad accordarsi a una finalità, quella del gioco, dove la sopraffazione, seppur necessaria a 'vincere', non deve necessariamente, ossia per la logica del gioco, portare alla soppressione dell'altro. Naturalmente questo non sempre avviene: il gatto che gioca con la lucertola - al pari di come potrebbe giocare con un filo di lana che venisse fatto scorrere lungo il pavimento - è probabile che dia un colpo fuori misura all'animale *oggetto* di gioco. Un pericolo analogo corre il bambino quando gioca con il gatto, anche se la maggior vicinanza di sensi e il minor squilibrio di forze permette una comunicazione più efficace - il gatto ha modo di difendersi in modo da far capire al bambino che ha 'superato il limite' del gioco consentito. Interessa mettere in rilievo il fatto che il bambino impari a limitare la propria potenza: il bambino imparerà, p. e., a non esercitare una pressione sulle costole dell'animale allorché, rincorrendolo, lo prende e lo stesso animale sembrerebbe in grado di dosare, in un certo qual modo, l'estensione della propria potenza in accordo al riconosciuto contesto ludico²⁹. La capacità di autolimitarsi sembra andar di pari passo con una capacità di mutua comprensione: è piuttosto difficile, infatti, giocare con un gatto sconosciuto: questi non è familiare alle nostre reazioni, noi alle sue, e noi come lui potremmo velocemente essere portati sulla difensiva. Come che sia entrambi gli animali sembrerebbe-

29 Questa la mia esperienza con Nuvola, il gatto con cui ho passato molti anni, tra cui quelli d'infanzia, e con cui ho condiviso molte ore di gioco. Inoltre mi pare significativo - circa la possibilità di mutua comprensione - ricordare che eravamo soliti, durante i mesi di soggiorno nella casa di campagna, girare assieme per lunghi tratti dei giardini adiacenti. Il che significava che Nuvola volontariamente decideva di "coordinare" i suoi movimenti ai miei (e viceversa).

ro capaci di auto limitare la propria forza, di intendersi. Certo, il bambino può verosimilmente essere stato incoraggiato dagli insegnamenti e ammonimenti - § 1. 2 - ricevuti da parte del genitore, o chi per esso. Senza sminuire l'importanza della prescrizione, ovvero dell'insegnamento, qui rileva sottolineare il ruolo svolto dall'interazione in prima persona tra i rappresentanti delle due specie. Per la questione che costituisce il filo conduttore di questo contributo è di particolare rilievo notare come il bambino impegnato nell'attività ludica interspecifica giungerà a una graduale consapevolezza circa la sua capacità di dosare la propria forza. Ciò che prima viene semplicemente agito diviene possibile oggetto di riflessione. Il bambino, ora, non soltanto limita la propria forza, ma sa che lo sta facendo, è consapevole di agire in virtù di un fine (giocare) e di un ideale fattosi dovere (il rispetto dell'altro animale). Nasce così, nella nostra mente, un discrimine tra ciò che semplicemente è, avviene, e ciò che è, avviene, in quanto è giusto che avvenga. Tuttavia - ed è questo l'aspetto teorico decisivo - tale discrimine tra mera fattualità e idealità (il valore e dovere dell'auto-limitazione) non ha luogo in una sfera intellettuale scissa dalla corporeità, dunque dall'esperienza percettiva, al contrario. Per quanto importanti siano gli eventuali insegnamenti ricevuti, questi sono stati introiettati, nello scenario di questa ipotesi, attraverso l'esperienza di un contatto diretto con l'altro animale. Potremmo quindi chiederci se, nonostante il peso delle parole (ossia della razionalità delle prescrizioni), si sia qui di fronte a una genesi del sentimento morale, dell'obbligazione, a partire da un'esperienza attinente la percezione dell'altro animale.

§ b. Ma a questo punto è necessario chiedersi: in tale esperienza di interazione e, quindi, di reciproca percezione, prende forma la consapevolezza di una comune appartenenza - di genere prossimo a quella vista nel § 2. 1. con l'esempio della divulgazione scientifica? Oppure a partire da tale esperienza si fa strada in noi la consapevolezza che, a parità di vulnerabilità fisica, vi è un'asimmetria di forze tale per cui l'animale di fronte a noi si presenta quale soggetto vulnerabile? Se è vero che rimaniamo vulnerabili, p. e., al graffio del gatto - e così via - è altrettanto vero che, collettivamente, abbiamo raggiunto una posizione di dominio sulle altre specie, tale che non si può sfuggire da una domanda circa le nostre responsabilità - i nostri doveri - verso le stesse. Questo aspetto, collettivo e istituzionale, non è privo di connessioni con la dimensione individuale. Per quanto la vulnerabilità fisica rimanga un tratto comune - proprio alla corporeità biologica - vi è un'asimmetria di potenza che, prima di interessare la società, interessa quello stesso bambino nei confronti dell'animale domestico, di cui diviene responsabile dell'incolumità e salute. L'ipotesi, in questa prospettiva, è che una prima sensazione di obbligazione nei confronti delle altre specie (o almeno nei confronti di un altro animale) nasca dal connubio delle sensazioni di comune vulnerabilità fisica e asimmetrica potenza - ossia responsabilità

- sociale³⁰. L'animale che abbiamo di fronte è vulnerabile tanto quanto noi, pure la sua incolumità dipende, virtualmente, dalla nostra capacità di non esercitare violenza a suo danno. Un freno che, in molti, esercitiamo in modo, per così dire, spontaneo nei confronti di quegli animali coi quali abbiamo sviluppato forme di interazione diretta e che viceversa mano a mano sembra diradarsi in relazione o a quelle specie animali con le quali non ci siamo trovati in un rapporto di interazione diretta o - e soprattutto - le quali, allorché vi interagiamo, sono inserite in un dispositivo percettivo, e in ultima analisi ideologico, tale da renderli ai nostri occhi merce (mezzi) piuttosto che non esseri viventi (fini in sé) - come nel caso degli animali da allevamento. Si mostrerebbe così in che misura l'esperienza percettiva - quando emancipata da dispositivi percettivi sovrastrutturali - implicata dall'interazione possa costituire condizione di possibilità per il venire in essere di un sentimento di obbligazione nei confronti di altri animali.

LA RISORSA ANIMALE DEL CORPO

È così possibile sintetizzare le tesi articolate nel contributo:

<p>§ 1 Tesi di genesi prescrittiva di una dimensione del 'dover essere' atta a limitare il <i>conatus essendi</i> (ritenuto quale conaturato alla specie umana e implicante pratiche oppressive verso altre specie animali).</p>	<p>§ 2 Tesi di genesi cognitiva di una dimensione del 'dover essere' atta a limitare il <i>conatus essendi</i>.</p>
<p>§ 1. 1 Ipotesi di fonte autoritativa di natura Trascendente: solo l'esperienza di un ordine ontologicamente esterno alla natura dell'uomo può costringere quest'ultimo a limitare le proprie pulsioni di estensione di sé.</p>	<p>§ 2. 1 Ipotesi di fonte cognitiva di carattere descrittivo: l'acquisizione di nozioni scientifiche ci permette di prendere consapevolezza della differenza meramente quantitativa tra noi e le altre specie animali, rendendo così possibile (giustificando) l'adozione di norme atte alla loro tutela.</p>
<p>§ 1. 2 Ipotesi di fonte autoritativa di natura immanente: solo l'esperienza di un ordine esterno al nostro 'io' ci permette di apprendere a limitare la nostra potenza - non fosse che ludica.</p>	<p>§ 2. 2 Ipotesi di fonte cognitiva di carattere percettivo: l'interazione diretta con un animale di un'altra specie ci permette di prendere consapevolezza della comune vulnerabilità corporea e dell'asimmetria di potenza sociale, rendendo possibile il sorgere di sentimenti di obbligazione.</p>

30 Qui scorgiamo un concetto di obbligazione distinto da quello giuridico, fondato sulla reciprocità degli obblighi, che richiama l'istanza levinassiana di una responsabilità «illimité» (E. Levinas, *Au-trement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978], Paris, Livre de poche, 2008, p. 197), in quanto non vincolata a una prescrizione; *ibidem*, p. 141, che sorge a partire dal trauma dell'incontro con *autrui* (umano) - *ibidem*, p. 196. Responsabilità che precede il diritto, il quale viceversa può essere visto come quella dimensione ove viene posto un limite (una misura) alla responsabilità.

Le ipotesi legate alla tesi di una genesi prescrittiva e autoritativa dei nostri obblighi, ossia della nostra auto-limitazione, nei confronti degli altri animali sono compatibili (ancorché non necessariamente) con una logica specista e con una visione non continuista dei rapporti intercorrenti tra la specie umana e le altre specie animali. Viceversa i sentimenti di obbligazione delle due ipotesi legate alla tesi del § 2 sembrerebbero strettamente interrelate con l'acquisizione di una visione continuista dettata o da nozioni razionali (§ 2. 1.) o da elementi percettivi (§ 2. 2.). Tuttavia, come visto con Maimonide, i due campi possono avere differenti forme di interrelazione. Vorrei concludere proprio con un ultimo riferimento a una delle normative ebraiche prese in esame. Come si è visto una di queste prevede l'obbligo di dare da mangiare al proprio animale domestico prima di fornire il cibo a se medesimi. Questa è chiaramente una prescrizione, e come tale è stata presentata in questo contributo come esemplificazione di un obbligo proveniente da un'autorità esterna (§ 1. 1). Tuttavia è possibile chiedersi se tale obbligo (e ogni obbligo di tale tipo) sia potuto insorgere soltanto in base alla possibilità, che tutti noi possiamo esperire nel vivere quotidiano, di un primigenio sentimento di obbligazione – che ci riallaccia a quanto visto circa l'interazione diretta tra uomo e animale nell'ultimo paragrafo – tale per cui ancorché ci sia possibile rimanere indifferenti alla richiesta di un animale a noi immediatamente vicino, e che 'si fa sentire', tuttavia non ci è possibile se non decidere di rimanervi indifferenti. È il corpo – l'udito e la vista – la prima sede in cui ogni scelta e obbligazione, poi verbalizzati in ordini e prescrizioni, trova la propria condizione di possibilità. In tale scenario vuoi le nozioni scientifiche circa la nostra vicinanza alle altre specie, vuoi le prescrizioni di ordine morale, non farebbero altro che rafforzare sul piano razionale una sensazione precedente. Scriveva Levinas, a margine della sua esperienza in un campo di detenzione tedesco, che «Bobby», il cane che accoglieva gli internati al ritorno dal lavoro forzato come se fossero umani, era «[l']ultimo kantiano della Germania nazista»³¹. Bobby, privo di quella spessa corazza fatta di parole e propaganda, riconosceva nei profili dei detenuti dei tratti umani, ovvero sia animali – di esseri sotto certi rispetti a sé simili. Certo, non basta essere privi della parola umana per essere impermeabili all'addestramento: i cani resi *longa manus* dei soldati in uniforme nazista ne sono, come riportano le testimonianze dei sopravvissuti, dimostrazione. Tuttavia è l'icastico titolo dell'articolo in cui appare questo passaggio – *Nom d'un chien ou le droit naturel* – a indicare la direzione di una possibile riflessione, ad un tempo sulla giustizia e sulla percezione. È forse quest'ultima – nel suo elemento primario, quello corporeo, trasversale a più specie – ad essere condizione di possibilità

31 E. Levinas, *Difficile Liberté*, cit., pp. 231-235.

della prima³²? Del resto non è a una legge naturale che si fa riferimento, in mare, in un luogo fisicamente e simbolicamente distante dalle leggi statali, quando si accoglie chi è alla deriva? Prescrizioni, leggi e loro correlate divisioni in categorie astratte sono parte imprescindibile del nostro vivere sociale. Non è possibile, né forse augurabile, sfuggire da questa presa delle definizioni, intrinseche al vivere collettivo, dove al fatto bruto (l'essere animali appartenenti a una determinata specie) si aggiungono fatti e identità sociali³³. Tuttavia la logica della classificazione è quella stessa che può avvallare, nel comportamento sociale spontaneo e in quello istituzionale³⁴, fenomeni sporadici o sistematici di esclusione: dalla classe dei cittadini e così via, sino all'esclusione dal novero vuoi di 'umanità' vuoi di "esseri senzienti". Così, al di là di ogni dimensione prescrittiva e di ogni nozione intellettuale, si profila - come condizione prima - la percezione³⁵. Sarebbe dunque un elemento corporeo, animale, la condizione prima per il costituirsi di successivi ideali astratti a cui poter fare appello e conformarsi - anche andando in direzione inversa rispetto a quell'altra tensione, altrettanto naturale, che ci abita, e che abbiamo visto sotto il nome di *conatus essendi*.

32 Tanto che è lecito chiedersi se Bobby, in luogo d'essere «l'ultimo kantiano», «n'était-il pas peut être le premier lévinassien, étant sensible à l'altérité du visages des humains [...] sensibilité pour laquelle on n'a pas besoin de grand cerveau», E. Wolff, *De l'éthique à la justice Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Springer Netherlands, 2007, p. 365. Su Levinas e la questione animale cfr., H. Ben-Pazi "Emmanuel Levinas and the Ethics of the Animal World", in: *Uncanny Philosophy and Cultural Studies Journal*, n. 5, 2008, pp. 9-42.

33 Per la distinzione tra fatto bruto e non bruto, E. M. Anscombe «Fatti bruti», in A. G. Conte, P. Di Lucia, L. Ferrajoli, M. Jori, *Filosofia del diritto*, Milano, Cortina 2003, pp. 298-302.

34 Per la distinzione tra fatto sociale e istituzionale, J. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 33-39.

35 In questi ultimi passaggi riprendo una riflessione sul rapporto tra normativa e percezione che ho tentato, rispettivamente, su *Pagine Ebraiche - Sheva Idee* (ringrazio il direttore Guido Vitale per la disponibilità all'utilizzo della riflessione ivi pubblicata) e in C. Nicolini Coen, "I concetti di razza e umanità: ontologia sociale, etica e identità", in AA.VV., *Il Bias della Razza: Polarizzazioni del pensiero, torsioni identitarie e politica dell'odio*, Trani, Durango Edizioni, 2018.