

Il confine permeabile: la negoziazione del confine animali-umani

Barbara de Mori
Università di Padova
Facoltà di Medicina Veterinaria
Dipartimento di Filosofia
barbara.demori@unipd.it

ABSTRACT

The paper is devoted to a re-examination of the issue of the Human-Animal boundary in the light of the idea that the boundary has been *renegotiated* every time humans has perceived a challenge to their supremacy in the hierarchy of beings. By making reference to the Darwinian framework and also to the reflections developed by the philosopher and anthropologist Raymond Corbey in his book *The Methaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*, the paper invites to focus the attention to the necessity of re-establishing some balance between humans and animals by doing reference to the *quality* of life of all living beings.

0. Introduzione

Scriveva Darwin nel 1871: “In una serie di forme che derivano gradualmente da qualche creatura simile alle scimmie fino all’uomo come ora esiste, sarebbe impossibile definire *il punto* in cui si dovrebbe adoperare il vocabolo ‘uomo’. Ma questo non ha grande importanza”¹.

Se dal punto di vista della biologia evolutivista, in effetti, l’impossibilità di definire il *confine* tra l’uomo e gli *altri* animali può non avere una grande importanza, da altri punti di vista non si può dire altrettanto. Per la nostra storia culturale, ad esempio, sembra avere avuto un’importanza decisiva, al punto che un’inesauribile disputa sul confine tra noi e *loro* ha accompagnato l’affermazione del dominio dell’uomo sugli animali e via via le diverse definizioni che l’essere umano ha fornito di sé, dall’*homo habilis*, all’*homo faber*, all’*homo symbolicus*.

Seguendo il filo conduttore costituito dal paradigma darwiniano e dai modi in cui questo ha ‘interferito’ con l’identificazione del *punto* in cui stabilire il confine, nelle prossime pagine cercherò di sottolineare l’importanza di ritrovare oggi, in un tempo di grandi disagi e ripensamenti, una qualche forma di equilibrio nel nostro rapporto con gli animali.

¹ C. Darwin, *L’origine dell’uomo e la scelta sessuale*, Rizzoli, Milano 1982, p. 232, corsivo nostro.

Alla ‘disputa’ sul confine presta il suo sguardo anche Raymond Corbey, antropologo e filosofo. Nel tentativo di riflettere sui modi in cui il pensiero occidentale ha gestito, per così dire, la questione del confine, Corbey, in *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*², pone l’accento su alcuni aspetti importanti, cui farò riferimento nelle pagine che seguono.

1. *Il Confine Insuperabile*

Come si sa, nella costruzione della propria immagine, *l’homo sapiens occidentale* ha elaborato alcuni paradigmi che hanno costituito l’orizzonte di comprensione del rapporto con gli animali. Tra questi ha sicuramente trionfato, perlomeno sino a tempi recenti, il paradigma della gerarchia degli esseri, quel paradigma per cui esisterebbe, come espressione di un ordine universale costituito, una progressione nelle forme di vita diretta verso il meglio e al cui vertice, per via di un salto qualitativo, viene collocato l’essere umano, unico cui viene riconosciuto un valore intrinseco.

Per tutti gli altri esseri l’attribuzione di valore è di tipo strumentale, in funzione dei bisogni, delle esigenze di chi è al vertice: gli animali non possiedono un valore *intrinseco*, di per sé, bensì un valore *d’uso*, in relazione a ciò che è altro da loro ed è fonte del valore, in primo luogo morale.

Ed è l’ordinamento gerarchico a produrre l’idea che tra l’uomo e gli animali vi sia una *confine*, per sua natura insuperabile, in quanto definito dall’ordinamento di cui è espressione. Se la gerarchia dipende dalla natura degli esseri, il confine rimane stabilito per natura, dando origine all’idea che esista una differenza qualitativa tra chi rientra all’interno del confine e chi ne risiede al di fuori.

Scrivono R. Corbey al proposito: “Nelle società europee l’identità umana è stata articolata in termini di alterità animale. Sono intervenuti qui i tradizionali schemi cosmologici, con le loro implicazioni morali. Le persone si sono definite e ridefinite tramite l’esclusione [...] L’occultamento, la stereotipizzazione e svariati altri meccanismi servivano per ‘tenere a distanza’ esseri che venivano utilizzati, tormentati e uccisi per scopi umani”³.

Che il confine sia *insuperabile* diviene il requisito indispensabile per stabilire le modalità di utilizzo e di trattamento di chi ne è al di fuori. Rendere il confine superabile significherebbe infatti mettere in discussione i pilastri su cui si fonda l’unicità e la differenza qualitativa di chi si sente collocato all’interno. Ricordiamo le celebri parole di J. Bentham: “Quale attributo dovrebbe tracciare l’*insuperabile confine*? La facoltà della ragione, o forse quella del discor-

² Tradotto in italiano, a cura di Paola Cavalieri, con il titolo *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani* per i tipi di Bollati Boringhieri, Torino 2008.

³ *Ivi*, p. 51.

so? Ma un cavallo o un cane adulto è un animale incomparabilmente più razionale e più socievole di un neonato di un giorno, o di una settimana, o anche di un mese”⁴.

Cosicché, in ogni momento in cui il confine è stato messo in discussione - per via del progresso delle conoscenze scientifiche, per via dell'allargamento del cerchio dell'attenzione morale o per altre ragioni - si è proceduto a 'rinegoziare' il confine, a rimodellarlo modificando i criteri di volta in volta chiamati in causa per ribadire l'unicità umana: quando, ad esempio, sono stati scoperti animali con cervelli più grandi di quelli umani, il criterio delle dimensioni cerebrali è stato sostituito con quello del rapporto tra dimensioni cerebrali e dimensioni corporee, quando le scimmie antropomorfe hanno evidenziato la capacità di maneggiare simboli arbitrari, il criterio del linguaggio è stato modificato sostenendo che esse non sono capaci di ordinamento sintattico e così via.

Riferendosi a questa vicenda di rinegoziazione del confine, Corbey dipinge uno scenario composito e articola l'indagine servendosi di molteplici discipline, come la biologia, le scienze naturali, l'antropologia fisica e culturale, la paleoantropologia e la primatologia, invitandoci a riflettere sul fatto che la definizione dell'identità umana, basata su assunti metafisici e morali, ha condizionato anche l'identità disciplinare dei settori che sono stati coinvolti in questa definizione.

È certo che la preoccupazione per l'unicità umana ha dovuto continuamente fare i conti con le acquisizioni scientifiche sulla complessità della vita animale, specialmente in campo primatologico, dove il confine si fa particolarmente labile e sfumato, anche se gli studi recenti mostrano una tale varietà di capacità mentali distribuite tra le specie animali, da suggerire di rivedere *in toto* i termini di paragone per identificare lo specifico dell'*humanum*.

Ma ha dovuto fare i conti, ad esempio, anche con le scoperte della paleobiologia, come nel caso dell'annuncio del rinvenimento di *Ida - Darwinius masillae* -, così denominata in onore delle celebrazioni darwiniane del 2009. Salutata dalla comunità scientifica come 'l'anello mancante' tra uomo e scimmie, *Ida*, il fossile di primate più completo sino ad ora mai ritrovato, rappresenterebbe infatti una scoperta scientifica decisiva nella sua capacità di gettare nuova luce sul percorso di continuità che ha segnato la nostra origine ed evoluzione.

E così, sullo sfondo dello scenario disegnato da Darwin, scoperte come queste hanno l'effetto di rimettere continuamente in discussione la tassonomia tradizionale. Le scoperte nel campo della biologia molecolare ad esempio, in base alle quali, come è noto, uomini e scimpanzè condividono più del 98% del patrimonio genetico, hanno riproposto la questione che si era posta già ai

⁴ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998 (ed. or. 1789), p. 420.

tempi di Linneo e poi di Darwin: è possibile mantenere una differenza di *genere* tra umani e scimmie antropomorfe?

Le regole della tassonomia infatti sembrerebbero richiedere che differenze genetiche di così scarso rilievo venissero ricondotte e riconosciute all'interno di un unico genere. Le scuole di pensiero si sono divise su questo punto. Superando la cladistica tradizionale (che, in nome della sistematica biologica, continua a sostenere che gli umani devono essere collocati in un genere separato), alcuni autori, seppure anch'essi cladisti, hanno proposto di tenere fede alla coerenza del criterio dato dalla comparazione tra distanza genetica e distanza tassonomica, suggerendo un unico genere – *Homo* – per gli umani, gli scimpanzè, i bonobo e i gorilla. Altri autori, appartenenti alla scuola dei sistematici evolutivisti (i quali rivolgono la loro attenzione ai processi evolutivi che si verificano nelle popolazioni di organismi viventi inseriti nel loro ambiente), si rifiutano di individuare un unico genere per umani e scimmie antropomorfe⁵.

Vi è stato anche chi ha proposto di includere l'essere umano nel genere *Pan*, il genere cui appartengono lo scimpanzè e il bonobo, definendo così, con intento provocatorio, ma carico di contenuti, un 'terzo scimpanzè', *Pan sapiens*⁶.

Sembra certo, ad ogni modo, che la distinzione tradizionale tra le scimmie antropomorfe e l'uomo non corrisponda alla loro distanza genetica. Che ne è allora dell' "insuperabile identità" dell'*homo sapiens*?

Ripercorrendo alcune delle più importanti tappe storiche che hanno visto rinegoziare il confine tra umani e animali, Corbey osserva, al proposito, quanto sconvolgente debba essere stata per l'immaginazione vittoriana l'idea della metamorfosi da scimmia ad essere umano e riporta il commento del politico conservatore Benjamin Disraeli, espresso, secondo il *Times*, il 25 Novembre 1864 durante un discorso tenuto ad Oxford: "L'uomo è una scimmia o un angelo? Io, mio signore, per parte mia sto dalla parte degli angeli"⁷.

L'assunto metafisico dell'unicità dell'essere umano veniva messo in crisi dalla teoria evolutivista così a fondo da dover essere rinegoziato alle fondamenta. E, allora, osserva Corbey, la soluzione venne escogitata servendosi dei presupposti offerti dal pensiero illuministico: venne cioè formulata l'idea che se anche un'evoluzione vi è stata, essa si è però ispirata al progresso muovendosi verso il meglio, in una progressione verso il vertice che ha finito per ristabilire, in prospettiva temporale, la scala gerarchica degli esseri precedentemente affermata esclusivamente su basi teologiche. "Dall'origine divina degli umani - così scrive Corbey – all'idea di un'ascesa dall'importuna scimmia [...] Da angelo a scimmia e poi di nuovo in ascesa dalla scimmia attraverso il pro-

⁵ Di questa questione e delle differenti posizioni ad essa connesse fa cenno Corbey nel Capitolo 6 del volume qui in esame.

⁶ Cfr., ad esempio, J. Diamond, *Il terzo scimpanzè*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (ed. or. 1991).

⁷ Corbey, cit., p. 55-56.

gresso secolare in quanto rimedio al pericolo di bestializzazione: sono, questi, episodi cruciali nella storia della nozione di *status* umano”⁸.

Proseguendo poi lungo la storia del progresso delle conoscenze scientifiche, arriviamo agli anni Sessanta del secolo da poco trascorso, quando, da una parte, la tassonomia deve fare davvero i conti con la propria coerenza interna e, dall'altra, alcune prerogative essenziali da sempre ritenute di esclusiva pertinenza umana, come l'uso degli strumenti e il possesso di una 'cultura', le capacità linguistiche o la razionalità strategica, vengono identificate, in qualche modo, anche nel comportamento delle scimmie antropomorfe. Primatologi come Jane Goodall, Diane Fossey, e, più recentemente, Frans de Waal, ma anche i primatologi giapponesi, riportano dati e osservazioni su una quantità sempre più impressionate di 'somiglianze' con il comportamento umano.

La rinegoziazione del confine appare così sempre più impellente, in nome proprio di quel medesimo principio di parsimonia cui si erano appellati gli interpreti di Cartesio per negare agli animali la capacità di sentire e a cui fa riferimento Donald Griffin, il padre dell'etologia cognitiva, quando afferma che “una volta accettata la realtà dei nostri legami evolutivi con le altre specie animali, sarebbe contrario al principio di parsimonia assumere una rigida dicotomia interpretativa che insistesse nell'affermare che le esperienze mentali esercitano un influsso sul comportamento di una specie animale, mentre non ne esercitano nessuno sul comportamento delle altre”⁹.

L'*ossessione antropomorfica* tuttavia, che si esprime nell'idea secondo cui saremmo noi a rappresentare il termine di paragone su ciò che è altro da noi e che contribuisce a determinare l'idea del confine, permane in agguato. Il nostro atteggiamento verso il mondo animale continua ad essere condizionato e filtrato attraverso il meccanismo del riferimento a sé – ossia del riconoscimento o di somiglianze che invocano e suscitano compassione o di differenze che suggeriscono la presa di distanza - meccanismo che tradisce proprio un antropomorfismo ossessivo che ci rende ciechi nei confronti delle specificità animali¹⁰.

Non solo: un meccanismo che comporta una vera e propria fallacia, come ricorda Corbey attraverso le parole della primatologa Barbara King, consistente nell'assumere che “la forma umana di una particolare caratteristica rappresenti l'essenza della caratteristica stessa”¹¹.

Come rileva Corbey, la fallacia ha agito in maniera determinante nel processo di negoziazione del confine, poiché, ogniqualvolta “è risultato che gli a-

⁸ *Ivi*, p. 57.

⁹ D. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, The Rockefeller University Press, New York 1976, p. 85.

¹⁰ Cfr., ad esempio S. Budianski, *Se un leone potesse parlare*, Mondadori, Milano 2007, p. 275.

¹¹ B. King, *The Information Continuum. Evolution of social information Transfer in Monkeys, Apes and Hominids*, SAR, Santa Fe 1994, p. 134.

nimali hanno capacità analoghe [agli umani] le definizioni sono state modificate [...] Sono stati semplicemente spostati i paletti”¹².

Corbey sostiene così che, in materia di confine umano e non-umano, la storia culturale ha operato tramite una continua deduzione dei *fatti* dai valori, in violazione della Legge di Hume (la quale, come è noto, vieta sia la deduzione dei valori dai fatti, sia dei fatti dai valori). I fatti, i dati empirici, le scoperte scientifiche, sono stati di volta in volta modellati sulla base dei valori metafisici, culturali, ideologici, religiosi dominanti nella cultura occidentale, allo scopo di non mettere in discussione la speciale dignità umana e il tradizionale paradigma gerarchico.

Così, poiché studiare da vicino una scimmia antropomorfa crea una sorta di ‘agitazione empatica’, - per usare le parole del primatologo olandese J. Van Hooff¹³ - si decide programmaticamente di ribadire, come fecero Georges de Buffon e Louis Marie Daubenton, che l’antropomorfa, sì, “ha un corpo, delle membra, dei sensi, un cervello e una lingua del tutto simili a quelli dell’uomo [...] e tuttavia non può mai realmente eseguire alcuna azione dell’uomo”¹⁴.

In questa vicenda di continua rinegoziazione, tuttavia, le scimmie antropomorfe, non sono solo una ‘grottesca caricatura dell’uomo’, sono anche l’incarnazione dell’uomo naturale, di “veri uomini selvaggi [...] nello stato primitivo della natura” come ebbe a sottolineare, tra gli altri, nel suo *Discorso sull’origine della disuguaglianza tra gli uomini*, J. Rousseau¹⁵ - il grande filosofo e teorico dell’uguaglianza nello stato di natura -, in una continua oscillazione tra gli estremi della riconduzione a sé per via delle somiglianze e dell’allontanamento più deciso per via delle differenze.

2. *Il Confine Permeabile*

Dal punto di vista filosofico, come è noto, il punto centrale per esaminare la questione del confine risiede nella riflessione sullo *statuto etico* degli animali e sulla definizione di *comunità morale*. Non molto tempo è trascorso da quando

¹² Corbey, cit., p. 189.

¹³ Cfr. J. Van Hooff, *Primate Ecology and Socioecology in the Netherlands*, in S.C. Strum, L.M. Fedigan (a cura di), *Primate Encounters*, University of Chicago Press, Chicago p. 126.

¹⁴ Georges de Buffon, Louis Marie Daubenton, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roi*, Imprimerie Royale, Paris 1749-67, vol. 14, p. 61 (Trad. it. *Storia naturale, generale e particolare, con la descrizione del gabinetto del Re*, Raimondi, Napoli 1772-77, 11 voll.).

¹⁵ J. Rousseau, *Discorso sull’origine della disuguaglianza tra gli uomini*, Giuffrè, Milano 1968, p. 88 (ed. or. 1755).

Immanuel Kant ribadiva che “solo l’umanità esiste come fine a sé stessa. Gli animali esistono esclusivamente come mezzo a un fine e tale fine è l’uomo”¹⁶.

La questione del confine assume in questo senso precisi connotati etici: il confine in discussione infatti è quello della comunità di coloro cui è riservato un trattamento conforme alle norme etiche, alle regole di civiltà che nell’insieme costituiscono la nostra etica sociale di riferimento. Una comunità cui noi umani apparteniamo per definizione, si potrebbe dire, e i cui membri godono di uno *statuto etico*, del riconoscimento cioè della dignità di esseri morali, esseri in relazione ai quali è necessario comportarsi in maniera moralmente corretta¹⁷.

Anche Corbey ribadisce questo punto, riferendo le parole del cladista Matt Cartmill: “Se ridotto all’essenza, il confine animali-umani è una nozione morale, non tassonomica. Esso divide l’universo morale in soggetti e oggetti, separando gli agenti responsabili dotati di diritti e doveri dalle semplici cose che possiamo impiegare per i nostri scopi”¹⁸.

Nei confronti degli esseri appartenenti alla comunità morale e dotati di uno statuto etico, si applicano le categorie di giusto e sbagliato, di buono e cattivo, di dovere e simili, categorie attorno alle quali si articolano il pensiero e l’agire morale. Gli esseri appartenenti a tale comunità sono dotati di valore intrinseco, di un valore a prescindere dal loro impiego e dai loro rapporti con gli altri membri della comunità.

In un movimento di idee che ha riguardato i più svariati ambiti della nostra vita sociale, culturale, scientifica, economica, nel corso degli anni Settanta del secolo appena trascorso – nel tempo cioè in cui ha preso corpo la cosiddetta ‘questione animale’¹⁹ - si è iniziato a discutere in maniera più precisa su cosa significa appartenere alla comunità morale, su quali attributi sia necessario possedere per essere parte di quella comunità. In un percorso di riflessione che ha trovato espressione nella metafora del *cerchio in espansione*, i confini della comunità morale sono stati messi alla prova e il cerchio si è ‘allargato’, dapprima in senso temporale, con le generazioni future, poi in senso spaziale, con l’ambiente e gli altri esseri viventi.

Le convinzioni riguardanti la nostra unicità hanno iniziato a vacillare in maniera per la prima volta incisiva e diffusa, determinando un ripensamento di molti degli aspetti centrali dei nostri sistemi culturali e attribuendo sempre

¹⁶ I. Kant, *Dei doveri verso gli animali e gli spiriti*, in Id., *Lezioni di Etica*, Laterza Bari-Roma 1971, p. 273.

¹⁷ *Etico e morale* – dalle loro radici etimologiche - hanno nel contesto del discorso che stiamo qui conducendo il medesimo significato.

¹⁸ Cartmill M., *Taxonomic Revolutions and the Animal-Human Boundary*, in R. Corbey, W. Roebroeks (a cura di), *Studying Human Origin*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2001, p. 105.

¹⁹ Per una ricognizione sul significato e sull’articolazione della questione animale, B. de Mori, *Che cos’è la bioetica animale*, Carocci, Roma 2007.

più centralità al paradigma darwiniano. E nel 2009, l'anno della celebrazione del bicentenario della nascita di Darwin, il grado di diffusione e di penetrazione della visione dell'universo del vivente, propugnata dal grande naturalista inglese, è apparso in tutta la sua articolazione, generando dibattiti e confronti – anche aspri – su tutti i temi più importanti attorno a cui si è costruita la nostra identità di *Sapiens* occidentali.

Scrivendo Darwin a proposito del 'cerchio in espansione': "Gli istinti sociali che senza dubbio furono acquisiti dall'uomo, come dagli animali inferiori, per il bene della comunità, per prima cosa gli avranno dato un qualche desiderio di aiutare i suoi simili [...] Col progredire dell'uomo verso la civiltà e l'unificarsi delle tribù in comunità più ampie, la più semplice ragione dovrebbe dire a ciascun individuo che egli dovrebbe *estendere* i suoi istinti sociali e le simpatie a tutti i membri della stessa nazione [...] Raggiunto questo punto, vi è solo una barriera *artificiale* che gli impedisce di estendere le sue simpatie agli uomini di tutte le nazioni e razze [...] La simpatia *oltre i confini umani*, cioè l'umanità verso gli animali inferiori, sembra che sia una delle ultime acquisizioni morali [...] sembra che sorga per caso dalle nostre simpatie, che si vengono sempre più teneramente e ampiamente diffondendo, fino a che si estendono a tutti gli esseri viventi"²⁰.

In un tempo in cui si credeva ancora che le specie animali fossero 'approdate' sulla terraferma dopo essere state custodite sull'Arca di Noè, Darwin avanzò l'idea che, forse, siamo animali anche noi e la nostra differenza è solo di grado.

Il confine, pertanto, è indubitabilmente *permeabile* – come sottolinea Corbey - e lo sforzo di mantenerlo insuperabile appare sempre più il risultato di un'operazione ideologicamente ispirata, spesso irrispettosa della realtà del vivente con cui si relaziona. Ricordiamo ancora le celebri parole di Bentham che seguono al passo che è stato citato prima: "La domanda non è 'Possono ragionare' 'Possono parlare?', bensì 'Possono soffrire?' "²¹.

Per riconoscere questa capacità di soffrire, di provare emozioni e sensazioni, è necessario essere disposti ad allargare lo sguardo *oltre* il confine, ponendoci in qualche modo nei panni di chi ne è al di fuori, come ammoniva anche l'illuminato teologo settecentesco H. Primatt, declinando la Regola d'oro in una delle sue versioni *interspecifiche*: "Tu che sei un uomo, tratta il tuo cavallo come vorresti essere trattato dal tuo padrone nel caso fossi un cavallo"²².

²⁰ Darwin, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 2003, p. 109

²¹ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cit., p. 420.

²² H. Primatt, *Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, R. Hett, London 1776, p. 63.

Se nel Settecento, tuttavia, questo poteva essere il segno di una sensibilità illuminata e di una ‘antropologia rinnovata’²³, oggi, in tempi in cui è matura la consapevolezza della necessità di superare la visione dell’animale come ‘strumento’, può indicarci proprio la via per approfondire il significato del nostro rapporto con l’*alterità* animale. Tale significato, infatti, si costruisce prima di tutto attraverso la capacità di porsi ‘nei panni’ dell’altro. La Regola d’oro, in questa prospettiva, esprime uno dei sensi più autentici dell’atto del mettersi nei panni degli altri, quel senso che, attuando la disposizione ad accogliere chi è altro da noi, si radica nella capacità umana di sperimentare l’empatia e la reciprocità relazionale.

Anche Darwin, del resto, riteneva che la regola d’oro costituisse il nucleo più profondo del comportamento sociale e morale dell’uomo, per via della reciprocità insita nel riconoscimento delle esigenze di chi è altro da sé e per via della disposizione a prendersene cura: “Fare del bene agli altri – fare agli altri ciò che vorresti gli altri facessero a te – è la pietra angolare della moralità”²⁴.

Nello scenario naturalistico disegnato da Darwin, a partire dalle cure parentali, attraverso lo sviluppo degli istinti sociali e passando attraverso il meccanismo del ‘cerchio in espansione’, la regola d’oro si afferma come manifestazione del successo adattativo della coesione sociale, permessa dall’abilità di comprendere l’altro e cementata attraverso l’altruismo reciproco e attraverso quella norma di condotta che prescrive di prendersi cura degli altri ed essere attenti al loro bene.

Certo, il grande drammaturgo Bernard Shaw ci mette in guardia verso i pericoli insiti in un’applicazione troppo rigida della Regola d’Oro: “Non fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te. Gli altri infatti potrebbero avere gusti diversi” recita infatti un suo noto aforisma. Per comprendere l’altro – l’*alterità* animale - insomma, è necessario abbandonare l’ossessione antropomorfa e la fallacia che essa comporta.

L’abbandono dell’ossessione antropomorfa offre un’indicazione normativa che ispira le considerazioni che vengono svolte in queste pagine: il rapporto con gli animali e, di conseguenza, la riflessione sui modi in cui trattarli, non è da plasmare tanto sulla comparazione delle ‘facoltà’, della somiglianza e familiarità con la nostra dotazione cognitiva o simili, quasi che questo fosse il criterio per l’accesso al rispetto e alla dignità, quanto sulla valorizzazione delle specificità, delle individualità, dell’*alterità* del punto di vista di animali che sono *soggetti della loro vita* – nella felice espressione del filosofo dei diritti animali Tom Regan²⁵ -, a prescindere dai modi in cui noi interpretiamo le loro esigenze e ne stabiliamo il trattamento.

²³ Nella felice espressione di Luisella Battaglia contenuta nel suo *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999.

²⁴ Darwin, *L’origine dell’uomo*, 2003, p. 98 (ed. or. 1871).

²⁵ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, Garzanti Milano 1990.

Tutto questo affinché il progresso nelle ricerche sulla vita degli animali e sul loro benessere vengano declinati in virtù del rispetto del vivente di cui ‘facciamo uso’ e non in virtù della permeabilità del confine, quasi che solo la somiglianza con l’umano meritasse rispetto e considerazione. Per non ritrovarci a domandare, come fa Frans de Waal a proposito del tentativo, ancorché virtuoso, di riconoscere diritti alle scimmie antropomorfe, se “siamo arrivati davvero al punto in cui il rispetto per le antropomorfe viene più efficacemente sostenuto dipingendole come ritardati mentali rivestiti di pelo?”²⁶.

Così, nella duplice valenza della Regola d’oro – quella ricordata da B. Shaw, per cui viene affermato il valore, al contempo, dello spazio di inviolabilità dell’altro e della reciprocità in vista del bene – è racchiuso un monito a quella schizofrenia dei nostri tempi che si esprime negli estremi della reificazione e dell’antropomorfizzazione. Un monito che si riassume nell’idea che il modo più appropriato per porsi di fronte alla realtà animale sia proprio quello di considerarla come un’alterità dotata di una propria specificità, non pienamente riconducibile a noi e neppure totalmente altro da noi, una realtà di cui avere rispetto e di cui approfondire la conoscenza.

Si tratta di un equilibrio delicato, tra la volontà di non cedere ai rischi dell’antropomorfizzazione e la necessità di prendere sul serio la continuità espressa dal paradigma darwiniano. In questo orizzonte di comprensione, sembra sempre più importante porsi nella prospettiva di una *qualità* del rapporto uomo-animale, dove per qualità si può intendere sia una disposizione a prendersi carico della responsabilità del nostro impiego della vita animale, a partire dalla tutela del benessere, sia una propensione ad incrementare la qualità della vita umana²⁷.

È oramai attestato, ad esempio, che un miglioramento delle condizioni di vita e di trattamento degli animali destinati alla ricerca medica o al consumo alimentare porta ad un miglioramento della qualità dei risultati delle ricerche e dei prodotti consumati e quindi ad un miglioramento della qualità della vita umana, in questo caso direttamente in termini di salute e salubrità.

Si pongono così interrogativi di vario genere: possono le esigenze dalla produzione o della ricerca, i ritmi della domanda e dell’offerta, le abitudini dei consumatori essere conciliati con le esigenze della vita animale? O ancora, è possibile aprire un *dialogo* tra interessi divergenti, al fine di recuperare un diverso rapporto con l’alterità animale, che sia espressione non solo dei ritmi di consumo della società civile, ma anche dei suoi valori morali? È possibile *superare* il confine in quanto orizzonte che impone un’unica scelta drastica – noi o loro -?

²⁶ F. de Waal, *Naturalmente buoni*, Garzanti, Milano 2001, p. 275.

²⁷ Cfr., sull’approccio relativo alla promozione della qualità della vita animale G. Bono, B. de Mori, *Il Confine Superabile. Animali e qualità della vita*, in corso di stampa per i tipi di Carocci, Roma.

3. *Il Confine Superabile*

Nel 1975 Peter Singer - uno dei leader mondiali, come è noto, di quel pensiero animalista che ha preso corpo negli ambienti intellettuali degli anni Settanta del Novecento -, pubblicava *Animal Liberation*, un *pamphlet* destinato a divenire il manifesto per eccellenza del movimento di liberazione animale²⁸. Con il suo *pamphlet* egli veniva più o meno consapevolmente a sancire i termini di uno scontro, ancor oggi ritenuto insanabile, tra chi avrebbe ‘a cuore’ la vita animale e chi, al contrario, ne farebbe semplicemente ‘uso’, tra gli animalisti e il resto del mondo. Uno scontro che, protraendosi sino ai giorni nostri attraverso toni perlopiù accesi se non anche al limite della legalità, spesso, anziché giovare alla causa della liberazione degli animali dalla sofferenza, ne ha inaspito i contorni, portando le parti ad attestarsi rigidamente sulle proprie posizioni.

Nel 2008, Singer, consapevole di questo e convinto da sempre dell’importanza della ‘politica dei piccoli passi’ e del valore della mediazione, pubblica una *Prefazione* ad una raccolta di scritti sul benessere animale curata dalla zoologa Marian Stamp Dawkins e da Roland Bonney - uno dei dirigenti della *Food Animal Initiative*, un progetto pilota per forme alternative di allevamento degli animali da reddito - dal significativo titolo *The future of Animal Farming*²⁹.

Nel suo intervento, Singer propone una vera e propria svolta nel rapporto tra movimento animalista e ‘addetti ai lavori’, come i ricercatori, gli scienziati, gli allevatori e le figure professionali coinvolte nella questione del benessere animale: a fronte dell’enorme incremento di animali coinvolti nella produzione alimentare - si domanda infatti -, “il movimento animalista dovrebbe continuare a limitarsi a promuovere il veganesimo?”. Sembra meglio – così prosegue – “perseguire una strategia differente. Dovremmo fare del nostro meglio per ridurre la sofferenza di questi miliardi di animali [...] e il movimento dovrebbe essere coinvolto anche nel miglioramento del benessere degli animali da reddito”³⁰.

Singer suggerisce davvero qualcosa di importante per ripensare il nostro rapporto con gli animali, ossia la mediazione e il dialogo tra interessi divergenti, “*superando il confine* tra il sapere scientifico, la produzione e il consumatore etico”³¹.

²⁸ P. Singer, *Animal Liberation*, Harper Collins, New York 1975.

²⁹ Cfr. M. Stamp Dawkins, R. Bonney (a cura di), *The future of animal farming*, Blackwell 2008.

³⁰ *Ivi*, p. viii.

³¹ *Ivi*, p. ix, corsivo mio.

Se la mediazione e il dialogo tra interessi divergenti rappresentano in qualche modo la chiave di volta del futuro di gestione degli animali, allora il confine appare ‘superabile’ nella misura in cui, come sottolinea M. Stamp Dawkins, ci si muova nella direzione di una “sfida a quel modo di pensare in termini di ‘noi o loro’ che pone gli interessi umani e animali gli uni contro gli altri [...] Il benessere animale è così intimamente legato alla salute e alla qualità della vita umana che una vera sostenibilità non può essere rappresentata da una scelta tra l’economia e l’etica o tra il benessere umano o il benessere animale”³².

Si tratta, cioè, di superare quel confine che è dato dal porre la questione del benessere animale e, in senso più ampio, del rapporto con gli animali, unicamente nei termini di una situazione del tipo ‘scialuppa di salvataggio’. Come è noto, il caso immaginario della scialuppa di salvataggio, elaborato negli anni Ottanta da autori come T. Regan³³, fa riferimento alla comune tendenza a mettere alla prova le nostre scelte e i nostri comportamenti come se dipendessero dall’affrontare nella vita quotidiana esclusivamente situazioni di emergenza e di scelta drastica ‘noi o loro’: a seguito di un naufragio in mare, si salvano solo cinque vite, ma sulla scialuppa di salvataggio c’è posto solo per quattro. I cinque superstiti sono costituiti da quattro esseri umani e un cane. Chi deve essere sacrificato?

Il caso, che, in prima battuta, sembra mettere alla prova esclusivamente la nostra attitudine verso gli animali, in realtà nasconde un significato più profondo e articolato: se ciò che è in gioco a bordo della scialuppa di salvataggio è una scelta in una situazione di estrema emergenza, nella vita di tutti i giorni, invece, le scelte che compiamo per lo più non si giocano attorno a situazioni estreme e fonte di dilemmi, bensì attorno ad esigenze, interessi, obiettivi magari contrastanti a una prima considerazione, ma non in opposizione irriducibile.

Ecco perché il rapporto uomo-animale oggi, sempre più, mostra di dipendere non tanto da una scelta tra noi o loro, quanto da uno sforzo verso l’integrazione, verso quel dialogo tra le parti il cui obiettivo sia quello di un miglioramento complessivo di tutte le ‘parti’ in gioco, anche di chi è ‘senza voce’. Perché, come sottolinea con vigore Stamp Dawkins, “è necessario impegnarsi con estrema serietà nei confronti delle posizioni più scettiche, se veramente vogliamo rispettare gli animali e fare in modo che la loro voce venga udita”³⁴.

Se Corbey ha ragione e il confine è permeabile – perché è davvero difficile definirlo in maniera chiara e definitiva – allora possiamo smettere di pensare che sia insuperabile. Possiamo davvero superarlo nella prospettiva di un mi-

³² *Ivi*, p. 1.

³³ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., p. 384 ss.; p. 470 ss.

³⁴ M. Stamp Dawkins, *Through animal eyes: What behaviour tells us*, “Applied Animal Behaviour Science” 100 (2006), p.9.

gioramento complessivo della *qualità* della vita dell'insieme dei viventi di cui facciamo parte, contribuendo a creare felicità e non ad ignorare il dolore e la sofferenza degli esseri attorno a noi.

Come ammonisce Bentham, “crea tutta la felicità che sei in grado di creare, elimina tutta l'infelicità che sei in grado di eliminare: ogni giorno ti darà l'occasione, ti inviterà ad aggiungere qualcosa ai piaceri altrui, o a diminuire qualcosa delle loro sofferenze. E per ogni granello di gioia che seminerai nel petto di un altro, troverai un raccolto nel tuo petto, mentre ogni dispiacere che toglierai dai pensieri e sentimenti di un'altra creatura sarà sostituito da meravigliosa pace e gioia nel santuario della tua anima”³⁵.

³⁵ da *Bentham Manuscripts*, University College London, box 174, fol. 80, cit. in A. Goldworth, *Editorial Introduction* a J. Bentham, *Deontology*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. xix.