

## **Il diritto alla prova della capacità di discernimento dell'animale**

### **Law and the test of animal's capacity to discern**

di Lorenzo Scillitani

**Abstract:** Il diritto riconosce al minore di età la cosiddetta capacità di discernimento, a voler indicare che trattasi di una quasi piena capacità di intendere e di volere. Innumerevoli esempi, tratti dall'osservazione di alcune specie animali in particolare (De Waal, Safina), attestano elementi che potrebbero far ipotizzare l'esistenza, invero più diffusa di quanto si pensi, di una "capacità di discernere" che, seppure non espressa a livello di comunicazione logico-linguistica, presenta aspetti non circoscrivibili all'ambito etologico, perché tali da implicare il primo prender forma di atteggiamenti "etici" traducibili in significati anche giuridici, e politici. Dove c'è conoscenza discriminante (già per Schelling), come quella per certi versi rinvenibile in alcuni primati, cetacei e uccelli, lì, si dà l'indice di una interiorità (Portmann): il diritto ne viene sollecitato a ripensare le sue categorie in una chiave che ne conferma la sua portata universale, al di là di una dicotomia natura/cultura che si ritiene possa interessare solo il mondo umano.

**Abstract:** Law recognizes the so-called capacity of discernment for minors, indicating that it is a matter of an almost full *compos mentis*. Countless examples, taken from the observation of certain animal species in particular (De Waal, Safina), attest to elements that could lead one to hypothesise the existence, indeed more widespread than one might think, of a "capacity to discern" that, even if not expressed at the level of logical-linguistic communication, presents aspects that cannot be circumscribed to the ethological sphere, because they imply the first taking shape of "ethical" attitudes that can be translated into legal and political meanings. Where there is discriminating knowledge (already for Schelling), such as that in some ways to be found in certain primates, cetaceans and birds, there is, , the index of an interiority (Portmann): law is urged to rethink its

categories in a key that confirms its universal range, beyond a nature/culture dichotomy that is believed to be of interest only to the human world.

**Parole chiave:** capacità di discernimento - diritto - etica - natura/cultura

**Key words:** capacity to discern - ethics - law - nature/culture

*dedicato a Fanny, che si scalda nell'Eterno al tepore dei suoi sogni*

### **1. Potenza di vita**

Nella letteratura giuridica – in particolare nella giusprivatistica, nonché nella giuspenalistica – risulta tuttora controversa, per quanto sia cardine dell'ordinamento giuridico, la nozione di *capacità*<sup>1</sup>: sia essa da intendersi come capacità naturale, giuridica, di agire, ma soprattutto come capacità *d'intendere e di volere*<sup>2</sup>, e, sopraggiunta in epoca recente grazie a pronunce giurisprudenziali che hanno recepito documenti internazionali, come capacità *di discernimento*<sup>3</sup>. Se già dell'essere umano – adulto, e in salute fisica e mentale, per non parlare del minore, o del malato

---

<sup>1</sup> In un senso *morale*, «la parola “capacità” significa “io sono capace di”, cioè “io posso fare qualcosa”, e sono io che provo la disponibilità e i limiti di questi poteri» (Ricoeur 1998: 101). Circa la nozione di capacità nel contesto semantico giuridico si rinvia alle cinque voci dedicatevi dall'Enciclopedia giuridica, in particolare quella firmata da Stanzione 2010, e, per una rivisitazione dell'argomento alla luce delle neuroscienze, a Leccese 2019 (e 1999).

<sup>2</sup> L'articolo 85 del codice penale italiano, al 2° comma, riassume, nel suo enunciato, tutta l'*antropologia* – filosofica – di cui è portatore il diritto: «è imputabile chi ha la capacità d'intendere e di volere», configurandosi, l'*imputabilità*, come la capacità di essere ritenuti responsabili dei propri atti (cfr. Ricoeur 1997: 176). La responsabilità è da intendersi, con Heidegger, il nucleo *ontologico*, con Lévinas, il nucleo *esistenziale* dell'imputabilità (cfr. Scillitani 2022: 61). Nonostante le obiezioni mosse al riguardo da Fulvio Cimatti (cfr. Cimatti 2016), quando lo stesso Heidegger distingue dall'animale «povero di mondo» l'uomo, presentato come *Weltbildend*, attribuisce a quest'ultimo una *facoltà* – da dover interpretarsi nei termini, *morali*, di un “lasciarsi vincolare da ciò che è vincolante” (cfr. Heidegger 1992: 438), ossia di una *libertà* –, mentre sembra attribuire comunque all'animale una qualche “capacità”, quale adeguazione più “passiva” e naturalistica al mondo.

<sup>3</sup> Tra gli interventi che la giurisprudenza ha espresso negli ultimi tempi, a titolo puramente esemplificativo si può menzionare l'ordinanza n. 23804/2021, con la quale la Corte di Cassazione ha stabilito che il minore dodicenne, o anche di età inferiore, capace di esprimere autonomamente giudizi in conformità alla situazione, debba essere ascoltato nelle decisioni che lo riguardano, con particolare riferimento ai procedimenti in materia di separazione giudiziale e affidamento dei figli. Questo, come altri testi giurisprudenziali, attesta la progressiva, peraltro travagliata, ricezione dell'art. 12, 1° comma, della Convenzione di New York sui diritti del fanciullo (1989), che ha espressamente riconosciuto a livello internazionale il minore come soggetto capace di discernimento, una definizione, questa, che a tutt'oggi non trova riscontri nella legislazione italiana. Dopo gli stranieri, le donne, i neri, i minori, tutti soggetti fino a ieri “sotto-titolati” in termini di capacità, il potenziale ascrittivo, e prescrittivo, del diritto è suscettibile di essere esteso anche a enti non umani, ma viventi, come gli animali (almeno alcune specie)? Scopo della presente relazione è tematizzare problematicamente questo interrogativo, alla ricerca di possibili cenni di risposta, sul presupposto che non può darsi comunicazione, anche interspecifica, se non si dà una qualche capacità di intendere, e di intendersi, tra parti inter-comunicanti, e dunque di discernere *autonomamente*, come soggetti-partner di un rapporto, non semplicemente come soggetti “protetti”, in una qualche maniera, l'intendere e l'intendersi: «la cosa più importante (...) è che nel mondo psichico interiore ci sia un sistema capace non solo di garantire il riconoscimento dei membri della stessa specie, ma anche di “leggere” – cioè di comprendere immediatamente – qualunque comunicazione» (Portmann 2013a: 191). In poche parole, non si dà comunicazione senza esteriorizzazione di stati interiori (cfr. ivi: 192-193).

che si trovi in determinate condizioni di “incapacità”, più o meno accertabili – riesce difficile predicare il significato giuridicamente preciso nel quale intendere che cosa sia un essere mentalmente, intellettualmente, psicologicamente<sup>4</sup> capace di conoscenza discriminante, parlare di una analoga (sia pure limitatamente a taluni aspetti, oltre che a talune specie) capacità degli animali non umani<sup>5</sup> diventa compito ancora più arduo. Il tentativo del presente contributo è di illustrare alcuni aspetti della vita animale che possono essere registrati non solo come indicatori di una sorta di “capacità” di discernere osservabile nel comportamento di alcuni animali (livello di osservazione etologico, e biologico-filosofico), ma anche come spunti di riflessione intorno a una più generale dimensione etico-valoriale ed etico-normativa del vivente, umano e non umano (livello di interrogazione filosofico-giuridico, e politico). Se un ente è capace di *comunicare*, di emettere e di ricevere messaggi significanti, vuol dire che è capace di intercettarne la portata semantica, quale che sia il medium al quale si affida: una comunicazione interspecifica postula che i termini del comunicare siano riferibili a soggetti che siano almeno in grado di distinguere che una comunicazione è in atto, preliminarmente a qualunque ricostruzione del contesto e dell’oggetto del comunicare, e quindi postula una dimensione in qualche misura *trans*-specifico.

Che l’uomo sia classificato, fin dall’epoca di Aristotele, come un animale, specificato come tale da “avere il logos” – traducibile con “linguaggio” o “ragione” –, è un dato che sembrerebbe acquisito in via definitiva: il mondo non è popolato da uomini e animali, ma da animali, tra i quali vanno annoverati anche gli uomini o, per dirla con locuzione più precisa, gli antropi. Quasi sempre, tuttavia, nel riprendere questa classificazione tradizionale, si sorvola sul primo termine in gioco: l’*anthropos* è “*zoon lógon échon*”<sup>6</sup>: l’“animale” va qui inteso subito come il *vivente*, in un senso diverso da quello che la lingua greca riconnette al *bíos*. *Zoé* non è infatti presentata come la vita naturalistica, bio-logicamente intesa, ma sembrerebbe poter interpretarsi come ciò che *essenzialmente* è vita, ovvero come la vita nella sua essenzialità. Soggetto del *lógos* non è mai il *bíos*, ma qualcosa che esiste come *zoé*, che non semplicemente “è”, ma è *vita*, “*tou bíou zoé*”, spazio della vita, *vita della vita*. L’abbozzo di una fenomenologia della *vita* animale, che viene tentato in queste pagine con riferimento ai tratti che ne evidenziano forme di coscienza e di

---

<sup>4</sup> Per un primo inquadramento della psicologia animale e comparata cfr. Puglisi Allegra 2006.

<sup>5</sup> Per una prima approssimazione filosofica alla condizione animale cfr. Colpo-Kühn 2006.

<sup>6</sup> Persino un filosofo come Roger Scruton, che metteva in discussione l’ammissibilità di “diritti degli animali” (circa i quali si rinvia, da distinte prospettive, a D’Agostino 1994 e a Tallacchini 2006), non poteva fare a meno di riconoscere che «molti degli animali sono razionali: risolvono i problemi, scelgono i mezzi giusti per i loro fini e adattano le loro credenze alla luce delle loro esperienze» (Scruton 2008: 12). Il problema è che, essendo la ragione una *potenza*, declinabile anche come “capacità”, gli animali, e tra questi gli umani, non *sono* razionali, “per natura”, ma *possono* (non) esserlo, o (non) diventarli, grazie all’intervento della cultura: vale anche il contrario, perché «forse *soltanto* le menti complesse possono diventare irrazionali» (Safina 2022: 368). Se gli animali “scelgono”, vuol dire che possono pure *non* farlo, ed è segno che vi è all’opera qualcosa di *sovra*-ontologico: lo spirito, origine di tutto ciò che è vita (cfr. Portmann 1974).

intelligenza, consentirà altresì di ripensare la formula aristotelica, applicata all'uomo, come "il vivente che *può* avere il logos" (sottinteso: una possibilità non preclusa, in linea di principio, a forme di vita diverse da *homo sapiens*).

Nell'elaborare un saggio di filosofia del cristianesimo, si è soffermato sulla differenza tra "vita" e "vivere" Michel Henry, il quale esclude dal campo della ricerca biologica proprio ciò che dovrebbe costituirne l'oggetto: «la vita fenomenologica in genere, (...) la scienza galileiana non può certo ritrovarla, anche se si chiama biologia. Di fatto la biologia non incontra mai la vita, non ne sa nulla, non ne ha neppure l'idea» (Henry 1997: 58), per cui «*nella biologia non c'è vita, ci sono solo algoritmi*» (ibidem; corsivo dell'autore, in largo anticipo sui nostri tempi...): in realtà, «sulla vita si sa sempre meno (...) ... *non si sa più nulla di essa, neppure che esiste*» (ibidem; corsivo nel testo). Quella che chiamiamo "vita" è cosa troppo seria, ad avviso di Henry, per essere lasciata all'esclusiva competenza della biologia, perché la Vita fenomenologica assoluta, per le sue caratteristiche di "apparizione", diversa da una mera apparenza, non può essere ridotta al suo contenuto materiale (ivi: 59): riduzione assurda, insostenibile, dal momento che «la materia non fenomenologica della materia non si è mai presentata come la materia fenomenologica della vita, come la sua autorivelazione» (ibidem). Il riduzionismo biologico non sa farsi carico della domanda intorno al perché il *vivere* della vita non appaia mai nel campo dei fenomeni tematizzati dalla biologia (cfr. ivi: 60):

«nel mondo, accanto alle cose inanimate, non vediamo forse degli esseri viventi e la nostra propria vita come più o meno simile a quella degli animali? È vero: *vediamo esseri viventi, ma non vediamo mai la loro vita* [corsivo nel testo] (...) Formando il significato "cane", per esempio con la parola "cane", non percepisco ancora un cane reale. Così pure quando percepisco dei viventi, conferisco il significato di "essere vivente" senza percepire la loro vita in se stessa, come essi la provano» (ivi: 61).

Se la vita «è incapace di darsi in una percezione, di diventare visibile nella verità del mondo» (ivi: 62), vuol dire che lo scientismo riduzionista è a sua volta incapacitato a dire la sua sul *fenomeno-vita* in quanto tale: «il vivente è un essere che si mostra nel mondo tra tutti gli altri esseri e alla stregua di questi, tra tutti gli altri esseri, viventi o no, avendo da allora con essi rapporti molteplici, anch'essi mondani, rivelabili nel mondo e che da esso traggono i loro caratteri» (ivi: 63).

Proprietà e funzioni come la motilità, la nutrizione, la secrezione, la riproduzione, che si svolgono in forma di processi oggettivi, consentono «di qualificare gli esseri che dispongono delle funzioni di esseri viventi e di definirli così» (ibidem): perché, allora – si domanda Henry –,

«attribuiamo loro il significato di essere movimenti della vita se questa non si rivela mai in se stessa, nella loro apparenza mondana?» (ivi: 64). Invero, la scienza, «proprio come la percezione sensibile ingenua, tematizza l'essere vivente, non la vita» (ibidem); se però «il significato “vivente” o “essere vivente” in fondo non ha alcun senso» (ivi: 65), per un biologismo che ignora ciò che è, e significa, *vivere*, essere (come) *un* vivente, ne consegue che «le nozioni di vita o di vivente sono vecchie entità metafisiche che non hanno più corso» (ibidem)<sup>7</sup>, nel quadro di una generale “algoritmizzazione” dell'elemento “vitale”. Henry considera corresponsabile di questo approccio riduttivo una certa filosofia contemporanea, in particolare quella di Heidegger, il quale farebbe dell'impostazione metodologica di Galileo una questione di principio, tale che «essa lascia fuori dal campo d'interesse la questione fenomenologica decisiva: l'esistenza di un modo di rivelazione diverso da quello in cui si danno i fenomeni del mondo» (ivi: 67): «esattamente come il biologo, il filosofo sceglie allora gli organismi più semplici, degli animali protoplasmici monocellulari, per delineare, ad esempio, una teoria dell'organo il cui obiettivo non è diverso da quello della scienza» (ibidem).

Ne risulta che la vita «è relegata nell'ambito dell'animalità (...) essa resta in lui e per lui [l'uomo] una sconosciuta» (ivi: 68), in modo tale che «è completamente evitato ciò che fa di ogni vivente un vivente, il suo rapporto interiore con la vita come rapporto della vita con se stessa, come sua autorivelazione originale ed essenziale» (ibidem):

«L'animale infatti ha un comportamento, una capacità di muoversi, di reagire a eccitamenti specifici. Tale capacità è innanzitutto di rapportarsi a essi, di porsi in relazione con un ambiente. Rapportarsi a un ambiente è possibile solo come una forma di essere-nel-mondo. L'ape che ritorna all'alveare regolandosi sul sole è aperta all'ambiente, sì che questo può agire su di lei, stimolarla e determinare il suo comportamento. È l'essere-nel-mondo, un essere-nel-mondo questa volta *interno* [enfasi aggiunta] all'animale, che rende conto dell'animalità e di tutte le proprietà con cui la si definisce nell'ignoranza del modo proprio di rivelazione della vita» (ivi: 68-69).

Ai fini del nostro ragionamento è significativa la sottolineatura del carattere *enigmatico* della “*capacità di pulsione – nell'uomo come nell'animale – a essere possesso di sé e a poter agire*” (cfr. ivi: 69; enfasi aggiunta), che coincide con una capacità di pulsione a essere non semplicemente viventi, ma *vivi*, e vivaci: si riprenderà questo punto a proposito dell'interpretazione schellingiana del movimento libero e spontaneo degli animali, col valutare la portata *sovrafenomenica* della vita.

---

<sup>7</sup> Tutt'al più, la nuova scienza della biologia quantistica sembra poter autorizzare una “fisica” della vita (cfr. Al-Khalili – McFadden 2015).

Per ora, resta acquisito alla ricerca che la qualificazione essenziale dell'essere-in-vita, da animali ovvero da umani, richiede un passaggio meta-biologico, o di biologia in certo senso "speculativa", o (forse meglio) "teoretica", che si vedrà essere sollecitato dallo stesso procedere dell'indagine empirica in una direzione che non rientra fra le ipotesi ermeneutiche formulate da una parte significativa del pensiero filosofico contemporaneo, che ha preferito derubricare a "vitalismo"<sup>8</sup> qualunque istanza che non fosse riconducibile all'assimilazione dell'essere a "fenomeno" registrabile secondo criteri desunti da una matrice in ultima analisi scientifica. L'elemento-vita, con le caratteristiche di divenire, di sviluppo e di dinamicità che lo connotano, mette in questione il "biologico" come dimensione nella quale esaurire tutte le possibili implicazioni<sup>9</sup> di ciò che comunemente s'intende con il termine "natura", nella quale regnano "leggi" non sempre compatibili con uno schema incontrovertibile: più avanti si accennerà a quanto incida, nelle cosiddette leggi dell'evoluzione, la spinta delle forme animali ad autopresentarsi in forme le più spettacolari e talora bizzarre, sottraendosi all'inflessibile dominio di meccanismi deterministici (immaginato, piuttosto che riscontrabile empiricamente nella realtà).

La capacità di vita, comune a tutto il cosiddetto mondo organico, denota, rispetto all'inanimato, una discontinuità nella quale Schelling, nelle sue lezioni sulla filosofia della mitologia, riteneva di poter intravedere un primo prender forma dell'auto-nomia dell'animale, considerato nella sua generalità:

«il principio cieco della natura, che nel suo essere fuori di sé appare senza senso e senza spirito (...), nel *movimento libero e volontario degli animali* manifesta di essere già in una certa misura padrone di sé e nelle loro facoltà rappresentative sensibili appare *dotato di discernimento e di conoscenza discriminante*» (Schelling 1999: 270; enfasi aggiunte). Per Schelling, difatti, «nel *libero* movimento degli animali appare un principio che può non solo muoversi, ma può muoversi e *non* muoversi<sup>10</sup> e se nell'animale vi è un grado superiore di autonomia, ciò non viene dalla capacità di movimento, perché questa ce l'ha anche il corpo cosmico, ma piuttosto dalla capacità del *non-movimento*» (Schelling 2016: 605; enfasi aggiunte).

---

<sup>8</sup> Per una critica del vitalismo si rimanda a Plessner 2019: 117 ss. e 122 ss..

<sup>9</sup> Mai come nel caso della fenomenologia del *corpo*, della sua costituzione, dei suoi bisogni, delle sue reazioni all'ambiente, del suo moto, una biologia ignara di che cosa sia essenzialmente "vita" non offre materia sufficiente per una bio-etica, e per una bio-giuridica, filosoficamente orientate, alle quali forse sarebbe più utile una filosofia del corpo integrata dal sapere scientifico in ciò che esso può fornire come materiale di osservazione empirica. Ma questo discorso esula dai limiti del presente lavoro.

<sup>10</sup> Fin da epoca romana si è reso evidente che gli animali «sono in una posizione differente, sul piano classificatorio, da quella in cui si trovano le cose inerti, poiché essi sono dotati di vita propria: *quia se ipsa moverent*» (Onida 2010: 516): corpi in movimento perché *animati*.

È la *Nichtbewegung*, con il suo essere primo movimento *negativo*, che segnala la presenza dello *spirito*<sup>11</sup>, come negazione dialettica dell'inorganico: lo "stacco" di una libertà che i primi uomini, risalenti alle epoche storiche a noi note, hanno interpretato, in chiave mitologica, come l'espressione di un processo teogonico che troverebbe nella natura animale non il momento di una "divinizzazione" a essa estrinseca, ma la realizzazione di un processo di modificazione del divino, per cui, se ogni ente naturale è un dio modificato, «la classe degli animali mette dunque in scena il trapasso del dio reale in quanto tale» (Schelling 1999: 270)<sup>12</sup>.

Una breve rassegna di esempi tratti dall'osservazione in presa diretta del mondo animale mostrerà riscontri significativi in ordine alla configurazione di una "padronanza di sé"<sup>13</sup> che, almeno in certi casi-limite, sembra tradursi in comportamenti suscettibili di rientrare nell'ipotesi della modellizzazione di una figura di "quasi-, o simil-, capacità"<sup>14</sup> – di conoscere, di registrare eventi e di ricordarli, di operare in base a criteri che si sottraggono al meccanismo istintuale bisogno-soddisfazione, e dunque di scegliere tra diverse opzioni date – che denota l'approssimarsi di quello stesso intelletto in cui, da un punto di vista psicologico-empirico così come da un punto di vista giuridico, è possibile ravvisare l'elemento primario che consente di distinguere l'autonomia organica, esprimibile fino a un vero e proprio "impulso artistico", di un soggetto di intelligenza e di volontà<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Si avrà modo di tornare sull'elemento spirituale. Per il momento, si può solo anticipare la tesi che una scienza, sia essa zoologica o etologica, purché non si riduca a...riduzionismo parapositivistico, non può che incontrare un livello *metafisico* di posizione del problema del primo sorgere della vita, e della sua dimensione interiore: in questo, essa può utilmente sostenere il compito, condivisibile con la stessa antropologia culturale, di elaborare una ontologia del vivente secondo i suoi fattori costitutivi, identificabili nel plesso triadico desiderio-linguaggio-libertà. Prima ancora che di una (forse un po' affrettata) etologia filosofica (cfr. Marchesini.....), ci sarebbe pertanto bisogno di una etologia (e forse di una zoologia, o di una antropo-zoo-logia, cfr. Safina 2022: 297) "culturale", da poter impostare su alcune delle tracce seguite in queste pagine.

<sup>12</sup> La presente relazione è dedicata alla memoria di una cagnolina domestica, sulla scorta dell'ipotesi avanzata da Clive Staples Lewis, tutt'altro che peregrina e tutt'altro che da escludere, di una *immortalità* animale (cfr. Lombardi Vallauri 1990: 569)

<sup>13</sup> Per Schelling, l'animale «è padrone [*mächtig*, in potere, soggetto di un poter-essere] di se stesso, però non è ancora cosciente [*bewusst*] del suo sé» (Schelling 2016: 609). Nel fare sua una suggestione di Laurens van der Post – per il quale avremmo bisogno degli animali, perché sarebbero l'immagine riflessa di noi stessi (cfr. Hillman 2016: 72) –, James Hillman osservava che «non possiamo conoscere noi stessi senza vederci riflessi. Essi [gli animali] rendono possibile la nostra coscienza riflessiva» (ibidem), i cui primi momenti sono deducibili dalla nominazione degli animali raffigurati nelle pitture rupestri, «come se l'origine della specie, l'animale, fosse dentro l'anima» (ibidem).

<sup>14</sup> Inscrivere questa capacità in un modello resta un tentativo difficoltoso, e contraddittorio, nella misura in cui venga riferito all'unità di misura "capacitiva" umana; diverso è se si prova a parametrare filosoficamente una capacità, e quindi una soggettività, anche giuridica, *peculiare* dell'animale, a esso propria, specifica, non semplicemente "particolare" (cfr. Montinaro 2020: 212).

<sup>15</sup> C'è chi, come il biologo Hal Whitehead, si è spinto ad attribuire un carattere *personale* a questo proporsi soggettivamente: «quando confronti le dimensioni relative del cervello [nei capodogli maturi, fino a 9 kg.; il peso del maschio umano adulto può arrivare a 1,350 kg.], i livelli di *autoconsapevolezza* o l'importanza della cultura, i cetacei si collocano...tra le grandi antropomorfe e gli esseri umani. Rispondono alla definizione filosofica di "*persona*"» (cit. in Safina 2022: 153; enfasi aggiunte), che è cosa ben distinta dalla "personificazione" dell'animale (cfr. Garetto 2020: 176).

## 2. *Una socialità pensante?*

Autore di *Becoming Wild* (2020), sorta di *Pensiero selvaggio* dedicato, non come il classico di Lévi-Strauss, a popoli senza scrittura, ma ad alcune popolazioni “senza linguaggio (verbale)” di balene, pappagalli e scimmie, il biologo statunitense Carl Safina ha saputo restituire, in dettaglio e in profondità, un’immagine del mondo animale destinata probabilmente a sovvertire molte delle nostre inossidabili credenze in proposito. Intitolato, nell’edizione italiana, *Animali non umani*, il libro squaderna una fenomenologia di questo mondo per certi versi “altro” ricca di elementi trattabili in sede scientifica come pure filosofica, che interessano la dimensione familiare, il gusto della bellezza, la strutturazione politica, e la regolazione giuridica, della vita in società, i processi, politici, di pacificazione tra individui o gruppi ostili, il rapporto fra natura e cultura, la comunicazione (particolarmente quella intraspecifica) che fino a oggi abbiamo ritenuto prerogativa degli esseri umani, se non proprio di alcuni, come quelli considerati più “avanzati” nella scala del progresso.

È sufficiente selezionare alcuni dei passaggi più stimolanti, e taluni anche suggestivi, dell’opera di Safina. Per cominciare:

«Per i capodogli, la famiglia è tutto (...). La struttura sociale dei capodogli ricorda molto più da vicino quella degli elefanti che non quella di altri cetacei. I paralleli sono molti: famiglie stabili e molto unite costituite da femmine e giovani ancora dipendenti; gruppi di scapoli fisicamente maturi che rimandano l’accoppiamento per anni; (...) una nettissima disparità di dimensioni tra le femmine e i maschi adulti maturi [più grandi nelle femmine]; il possesso del più grande cervello nel loro ambiente; e perfino i denti d’avorio» (Safina 2022: 38-39).

Avete letto bene: famiglia, struttura sociale. Ma questo è ancora niente, come si vedrà: perché gli elefanti osservati in azione mostravano di sapere *chi* erano «con la stessa sicurezza con cui noi riconosciamo i nostri familiari mentre siamo in mezzo alla folla» (ivi: 39)<sup>16</sup>. Si tratta di “individuazione” e familiarità, non si tratta soltanto della strutturazione della famiglia, e dei rapporti fra i suoi componenti, in unità sociale. Questi rapporti risultano *significati*, e memorizzati<sup>17</sup>. Forse,

---

<sup>16</sup> «Questo senso del sé inteso come un individuo tra altri individui riconosciuti – questa percezione stratificata dell’identità – è considerato raro nei non-umani (...). Tuttavia, tra capodogli e pipistrelli, è probabile che *molto* altri animali identifichino se stessi e riconoscano singoli individui. (...) I cani, in effetti, lo fanno implicitamente. Sanno chi è chi, e sanno che siamo una famiglia» (Safina 2022: 62; corsivi nel testo).

<sup>17</sup> «Risulta ben documentato che gli animali abbiano una memoria, a volte sorprendente, che per certi versi supera quella umana (...). Non siamo in grado di dire con precisione in che modo il passato si renda manifesto alla coscienza degli animali (...), ma *che* il passato si renda manifesto sembra indiscutibile» (Svendsen 2020: 92). Ed è oltretutto notorio che gli animali *anticipano* gli avvenimenti (cfr. *ibidem*; Plessner 2019, *passim*): più in generale, reagire al fatto di essere osservati richiede un *concetto* di tempo, perché «devi capire che *in futuro* l’osservatore potrebbe sottrarti quello che tu hai cercato di mettere da parte» (Safina 2022: 206): «collegare atti del passato al presente e al futuro richiede tuttavia tanto il ricordo delle cose passate, quanto un *senso* del tempo» (ivi: 443), della dimensione temporale

non solo gli umani sono qualificabili come *civiltà di famiglie* (cfr. Scillitani 2015), ma anche alcune altre specie, e con una intensità, e una *capacità di legame*, ignoti ai sapiens. Ma questa capacità di formare, e di far durare, legami procede da una *capacità di comprendere* le *identità* di gruppo, distinguendo famiglie e gruppi di famiglie organizzate in clan, attraverso uno specifico *linguaggio*<sup>18</sup>: i capodogli «riconoscono e proclamano l'identità e l'appartenenza ai gruppi con i *coda*<sup>19</sup>», il cui sequenziamento permette di identificare, sul piano linguistico, il membro della famiglia, o del gruppo, col quale scambiare messaggi. A questa capacità, cognitiva<sup>20</sup> e linguistica, rintracciabile anche presso gli uccelli, si associa una capacità di diffondere *culturalmente* i comportamenti (cfr. Safina 2022: 211): i capodogli, infatti, «insegnano ai propri figli l'uso dei codici di identità» (ivi: 28)<sup>21</sup>, in un modo che richiama quello che per i sapiens è un processo *educativo*, piuttosto che l'assestamento di un qualsivoglia “istinto” già acquisito alla nascita. Anche l'animale, per quanto “maturo” appena nato, ha bisogno di imparare<sup>22</sup>, perché non nasce sapendo già che cosa deve fare, per sopravvivere, nutrirsi, difendersi dai pericoli. Ora, tutto questo si sviluppa secondo codici linguistici nei quali è centrale la funzione svolta dal simbolo: «i richiami di allarme sono *simboli* che mettono in guardia quando appaiono dei nemici o che identificano un

---

degli eventi, che sembra essere presente perfino ai batteri (forse anche ai “quasi-niente” che sono i virus...), alcuni tra i quali – unicellulari – «si servono di una sensazione del tempo per guidare le proprie azioni» (ivi: 444), sollevando una questione di *filosofia della biologia* che è al centro delle riflessioni di Peter Gofrey-Smith, che potrebbero utilmente integrare una *biologia filosofica*, come quella sborzata da Helmuth Plessner come presupposto di una antropologia filosofica.

<sup>18</sup> «Se si presuppone un concetto ampio di linguaggio, dove “linguaggio” diventa sinonimo di “comunicazione”, risulta ovvio che un gran numero di animali lo possiede, dal momento che un gran numero di animali comunica» (ivi: 26).

<sup>19</sup> Particolari sequenze stereotipate di *click*, suoni che i ricercatori ritengono siano parte della comunicazione sociale (cfr. <https://www.nature.com/articles/d43978-021-00032-7>), oltre a quelli che servono per la risonanza sonar nelle profondità marine. È peraltro risaputa la suggestiva bellezza del canto delle megattere, che forse non casualmente è stata registrata sul corredo di bordo della sonda interplanetaria Voyager, tra i suoni caratteristici del nostro pianeta.

<sup>20</sup> Circa la cognizione animale si veda Houdé-Kayser-Koenig-Proust-Rastier (a cura di) 2000: 106-111.

<sup>21</sup> Se, «soltanto fino a qualche anno fa, molti studiosi del comportamento ritenevano che l'apprendimento per osservazione fosse “esclusivamente umano”» (Safina 2022: 396), se si ammetteva che tra gli animali potessero svilupparsi al massimo procedure imitative, è pur vero che gli scimpanzé «non insegnano attivamente (...) salvo il fatto che a volte lo fanno (...) a volte le madri incoraggiano i piccoli a camminare e a seguirle» (ivi: 397).

<sup>22</sup> «Quando ci si limita a osservare uccelli e altri animali che vivono liberi in natura, di solito non si vede la cultura; quest'ultima emerge quando viene disturbata» (Safina 2022: 236), come accade con i programmi di recupero di animali da rilasciare nel loro ambiente naturale. Detto per inciso: ne verrebbe da contraddire Kant, persuaso che l'uomo sia la sola creatura che deve essere educata...Invero, «la capacità di imparare è un segnale d'intelligenza, e l'apprendimento avviene in gran parte attraverso l'imitazione, molto diffusa nel regno animale (...) I soggetti che vengono imitati di solito presentano caratteristiche fruttuose. Soggetti con atteggiamenti meno vantaggiosi verranno imitati più raramente, per il semplice motivo che muoiono prima» (Svendsen 2020: 82). Le *culture della migrazione*, che interessano circa 4.000 specie di uccelli, si formano attraverso una sorta di “catene del valore” – dell'apprendimento sociale – che fanno leva sull'esperienza acquisita dagli individui più anziani (cfr. Safina 2022: 235). Degno di nota il fatto che la riproduzione imitativa di comportamenti avvenga anche tra specie diverse: «i delfini in cattività copiano gli esseri umani più di quanto facciano le antropomorfe» (ivi: 396), la qual cosa sorprende tanto più se si consideri che non hanno arti, superiori o inferiori, paragonabili agli umani.

predatore pericoloso» (ivi: 52). Ancora più importante è sottolineare che, «affinché un simbolo funzioni, occorre avere un *concetto* di quello che il simbolo rappresenta» (ibidem)<sup>23</sup>.

È pertanto vero che l'importanza della cultura nel mondo non umano «è stata quasi completamente trascurata» (ivi: 47): la biodiversità, finora suddivisa in diversità genetica, tra le specie, e degli habitat, va integrata da un quarto tipo, la *diversità culturale*<sup>24</sup>. Analogamente a quanto accade tra i delfini, «le comunità di orche evitano di mescolarsi per ragioni [che sono] esclusivamente *culturali*» (ivi: 51), facendo così supporre che «l'identità e la segregazione culturali potrebbero essere più diffuse di quanto si sospettasse in precedenza» (ibidem)<sup>25</sup>: dove il discreto subentra al *continuum*, dove entrano in gioco le prime *distinzioni*, lì siamo in presenza della cultura, che forse è molto più diffusa, all'interno della cosiddetta natura, di quanto non si possa immaginare. Se «un gruppo culturale è un insieme di individui che hanno appreso l'uno dall'altro alcuni modi di fare le cose» (ivi: 61), ciò vale anche per animali diversi dai mammiferi, e lo dimostra una chimica delle emozioni che opera in una maniera non dissimile da quella che interessa anche gli animali umani:

«negli uccelli l'incentivo che spinge a un continuo esercizio [nel canto] è (...) la somministrazione, da parte del cervello, di dosi gratificanti di dopamina e oppioidi naturali. La dopamina è un neurotrasmettitore implicato sia nel linguaggio umano sia nel canto degli uccelli

---

<sup>23</sup> Corsivo nel testo. Qui Schelling rischia di essere smentito, quando sostiene che l'animale non pensa, in quanto gli mancherebbe il concetto dell'essente (cfr. Schelling 2002a: 39), da intendersi – come si preciserà nelle conclusioni – come soggetto dell'essere. Ma non risulta che Schelling abbia sostenuto che all'animale manca il concetto di ciò che forma l'oggetto del simbolo, che ha a che fare, piuttosto, con l'essere nella sua esteriorità. Effettivamente, le “bambole di legno”, con le quali gli scimpanzé sostituiscono i piccoli morti, trattandole come fossero neonati, sono l'espressione di un investimento simbolico capace di generare significati che trascendono la mera “oggettualità” di questi oggetti, sostituiti a pieno titolo simbolici (cfr. Safina 2022: 433-434).

<sup>24</sup> «Abilità, tradizioni e dialetti che gli animali hanno innovato e trasmesso culturalmente sono fondamentali per il contributo che danno alla sopravvivenza e al perpetuarsi di molte popolazioni» (Safina 2022: 213). Quanto al rapporto fra diversità genetica e diversità culturale, si può precisare che «il DNA ben rimescolato dimostra che le differenze tra i clan e il senso di identità non sono genetici, ma interamente appresi (...). In termini di pool genico, i capodogli sono fondamentalmente un unico ceppo. *Culturalmente*, però, sono un mosaico di tradizioni apprese e ogni clan è una tessera di quel mosaico» (ivi: 110, corsivo nel testo). Safina resta un evoluzionista (cfr. ivi: 417), e si guarda bene dal mettere in discussione i pilastri del darwinismo, ma la frequente interferenza tra il naturale e il culturale, che la sua illustrazione sovente *critica* delle scene della vita animale espone, fa sorgere domande speculativamente più radicali, alle quali potrà dare corso, più avanti, la ripresa di alcuni spunti della biologia di Adolf Portmann, anche alla luce di alcune “scoperte” del mondo delle emozioni leggibili nell'opera di Frans De Waal. Per il momento basti riportare che alcuni animali «sembrano aver evoluto una capacità di fare le cose *senza alcuna ragione particolare*. Tra questi, gli esseri umani. Anche i pappagalli sembrano avere questa capacità. Affinché si sviluppi la cultura, qualcuno deve fare qualcosa mai tentato prima. E poi quel qualcosa deve diffondersi» (ivi: 265).

<sup>25</sup> «La segregazione autoimposta ha inizio perché è più facile stare con coloro che capiamo. Spesso è così anche per gli esseri umani. E per i capodogli. (...) Sapere chi sei, e sapere chi è chi. Sapere il *modo* in cui “noi” facciamo le cose. Così equipaggiati, i capodogli viaggiano portando negli abissi di tutto il mondo l'appartenenza al proprio clan» (ivi: 122). Questo fenomeno, oltre a indicare che il *totemismo* non è un’“invenzione” puramente arbitraria (cfr. Lévi-Strauss 1983), ma trae motivo da una parentela uomo-animale ancora tutta da studiare (dove l'animale non solo è per l'uomo buono da mangiare, ma anche bello da pensare), è una smentita di qualunque critica della ragione “identitaria” che non faccia i conti con esigenze di ordine assolutamente fondamentale, che pertengono alla sopravvivenza, alla maturazione degli individui, all'autopercezione funzionale a uno spirito di coesione (per una letteratura fiorente sul tema cfr. il magistrale racconto di Rong 2015).

ed è al tempo stesso un facilitatore e un motivatore. Negli uccelli canori il canto induce il rilascio di dopamina nel cervello» (Safina 2022: 255).

Se consideriamo il canto un'espressione estetica, a pieno titolo *culturale*, dell'uomo, perché non dovremmo dire altrettanto degli uccelli canori? Essi cantano perché hanno imparato a cantare<sup>26</sup>: quel che in essi ci appare così "innato" è in realtà molto più "acquisito", col tempo e con la costanza di un metodo, di quanto possiamo presumere. Non solo in ordine al registro della ripetitività, come nel caso del canto in rima delle megattere, che sembra funzionale alla memorizzazione (cfr. ivi: 70)<sup>27</sup>, ma anche in ordine al registro del mutamento, dell'innovazione<sup>28</sup>, che da sempre costituisce il

---

<sup>26</sup> «Proprio come un bambino *impara* a parlare la lingua umana che ascolta – ma non può imparare a cantare come un'allodola –, un'allodola ascolta il canto a cui è maggiormente esposta: quello di suo padre. Il cervello del nidiaceo comincia molto precocemente a generare cellule in regioni specializzate nella discriminazione fine del suono» (ivi: 252; corsivo nel testo). È del resto appurato che «comportamenti complessi, come per esempio il canto degli uccelli, hanno componenti specie-specifiche, e quindi soggette all'influenza genetica, e componenti epigenetiche. Per esempio, in specie come *Melospiza* alcuni aspetti degli schemi motori alla base del canto sono dati sin dalla nascita, come parte del fenotipo, così come alcune variazioni e modifiche degli schemi di vocalizzazione; ma un individuo, per poter cantare nel modo che è caratteristico della sua specie in una data area, ha bisogno di sentire il canto degli uccelli adulti caratteristico della specie. Quindi uccelli che presentino *anomalie*, come quelli sordi dalla nascita, non arrivano a sviluppare il canto degli individui adulti caratteristico della specie, poiché sono necessari eventi epigenetici che richiedono l'interazione con conspecifici» (Malinconico-Tagliagambe 2011: 259).

<sup>27</sup> Si pensa che la funzione del ricordo sia limitata a qualcosa di negativo da evitare: minacce di predatori, pericoli naturali incombenti, insidie di vario genere. È possibile osservare che i corvidi (che – come gli *aves remores*, cfr. Rossi 2000: 41, gli avvoltoi ispiratori della mitistorica fondazione di Roma, cfr. Dumézil 2020: 432-433 – motivano una simbologia mitologica piuttosto diffusa, cfr. Durand 1987: 127-130; Biedermann 2004: 139-142; Ferrari 2006: 323-324) «ricordano anche le cose positive. In effetti, un loro aspetto misterioso, quasi mistico, è evidenziato dai numerosi casi in cui portano doni a persone che li hanno nutriti o hanno mostrato gentilezza nei loro confronti (...). Una cultura della paura e una cultura...della generosità? *Intendono* forse ricambiare?» (Safina 2022: 225-226, corsivo nel testo). Si evidenzia una *reciprocità donativa* che finora si è sempre considerata una caratteristica peculiare dell'uomo, con l'ulteriore notazione per cui la capacità d'intendere si annuncia qui come strettamente accompagnata a dinamiche donative: se il corvide fa intendere che la cosa ri-cambiata è donata, è perché deve aver inteso che la cosa ricevuta a suo tempo portava un significato di dono. Come se dell'essere-da-dono, e di-dono, partecipasse non soltanto l'uomo, ma innanzitutto il mondo dei viventi nel suo insieme.

<sup>28</sup> Della cultura è parte integrante non solo la tradizione, la persistenza di usi e costumi tramandati nel tempo, l'adesione alle convenzioni fino al conformismo (in cui i bambini si dimostrano più pedissequi degli scimpanzé) – per intenderci, una *statica* sociale –, ma anche la creazione di forme di vita *nuove* – una *dinamica* sociale (cfr. Lévi-Strauss 1990: 329 ss.) –: «non vi è cultura senza innovazione (...). La cultura richiede al tempo stesso *sia* innovatori (...) *sia* utilizzatori che, tramite l'apprendimento, si limitino e si conformino» (Safina 2022: 405). Se gli innovatori sono i (rari) individui che incontrano maggiori resistenze (fino al rischio dell'ostracismo e della messa a morte), ciò vale anche per Imo, la femmina di macaco giapponese, nel 1953 il primo essere non umano riconosciuto come culturalmente innovativo (cfr. ibidem). Premesso che «l'innovazione culturale e l'apprendimento sociale producono specialisti» (Safina 2022: 309), Safina si domanda se la teoria dell'evoluzione non debba essere integrata da una triplice modalità di *selezione*: una naturale, una sessuale (relativa alla bellezza, sulla quale ci si soffermerà in seguito), e una *culturale*, da lui intesa come «il potere delle preferenze socialmente apprese di creare coesione all'interno del gruppo *ed* evitamento di gruppi diversi» (ivi: 309-310), dove quest'ultimo «implica l'isolamento riproduttivo, che orienta gruppi diversi verso percorsi pure diversi. L'apprendimento culturale può indurre i membri dei gruppi ad accoppiarsi con i propri simili, rendendo così più profonde le specializzazioni e (...) facendoli divergere finché non divengono sufficientemente distinti da essere *specie* separate» (ivi: 310, enfasi aggiunta). È come se fosse all'opera una speciazione generata col concorso di elementi matriciali di "natura" culturale. Stiamo parlando di *selezione*, vale a dire di una *preferenza* che non solo punta a fissare nell'individuo, col quale la femmina intende riprodursi, l'ideale della specie esistente, ma che *arbitrariamente*, cioè culturalmente, mostra, qualora si diffonda, di poter anche prendere una direzione completamente inattesa, nuova appunto, dando luogo alla creazione di nuove specie (cfr. ivi: 294-301), il che spiega la *pluralità* – relazionale – delle culture (termine appositamente non scritto tra virgolette...), come è dato osservare presso gli scimpanzé (cfr. ivi: 494-497).

crisma del “culturale” in senso forte, come nel caso del cambiamento culturale osservabile tra i canti delle megattere, variabili a seconda degli oceani solcati dalla loro navigazione, cosa che non è dato riscontrare in nessun altro animale non umano (cfr. *ivi*: 70-71).

Non si contano gli esempi, illustrati da Safina, dai quali poter dedurre, in capo ad alcuni animali, un’istanza coscienziale che, come nel caso della capacità, prima accennato, potrà eventualmente essere configurata come una “quasi-coscienza”, in base a parametri scientifici che tuttavia la Dichiarazione di Cambridge sulla coscienza, del 2012, ha stabilito potersi senz’altro applicare in termini di *esperienza cosciente*<sup>29</sup>. Se, per esempio, negli scontri con orche o con baleniere, i capodogli «sanno cos’è l’attacco, e di conseguenza *comprendono* la difesa» (*ivi*: 129; enfasi aggiunte), se per giunta essi «sanno che nella loro cultura possono chiedere aiuto, e che può essere importante andare in aiuto a chi è in difficoltà» (*ivi*: 131), se mostrano di praticare quella che per noi sarebbe una forma di *solidarietà*<sup>30</sup>, arrivando a prodursi in posture di veri e propri schieramenti, difensivi od offensivi (cfr. *ivi*: 132), vuol dire che segni così chiari di coscienza fanno ricadere su chiunque voglia negarlo l’onere di provare che gli animali sarebbero dei “senza coscienza” (cfr. Lorenz<sup>31</sup> 1989: 251-261; Svendsen 2020: 68). La capacità di avere *esperienze soggettive* sembra anzi talmente sviluppata, persino in animali considerati inferiori ai grandi mammiferi e ai primati, da poter indurre la congettura di “stati psichici, o mentali” che rilevano in particolare quando si tratta di evitare ciò che procura dolore<sup>32</sup>: «polli e pesci feriti scelgono cibi che contengono sostanze

---

<sup>29</sup> «L’assenza di una neocorteccia non sembra precludere a un organismo l’esperienza di stati affettivi. Prove convergenti indicano che animali non-umani possiedono i substrati neuroanatomici, neurochimici e neurofisiologici degli stati consci assieme alla capacità di esibire comportamenti intenzionali. Conseguentemente, il peso delle prove indica che gli umani non sono unici nel possedere i substrati che generano la coscienza. Gli animali non-umani, inclusi tutti i mammiferi e gli uccelli, e molte altre creature, compresi i polpi, anch’essi possiedono tali substrati neurologici» (<https://www.animal-ethics.org/dichiarazione-di-cambridge-sulla-coscienza/>). Se vogliamo essere intellettualmente onesti, a tutt’oggi nessuno è riuscito a stabilire con esattezza la presenza della coscienza, né tantomeno a “misurarla”. Possiamo ancora soltanto limitarci a darne una definizione nemmeno approssimativa, ma puramente negativa: qualcosa di non oggettivabile. Con riguardo al nostro tema, il fatto che cani e gatti non abbiano cellule fusiformi, come invece gli umani e pochi altri primati, dimostrerebbe per caso che non abbiano esperienza cosciente? (cfr. Kurzweil 2014: 471).

<sup>30</sup> «Gli animali hanno comunque una capacità emozionale che li porta a provare il desiderio di aiutare o di alleviare il dolore di un altro, e dimostrano una sintonia emotiva» (Svendsen 2020: 180), come gli scimpanzé dei giardini zoologici, che «a volte portano cibo o anche sorsate d’acqua ai compagni più anziani del gruppo» (Safina 2022: 437), o come quelli osservati, nell’ivoriano Parco nazionale di Taï, entrare in azione per soccorrere una femmina conspecifica, aggredita da quattro maschi col suo piccolo (cfr. *ivi*: 437-438): Safina crede di poter ravvisare in questo autentico altruismo eroico *non* un’eccezione, ma qualcosa di *tipico*, probabilmente rivelativo di qualcosa di molto più *profondo* (cfr. *ivi*: 438-439), che si trova alla radice di un senso di *giustizia* che estende il diritto *naturale* molto al di là dei limiti della natura umana, come già insegnava Ulpiano, per il quale lo *jus naturale* è *quod natura omnia animalia docuit* (Digesto, 1,1,1,3).

<sup>31</sup> Si tengono qui presenti altresì, in particolare, Lorenz 2010 e 2016 e, sulla problematica eredità intellettuale dell’“inattuale” (come, a suo modo, lo stesso Portmann) fondatore della moderna scienza del comportamento animale, Celentano 2011.

<sup>32</sup> «L’ambivalenza di fronte alla capacità degli animali di provare dolore si riflette anche nella legislazione. Abbiamo leggi che puniscono la crudeltà contro gli animali, con un maggiore riguardo per gli animali più intelligenti come i primati (anche se sembra che abbiamo un punto cieco, per quel che riguarda l’enorme sofferenza inflitta agli animali nell’allevamento industriale)» (Kurzweil 2014: 377).

antidolorifiche, anche se non si tratta del loro nutrimento preferito, che comunque sarebbe disponibile. Ciò indica che provano dolore e scelgono qualcosa che lo mitighi» (ivi: 69).

Lars Svendsen riprende la tesi, avanzata da Ned Block, per cui si darebbero due tipi di coscienza: la *phenomenal consciousness* – o coscienza fenomenica – e l'*access consciousness* – o coscienza cognitiva: quest'ultima «denota un organismo caratterizzato da stati mentali che possono influenzare o essere influenzati da altri stati mentali o comportamenti» (ibidem), mentre la prima «indica com'è per un organismo essere esattamente quell'organismo, il modo in cui esso vive la condizione in cui si trova» (ivi: 70). Una *coscienza fenomenica* sembrerebbe poter predicarsi di pressoché tutti i mammiferi, ma non del resto (il 98% circa) delle specie animali, ossia degli invertebrati<sup>33</sup>, ai quali apparterebbe invece solo una *coscienza cognitiva* (cfr. ivi: 71-73)<sup>34</sup>, che diventa però *metacognitiva* nel momento in cui si assiste all'apparizione di *dubbi* in ordine a scelte da compiere, quando (tra i delfini) emerge un'esitazione a compiere azioni delle quali non si sia sicuri (cfr. De Waal 2020: 313): viene da sospettare che «gli animali in grado di sondare consapevolmente le proprie esperienze e i ricordi siano anche capaci di riconoscere esplicitamente i turbamenti del corpo che chiamiamo emozioni. Probabilmente questo li aiuta a prendere decisioni su come si sentono riguardo a eventi che si verificano nel loro ambiente» (ivi: 314)<sup>35</sup>.

Grandi scimmie, corvidi<sup>36</sup>, delfini, elefanti e altri animali, in definitiva, «dimostrano di possedere il ragionamento causale, la teoria della mente, la capacità di pianificazione, l'autoconsapevolezza<sup>37</sup> e la trasmissione culturale» (ivi: 323), in una maniera tale da portare alcuni scimpanzé, fra le altre cose, a saper «discernere tra chi non vuole dare loro da mangiare e chi invece non può» (Safina: 180; corsivi nel testo): quanto basta per far dire a Safina che ci troviamo dinanzi a *soggetti di diritto*

---

<sup>33</sup> Che ci piaccia o no, gli artropodi «dimostrano di possedere stati soggettivi di percezione. Lo stesso però dovrebbe valere per le aragoste, che cuociamo vive, e per gli insetti, che sterminiamo a migliaia (...). Questi animali hanno sensazioni e ricordi» (De Waal 2020: 307), come accade in generale anche alle più varie specie ittiche.

<sup>34</sup> Indizi di una coscienza cognitiva, se non addirittura di *ragionamento inferenziale manifesto* (esemplificato dal cane di Crisippo, cfr. ivi: 309), sembrerebbero poter rintracciarsi non solo tra gli scimpanzé (che «tentano sempre di immaginare la sequenza degli eventi, cercando una logica, riempiendo i vuoti», cfr. ibidem), ma persino al livello più elementare della biologia, anche lì dove manca un sistema nervoso: a parere del microbiologo statunitense James Shapiro, «le cellule viventi e gli organismi sono entità cognitive (senzienti) che agiscono e interagiscono deliberatamente per assicurare la propria sopravvivenza, la crescita e la proliferazione» (cit. ivi: 304). Questa considerazione è estensibile al regno vegetale: piante come la dionea o la mimosa pudica, che evidentemente «non amano essere mangiate», «perdono la loro sensibilità al tatto e anche la capacità di muoversi se vengono somministrati loro i medesimi anestetici utilizzati sui pazienti in ospedale» (ivi: 305) ...

<sup>35</sup> Ciò potrebbe far supporre, malgrado il parere contrario di Dieter Henrich, che anche in alcuni animali sia all'opera una qualche forma di *autorelazione conoscitiva* (cfr. Henrich 2020: 81), che tuttavia possiamo osservare come cooriginaria al sorgere della capacità linguistica solo tra gli umani.

<sup>36</sup> Circa esperimenti recentemente condotti con i corvi neri cfr. Liao-Brecht-Johnston-Nieder 2022.

<sup>37</sup> Gli elefanti asiatici sono capaci di riconoscersi allo specchio (cfr. De Waal 2020: 295): per Lacan, lo stadio dello specchio è formatore della funzione dell'*io* (cfr. Lacan 2002: 87-94), e «una ben definita *egoità* è premessa indispensabile per il comportamento di lotta» (Portmann 1969: 136; enfasi aggiunta). In anticipo rispetto a quanto si dirà più avanti a proposito di guerra e violenza, va annotato che, tra gli animali superiori, la lotta «presuppone una *forte coscienza del proprio valore*, una grande *interiorità*, ricca di contenuti relazionali e conseguentemente di tensioni» (ibidem, enfasi aggiunte).

(cfr. Safina 2022: 330), prossimi a provare niente meno che *sensi di colpa* (cfr. *ivi*: 353), parenti stretti con i quali condividiamo più del 98% dei geni, “quasi-umani”, non pre-umani (in senso schematicamente evolucionistico), ma nostri contemporanei, anzi, esseri a noi tanto simili che potremmo noi stessi annoverarci tra le grandi scimmie antropomorfe, con le quali abbiamo in comune i medesimi neurotrasmettitori, insomma una storia evolutiva molto affine (cfr. *ivi*: 331).

Una insospettata capacità di fabbricare utensili – come le elaborate armi da caccia create dagli scimpanzé della regione senegalese di Fongoli (una scoperta recente, fatta nel 2005) – riflette un processo di interiorizzazione progettuale che Safina non manca di mettere in evidenza:

«mentre spezza, taglia e usa i denti anteriori per appuntire un ramo e ottenere un lungo pugnale (o spunta un fusto per farne un pennello con cui estrarre le termiti<sup>38</sup>), uno scimpanzé deve avere *in mente* [corsivo nel testo] un'intenzione e un esito desiderato. I ricercatori [impegnati all'epoca in questa scoperta] scrissero che gli scimpanzé di Fongoli dimostrano “previsione e complessità intellettuale”. Li paragonarono a “primitivi parenti umani”» (*ivi*: 407)<sup>39</sup>.

Ma ci sono altri indicatori di *elevata complessità intellettuale* da poter evidenziare, come la capacità di essere premurosi e di impegnarsi a non procurare danno, o la propensione a una spontanea gentilezza (cfr. *ivi*: 407-408): «le scimmie antropomorfe – e parecchie altre creature – *comprendono* tanto il parziale successo [ad esempio nella comunicazione gestuale] quanto la differenza tra fallimento, parziale successo e successo completo. Gli scimpanzé *capiscono*<sup>40</sup> bene se il loro messaggio viene compreso: di solito insistono finché non ottengono la risposta che stanno cercando» (*ivi*: 418; enfasi aggiunte).

Se, dopo Lévi-Strauss, il passaggio dalla natura alla cultura trova una sua evidenza antropologica nel passaggio dal “crudo” al “cotto” (cfr. Lévi-Strauss 1980), oltre che dall'accesso alla verbalizzazione della comunicazione, non si può escludere totalmente che questa transizione,

---

<sup>38</sup> Il comportamento qui evidenziato sarebbe indice di *attività simbolica* (cfr. Tagliagambe-Malinconico 2011: 176-177): cosa che smentirebbe l'assunto di John Searle, per il quale la simbolizzazione, quale veicolo di poteri deontici – «perché non c'è niente nei puri e semplici fatti fisici che abbia di per sé carattere deontologico» (Searle 2023: 62) –, non appartiene all'animale, che pertanto non sarebbe in possesso della *capacità di vedere e pensare una realtà istituzionale* (*ivi*: 61). Quanto di più lontano dalla moderna antropologia culturale, oltre che dall'etologia, le quali viceversa fanno luce sulla stabilità formalizzata, ritualizzata, *istituzionalizzata* in cui si presenta – a differenza che tra gli umani – l'aggressione tra gli animali (cfr. Schulz 1988: 66).

<sup>39</sup> Forse che un giorno non lontano dovremo accostare agli ex-primitivi, ribattezzati correttamente “popoli senza scrittura”, gli scimpanzé, “popoli senza linguaggio (verbale, o comunque articolato)”?” «Aprire le braccia per offrire un abbraccio non è comunicazione verbale ma trasmette comunque un messaggio profondo (...). Si dice che senza un linguaggio verbale non si può pensare. Altre creature ci mostrano come si fa (...). C'è ancora moltissimo che non capiamo su come gli scimpanzé usino le proprie vocalizzazioni e i propri gesti, e su quali significati essi trasmettano» (Safina 2022: 418-419), secondo un registro che si avvicina al linguaggio poetico, o a un pensiero poetante, che non si può supporre, heideggerianamente, “povero di mondo” solo perché povero (se non proprio mancante) di parole.

<sup>40</sup> Che gli scimpanzé *capiscano* effettivamente, come vorrebbe Safina, o che si comportino in maniera tale da far *supporre* una loro capacità di comprendere (come chi scrive è portato a sostenere, con gli elementi oggi a disposizione), è qualcosa che invero potrà essere accertato solo col procedere delle ricerche in questo campo.

sorpresa nel bonobo Kanzi, per quanto indotta da un'interazione con ricercatori, possa interessare anche gli scimpanzé pigmei (o nani): «Kanzi comprende tremila parole del linguaggio verbale umano, comprende la sintassi in frasi come “metti la palla nel frigorifero” ed è in grado di usare simboli per chiedere dei marshmallow e un accendino – e poi sa accendere un fuoco per arrostitirli» (ivi: 421). Per di più, «alcuni osservatori credono che le vocalizzazioni alte e stridule dei bonobo siano una comunicazione densamente informativa, simile al linguaggio verbale, che ha luogo a una velocità attualmente al di là dell'umana comprensione» (ivi: 422).

Altri esempi stanno a indicare che talvolta, «per taluni aspetti, su certe cose, gli scimpanzé sono mentalmente migliori e molto più veloci degli esseri umani» (ivi: 423), anche quanto a capacità di soffrire *interiormente* (per un lutto dovuto alla perdita della madre, o di un figlio), manifestando molti segni che contraddistinguono, negli esseri umani, la depressione (cfr. ivi: 432-433)<sup>41</sup>. In virtù di questa palese *sensibilità*<sup>42</sup> al vuoto che viene a crearsi per effetto di una perdita, «i cani rispondono alla sofferenza in modo simile a bambini di uno-due anni: toccano con una zampa, stratonano, leccano e apparentemente desiderano *consolare*» (ivi: 436; enfasi aggiunta). Questi comportamenti denotano una *capacità di immedesimazione* – sia tra omospecifici sia tra eterospecifici – che non sappiamo se dipenda da meccanismi “empatici”, peraltro ancora tutti da dimostrare sul piano neurofisiologico, ma che si comunica alla strutturazione della vita sociale degli animali anche con valenze *giuridiche e politiche*: «la capacità altruistica di rischiare la sicurezza

---

<sup>41</sup> «Il lutto richiede attaccamento. Più il legame è forte, più intensa è la reazione alla separazione» (De Waal 2020: 58). Non solo tra gli scimpanzé: nei centri cerebrali del sistema di ricompensa di un minuscolo roditore quale l'arvicola delle praterie centrali del Nordamerica, «i recettori per l'ossitocina sono molto più numerosi di quanti ce ne siano nell'arvicola della Pennsylvania. Di conseguenza l'arvicola di prateria ha un'associazione positiva più profonda con il sesso, che si traduce in una “dipendenza” dal partner. L'ossitocina fa sì che i due animali si leghino. Se queste arvicole perdono il partner, nel loro cervello si verificano cambiamenti chimici che suggeriscono l'insorgere di stress e depressione; inoltre reagiscono passivamente in caso di pericolo, come se non gliene importasse più nulla della vita e della morte» (ivi: 59). La determinante neurochimica di questi stati affettivi è rivelativa di processi di elaborazione interiore molto più di quanto questi non dipendano da quella, per via dell'incidenza di un investimento libidico che sottostà alla stessa “presa di coscienza” della perdita: siamo forse sulle tracce di un “inconscio” animale? Sta di fatto che alcuni animali «sono in grado di capire che un compagno morto non si muoverà mai più (...). Reazioni così profonde non avrebbero senso se le grandi scimmie considerassero la morte come qualcosa di temporaneo. Tra l'altro la capacità di comprendere l'irreversibilità implica un'aspettativa riguardo al futuro» (ivi: 60), come abbiamo notato in precedenza. Malgrado risultino rari gli esperimenti che possano documentare la costanza di questa prospettiva dell'evento-morte, «se chiamiamo *consapevolezza della mortalità* il fatto che qualcuno sa di dover morire – della cui esistenza abbiamo prove relative soltanto alla nostra specie» (ivi: 60), possiamo parlare di una *consapevolezza dell'ineluttabilità* diversa dalla prima, «perché riguarda l'altro, non se stessi» (ibidem). La fenomenologia del lutto fra gli animali insegna che esso è qualcosa di molto più complesso di una “emozione”, come dimostrato anche dal fenomeno dello *Schreckstoff*, osservabile tra i pesci rossi stressati da un grande spavento, i quali, proprio come le persone depresse, mostrano di perdere interesse alla vita, diventando passivi e schivi (cfr. ivi: 329-330): lungi dal produrre, reattivamente, un semplice riflesso di nocicezione agli stimoli dolorosi, i pesciolini studiati *ricordano* dove li hanno provati, evitando di tornare nello stesso posto (cfr. ibidem), quasi a voler sfatare il falso mito per cui si presume che gli organismi privi di parola non provino dolore (cfr. ivi: 331).

<sup>42</sup> De Waal distingue, al proposito, fra tre diversi livelli di sensibilità animale: una in senso lato, di tipo “reattivo”, alla base degli istinti di conservazione e sopravvivenza; una in senso stretto, riferibile alle sensazioni che sono in grado di modificare un comportamento; una, infine, di assetto coscienziale, che «comporta non soltanto la capacità di ricordare gli stati interiori e le situazioni esterne ma di *valutarli, giudicarli e collegarli logicamente* (cfr. ivi: 314). Si evocano qui i fondamenti stessi di una capacità di discernimento.

personale per quella di altri membri del gruppo può dar luogo a una rete di cooperazione che colloca su un altro livello la vita del gruppo, l'identità di gruppo e, pertanto, la cultura» (ivi: 439). Safina non lo nomina espressamente come tale ma, tra gli umani, la risposta che da sempre questi danno alle esigenze di sicurezza, cooperazione, e durata, è il *diritto*. Questo livello “altro” viene attinto da Safina come indice di qualcosa di “molto più profondo” che giace nell'anima sociale collettiva degli scimpanzé, e che affiora in un senso di *equità* implicato nella “capacità di comprendere che un altro vorrebbe ciò che vuoi tu” (cfr. ivi: 440), come alcuni esperimenti, condotti persino tra scimmie *non* antropomorfe, consentono di cogliere (cfr. *ibidem*). Se un comportamento risulta orientato *verso gli altri* secondo caratteristiche di *uguaglianza* e di *reciprocità*, vuol dire che siamo davanti ad almeno due degli elementi basilari di una *giuridicità* generica, che risulta sostenuta, in termini di *aspettativa di condivisione* (cfr. ivi: 443), da quella stessa *esigenza* di giustizia<sup>43</sup> che vediamo operante già nelle società umane di cacciatori-raccoglitori. Alle domande «*perché* essere giusti? Perché non prendere tutto quello che si riesce ad arraffare? E perché non imbrogliare – perché non prendere quello che potrebbe essere destinato o appartenere a qualcun altro?» (ivi: 444) le comunità naturali-e-culturali degli animali non umani, se potessero parlare, replicherebbero: «perché l'imbroglio non funziona. La condivisione e la cura – invece sì» (ivi: 445), come a voler attestare il nucleo giuridico costitutivo di qualsivoglia *moralità*.

I segni che documentano una rappresentazione proto-giuridica della socialità animale, e che registrano l'incidenza essenziale di una figura *terza*, formano il contenuto del livello cognitivo che De Waal chiama *consapevolezza triadica*: la *capacità di comprendere relazioni al di fuori di quelle che ci coinvolgono personalmente*<sup>44</sup>. L'intermediazione che entra sulla scena di un conflitto, frequente fra gli scimpanzé, traduce una accentuata consapevolezza in tal senso: non solo – come vuole Safina – «agire come se gli scontri fossero “cosa negativa” suggerisce una natura morale, un *sensu* [talora sorprendentemente acuto] del bene e del male» (ivi: 485) [qui l'etologo non può non fare i conti con una specifica *etica* della vita degli animali, molto meno “bruti” di quanto si osi supporre], un *male* capace – come si è detto – di procurare un senso di responsabilità e di autodominio, una vergogna, un rimorso (cfr. ivi: 487); ma in un mediare che comporta la necessità di superare il conflitto, trattato come un disvalore, entra in gioco uno schema *comportamentale* (etologicamente rilevante, nel suo funzionamento; eticamente rilevante, nel suo *significato*)<sup>45</sup> di

---

<sup>43</sup> Forse non è prerogativa dei soli esseri umani la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, come voleva Aristotele, perché *anche i cani comprendono l'ingiustizia* (cfr. Mantovani 2016: 887 n. 6).

<sup>44</sup> «L'individuo A è consapevole non soltanto delle proprie relazioni con B e C ma anche della relazione B-C. La sua conoscenza riguarda l'intera triade» (ivi: 45), fino a dilatarsi al di fuori dello stesso gruppo di appartenenza.

<sup>45</sup> L'eccessiva enfasi che le teorie sull'empatia pongono sull'importanza dei processi neuronali (residuo di un materialismo scientificista duro a morire) ci fa preferire la valorizzazione degli schemi, e dei modelli, di *comportamento*, che viceversa fanno leva sull'esame della relazione individuo-gruppo, tra individui, in un contesto ambientale determinato.

deprogrammazione, e di depotenziamento, della violenza<sup>46</sup> che fa apparire il *diritto degli scimpanzé*, ancor più chiaramente, se si vuole, rispetto al diritto degli umani, come una *struttura di pace*: persino tra gli scimpanzé, la vendetta fa parte ancora di un armamentario di risorse relazionali nemmeno pre-giuridiche, ma radicalmente *extra*-giuridiche, perché anch'essa ritenuta un disvalore, rispetto al quale la pacificazione, la riconciliazione, lo stesso perdono – visibili anche tra i cani (cfr. *ivi*: 486) – intensificano al massimo grado l'assoluto *valore di legame* che la relazione in quanto tale possiede, come mostra il frequente ricorso al contatto fisico, al *grooming* sociale (incentivo di rapporti fiduciali e di alleanze, cfr. *ivi*: 345), allo stesso *gioco*<sup>47</sup>, esperiti come altrettanti fattori capaci di sdrammatizzare il conflitto insorgente fra scimpanzé maschi (cfr. De Waal 2020: 98).

Non estraneo alla significazione giuridica di alcuni comportamenti animali è il *canto*, che fa apparire meno arbitrario, o comunque meno occasionale, di quanto non sia lecito supporre il parallelismo semantico, registrabile in greco antico, del *nómos*, traducibile sia come “legge” sia appunto come “canto”: tra le sue funzioni sociali, oltre al restare in contatto, o al richiamare un possibile partner sessuale, il canto serve a proclamare il *possesso* di un territorio<sup>48</sup>, o a delimitarlo, in termini di affermazione di un diritto (cfr. Safina 2022: 274).

---

<sup>46</sup> Se talora «sembrano spaventati al *pensiero* della violenza che li aspetta» (Safina 2022: 473), è perché gli scimpanzé evidentemente sanno che cos'è la *guerra* (cfr. Eibl-Eibesfeldt 2023: 84 ss.): e se riescono a contenerla a un livello di bassa intensità (cfr. Safina: 472), è perché conoscono bene il suo effetto distruttivo, che pertanto resta circoscritto a un decimo di perdite fra i maschi adulti, tasso di mortalità corrispondente a circa la metà di quello che si registra presso molte società umane in guerra. Questo per dire che, mentre sembra che il passatempo preferito dagli umani sia farsi la guerra, l'impegno profuso dagli scimpanzé per *evitare* di farsela è nettamente maggiore (approssimativamente il 99% della vita naturale degli scimpanzé passa in pace, cfr. *ivi*: 500, in confronto alla maggior parte del tempo storico umano dalla rivoluzione neolitica ai giorni nostri, assorbito da una conflittualità spesso esasperata) probabilmente perché, a differenza di altre specie, a un certo livello *capiscono* non solo la morte “naturale”, ma anche la morte procurata volontariamente, sia ad altre scimmie sia ad altri scimpanzé (cfr. *ivi*: 431), a volte per atti di violenza del tutto gratuita: infatti, «nella logica della genetica e dell'evoluzione, non ha *alcun* senso che un maschio uccida una femmina adulta» (*ivi*: 368). Uno scimpanzé maschio «potrebbe uccidere il piccolo di una femmina che frequenta da vent'anni. Violenza che viene dall'*interno* della comunità: ecco che cosa distingue gli scimpanzé – e gli esseri umani: noi siamo infatti gli altri grandi primati capaci di omicidio, infanticidio e violenza all'interno di una comunità» (*ivi*: 363): «la violenza *all'interno della comunità* è una peculiarità definitoria della vita degli scimpanzé: un'eccentricità condivisa dagli esseri umani. Scimpanzé ed esseri umani sono gli unici primati che fabbricano strumenti e cacciano in gruppo per procurarsi la carne, e sono coinvolti in guerre tra comunità, e a volte uccidono individui che conoscono bene, all'interno del proprio stesso gruppo sociale» (*ivi*: 370). Una carica di aggressività (sulla quale, in generale, si rinvia a Lorenz 1985: 314 ss.), e tratti di narcisismo perverso, che portano a sospettare negli scimpanzé una derivazione da comportamenti umani, piuttosto che il contrario...Tanto per non farci mancare nessun favoleggiato “stato di natura”: la brutalità appartiene al mondo umano non meno che al mondo animale, che, non meno del primo, conosce le sue crudeli “bestialità” fatte di sopraffazione.

<sup>47</sup> A parte le grandi scimmie, «solo alcune delle circa diecimila specie di uccelli sembrano giocare e perder tempo per il divertimento che ne traggono. Tra loro, i *più* giocosi sono corvi e pappagalli (...). Il gioco è un'esercitazione per prepararsi ad abilità necessarie alla vita; a *motivare* gli animali a giocare, però, non è la preoccupazione di aver bisogno, un giorno, della capacità che stanno esercitando. Giocano per il piacere che costituisce la gratificazione a breve termine. Il cervello degli uccelli e quello dei mammiferi sintetizzano gli stessi neurotrasmettitori chimici – oppioidi e dopamina – che motivano la ricerca del piacere (più tecnicamente: “la ricerca di stimoli che inducono gratificazione”) e creano quell'esperienza di benessere che chiamiamo piacere» (Safina 2022: 273). In generale, i segnali giocosi svolgono un ruolo di *meta*-comunicazione che si dilata fino a investire le relazioni interspecifiche (cfr. De Waal 2020: 94 ss.).

<sup>48</sup> Si tenga ben presente che, poiché «i confini territoriali degli scimpanzé sono reali come quelli delle società tribali umane» (Safina 2022: 468), le categorie del mio e del tuo, del “noi” e degli “altri” debbono poter costituire un *framework* intellettuale e operativo di un certo rilievo.

In sintesi, per limitarci agli scimpanzé, tutto fa concludere, con l'antropologo e biologo inglese Vernon Reynolds, che essi «hanno evoluto – in grado elevato – quella che può essere chiamata *intelligenza sociale*, e che comporta capacità di pacificazione, inganno, contro-inganno, formazione di alleanza, riconciliazione dopo il conflitto e consolazione delle vittime di aggressione» (cit. ivi: 492, enfasi aggiunta): *intelligenza politica*<sup>49</sup>, verrebbe da precisare, espressione di una *socialità pensante* (cfr. ibidem) dotata di tutti gli elementi essenziali alla configurazione della politicità che generalmente riconosciamo negli aggregati umani di base.

### 3. *Spirito animale*

Si dirà: l'abbondanza dei dati presentati e commentati, desunti dalla più aggiornata e avanzata ricerca scientifica in materia, porterebbe a ipotizzare, tutt'al più, e con una buona dose di prudenza, un *protodiritto*, una *protopolitica*. Tuttavia, se riconosciamo nel mondo animale i tratti che lo contrassegnano come una società, possiamo pure rimanere a un livello di “proto-logia” sociale, ma una società senza il giuridico e senza il politico molto difficilmente resta qualificabile come tale: non solo quella umana, ma anche quella animale.

Detto questo, l'oggetto della nostra riflessione, che verte sulle condizioni, e sui limiti, della presa in carico, da parte del diritto, di una “capacità” di discernimento da riconoscere in capo a un soggetto – animale non umano<sup>50</sup> – giuridico, eventualmente titolare di diritti<sup>51</sup>, richiede di essere approfondito nella direzione di ciò che fa accedere l'animale interessato a una dimensione di soggettività. Da quali segni è possibile derivare un'istanza non oggettivabile come *res*, categoria alla quale gli animali sono stati finora assimilati dall'ordinamento giuridico, alla stregua di oggetti di diritti reali, come la proprietà<sup>52</sup>?

---

<sup>49</sup> «Nella vita degli scimpanzé maschi [la maggior parte dei quali «conduce una vita di turbolenta ambizione», Safina 2022: 365], la gerarchia è *il pensiero fisso*. Per loro come per noi, il perseguimento dello status è un impulso, la dominanza è la gratificazione. In un combattimento, gli alleati si sostengono reciprocamente» (ivi: 339): evidentemente, la strutturazione sociale su base *gerarchica* non è un universale esclusivo delle società umane (cfr. Graeber-Sahllins 2019: 27). Come osserva la primatologa britannica Catherine Hobaiter, «c'è sempre moltissima politica sottotraccia (...). Chi si fa vedere con chi, chi siede dove, chi si alza e segue...È un po' come prendere nota di chi va a pranzo con chi» (Safina 2022: 339) ...

<sup>50</sup> Allo stato attuale delle conoscenze, gli animali candidabili a questo titolo potrebbero essere scimpanzé, capodogli e, in una certa misura, pappagalli, corvi e cani.

<sup>51</sup> Anche a John Searle «pare che gli animali abbiano diritti» (Searle 2019: 273), perché possono soffrire e prosperare.

<sup>52</sup> Dalla dottrina e dalla giurisprudenza gli animali sono ricompresi in una costruzione concettuale che ne fa *soggetti* animati non umani (cfr. Murgo 2020: 187), con una affermata, *ontologica* diversità dalle *res* inanimate (cfr. ivi: 191), sebbene solo in epoca recente, *de jure condendo*, si sia fatta avanti la richiesta di un loro pieno riconoscimento giuridico. La proposta di legge costituzionale Brambilla, presentata il 23 marzo 2018 nella XVIII Legislatura, è tesa a integrare l'art. 9 della Costituzione con un comma che recita come segue: «gli animali sono esseri senzienti e la Repubblica ne promuove e garantisce la vita, la salute e un'esistenza compatibile con le loro caratteristiche etologiche». L'art. 13 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea (TFUE) proclama che gli animali sono “esseri senzienti”, così come l'art. 515-14 del Codice civile francese definisce gli animali come “esseri dotati di sensibilità”; ma solo la legge lussemburghese sulla protezione degli animali (entrata in vigore il 27 giugno 2018) si è spinta a riconoscere la *dignità* specifica dell'animale (cfr. Garetto 2020: 168): i segni che proverebbero, almeno in alcuni animali, una capacità

Charles Darwin era persuaso che solo nell'uomo si evidenziassero segni di un'attività mentale, come l'aggrottare le sopracciglia: fenomeno rivelativo di un controllo volontario della muscolatura facciale (cfr. De Waal 2020: 75). Recenti studi sul *riso*, e sul *sorriso*, mostrano che anche queste espressioni emozionali non sarebbero appannaggio della sola specie umana, perché appartengono alla casistica comportamentale di alcuni animali: «il primo segnale usato dai primati per chiarire la loro posizione sottomessa è il sorrisetto con gli angoli della bocca tirati indietro» (ivi: 82-83). Se «il sorrisetto della scimmia «esprime il desiderio di avere relazioni positive» (ivi: 83), ci si può legittimamente domandare se per caso non siamo in presenza di un soggetto desiderante qualificabile come *io*, con un *volto* come quello che può ritrarsi dall'*Orgasmusgesicht*, la faccia da orgasmo che le femmine bonobo «mostrano quando guardano dritto verso il volto del partner» (ivi: 84)<sup>53</sup>. Analogamente, altri *stati d'animo*, come l'*ansia*, sono evidenziati, nelle antropomorfe, da sorrisetti nervosi che tradiscono *sentimenti* che potrebbero formare l'oggetto di una *timologia*, di una scienza delle emozioni animali, che è ancora tutta da impostare (cfr. ivi: 87). Un'altra esibizione corporea di pulsioni sentimentali è data dai *saltelli di gioia*, comuni tra i gatti e i cani, che svolgono anche una funzione di comunicazione interspecifica (cfr. ivi: 97).

La stessa esibizione canora degli uccelli sembra esprimere una *felicità* (cfr. Safina 2022: 256)<sup>54</sup> che non è estranea al modo di interpretare la semiotica delle serenate che gli spasimanti umani dedicano alle donne corteggiate. A tal proposito il biologo statunitense Roger Payne, scopritore del canto delle megattere, osserva che il canto «è antichissimo. (...) più antico ancora degli esseri umani – più antico delle balene, più antico della corteccia frontale. Probabilmente è controllato dal cervello rettiliano, dove hanno luogo cose inconsce» (cit. ivi: 276): «del resto – continua Safina – cantare è molto più antico dei rettili: cantano infatti vari anfibi e diversi pesci» (ibidem). Fatta salva la concessione a un assunto banalmente materialistico, come quello che identifica l'inconscio in una sede cerebrale, con uno sforzo d'immaginazione supplementare si potrebbe rilanciare il pensiero di Claude Bruaire (che sul punto ripensa Schelling), per il quale «il linguaggio è più vecchio dell'uomo che lo parla» (Bruaire 1964: 121): il canto, la musica sono più vecchi degli animali, e degli stessi uomini, che vi esibiscono. Dal cantare degli uccelli, o da quello delle megattere, come

---

di discernimento che va al di là dell'avvertire le sensazioni di dolore o di piacere, lanciano una sfida ancora più impegnativa al diritto, perché aprono la strada alla presentazione degli animali (di alcuni di loro in particolare) come esseri più-che-senzienti, creature a pieno titolo *giuridiche*, come proclama la *Tierschutzgesetz* tedesca del 1993 (cfr. Onida 2010: 534: erede, questa legge, di una continuità storica, in materia, che risale addirittura al periodo 1933/34, anni nei quali il regime nazionalsocialista, antesignano, a suo modo, dell'animalismo contemporaneo, varava tra l'altro disposizioni che vietavano la caccia del lupo e del cavallo, cfr. Mohnhaupt 2021).

<sup>53</sup> «I bonobo spesso si accoppiano faccia a faccia» (De Waal 2020: 84), non montandosi, ma *abbracciandosi* nella copula: l'amplesso è un'altra pertinenza comportamentale attribuita finora in esclusiva agli umani.

<sup>54</sup> «Quando un uccello canta (e soprattutto quando lo fa rivolgendosi a una femmina che sta corteggiando), il suo cervello libera dopamina» (Safina 2022: 256), sostanza chimica che, come noto, produce una sensazione di benessere: verrebbe da chiosare che anche gli uccelli si dopano...

dal parlare umano erompe il fiotto di una sorgente di vita che vuole superare sé stessa perché inesauribile, che vuole rivelarsi come assoluta potenza di essere.

La sovrabbondanza, e l'esuberanza, delle *forme viventi*, con la *bellezza* che esse esprimono, stanno a indicare che probabilmente la "natura" altro non è che il sottoprodotto "decaduto" (viste le tante imperfezioni) di un'"idea" che genera incessantemente flussi di trasformazione, e cristallizzazione di elementi, che traducono la volontà di vita in *organismi*<sup>55</sup>. Se certe architetture degli uccelli giardinieri della Nuova Guinea e dell'Australia presentano un che di *estetico*<sup>56</sup>, è perché questo fiorire di produzioni "artistiche" riflette una capacità di discernere il *bello* (cfr. ivi: 300), che è (nella maggior parte dei casi) prerogativa del sesso *femminile*: «la bellezza dei viventi<sup>57</sup> è in larga misura la manifestazione di milioni di anni di fantasie femminili tradotte in preferenze arbitrarie, [le quali], qualora si diffondessero tramite la cultura [la *comunicazione*], potrebbero generare una conseguenza molto importante, la creazione di nuove specie» (ivi: 301). Anche senza pensare alla bellezza sbandierata da alberi e fiori, secondo il biologo e ornitologo americano Richard O. Plum «molti animali condividono con gli esseri umani l'esser *capaci di agentività estetica*» (cit. ivi: 314, enfasi aggiunta): questa *agency* estetica è una capacità che Safina definisce *profonda* (cfr. ivi: 321), talmente profonda da chiamare in causa la *fonte* stessa che *anima* tutto ciò che è vita, prende vita, dà vita, una *interiorità*.

A differenza degli enti inanimati, trattenuti da una forza "contrattiva", i soggetti animati, umani e non-umani, sarebbero l'effetto dello sprigionarsi di una forza espansiva: la *forza dello spirito*, liberata e resa *potenza di vita*, una inesauribile energia carica di un intenso desiderio di comunicarsi illimitatamente. Ne dà attestazione il *Darstellungswert*, il "valore di presentazione" delle forme

---

<sup>55</sup> Nella misura in cui la fisica della materia inorganica dovesse scoprire che c'è del movimento, apparentemente impercettibile, anche nella materia inerte, potrebbe essere messa a dura prova la convinzione, alimentata da Heidegger, per la quale la pietra sarebbe "priva di mondo" (cfr. Heidegger 1992: 438). Forse un mondo ce l'ha anche la pietra, quella grezza come quella lavorata (si pensi ai monumenti e a tutto l'immenso patrimonio archeologico e artistico), ed è forse molto meno "immoto", o immobile, di quanto si possa sospettare.

<sup>56</sup> «I "pergolati" creati dai maschi sono gli oggetti più elaborati costruiti da esseri non umani. Alcune specie costruiscono strutture dotate di un tetto, simili a capanne; altre creano viali bordati da mura» (Safina 2022: 285; cfr. anche Mannucci 1999: 773); per Safina, questa estetica ornitologica avrebbe una funzione seduttiva, volta a sollecitare le femmine a unirsi agli individui idealmente più prossimi alla massima *performance* specifica (cfr. Safina 2022: 286-90). Questo *ideale* sarebbe coltivato, in tutte le specie animali, dalla *femmina*, portatrice degli organi riproduttivi, e maggiormente propensa a condotte promiscue, in quanto pro-selettive. Fatte salve le dovute eccezioni di fedeltà monogamica, le preferenze nell'accoppiamento sembrano essere legate a fattori *culturali* che dipendono da qualcosa di *immateriale*, come il canto, il dialetto, un certo cromatismo, che sostanziano il corteggiamento, impegnato in maniera così sistematica da escludere il ricorso alla violenza. La stragrande maggioranza delle specie animali è troppo presa dalla necessità di conservarsi e di riprodursi, e di accudire la prole, per disperdere energie in inutili, e controproducenti, molestie o violenze.

<sup>57</sup> Ma, «ben oltre la sessualità, le bellezze schierate sono numerosissime. Il mondo, l'universo, evoca infiniti di bellezza per tutti in nostri sensi» (ivi: 317). Perché? Safina risponde a questa domanda con l'addurre che la bellezza sarebbe «la gratificazione che il nostro cervello ci dispensa per compiere lo sforzo di stare al mondo» (ivi: 318). La mentalità oggi dominante, alla quale Safina non è estraneo, pur dichiarandosi sinceramente affascinato dalla bellezza che cade sotto i nostri sensi, è intrisa di neuroscientismo. Preferiamo adottare un altro paradigma, che tratteggeremo nelle pagine conclusive di questo lavoro: la bellezza, forse, è riflesso dello spirito che anela a manifestarsi.

degli animali secondo il biologo tedesco Portmann, che il fisiologo, antropologo e psicologo olandese Frederik Jacobus Johannes Buytendijk chiamava, con maggior enfasi ontologica, *valore d'essere* (cfr. Portmann 2013<sup>o</sup>: 222-223). Nella linea del discorso sin qui condotto è preferibile adottare la locuzione portmanniana, perché rende meglio l'idea di “apparizione” fenomenica, se non proprio di “rivelazione”, in cui la forma animale si risolve, senza possibili “residui” differenziali: si tratta di forme *compiute*, pur nella loro *multiformità* (quasi) esagerata di strutture e di atti (Thinès 1996: 205)<sup>58</sup>. Trattiamo tuttavia tutta la portata della locuzione di Buytendijk, perché consente di far convergere l'idea della *Selbstdarstellung* (cfr. Portmann 2013b), dell'autopresentazione dell'animale nel suo puro apparire con l'idea dell'animale-*soggetto* (capace)<sup>59</sup>: «il movimento espressivo presuppone infatti, per assumere tutto il suo significato, l'autonomia organica manifestata dall'*auto-presentazione*» (ivi: 204), da intendersi quale *motivo dell'elaborazione delle forme viventi*. Accogliamo da Portmann l'avvertenza che «questo genere d'indagine ci avvicina alla soglia della dicibilità» (Portmann 2013<sup>o</sup>: 223). Ma ne condividiamo anche il mandato esplorativo, sia perché, in generale, «solo chi sa fin dove arriva quel che è accessibile presagisce la grandezza di quel che è celato» (ivi: 234), sia perché, in particolare, «è solo quando giungiamo al limite di ciò che può essere espresso scientificamente che ci si rivela la *specificità* della forma degli animali» (ivi: 234; enfasi aggiunta).

Quanto di formalmente specifico è osservabile, ma forse non dicibile, dallo scienziato (cfr. ivi: 235), negli animali sembra rispondere a un *campo morfogenetico* che rileva in modo particolare nella conformazione del *corpo* degli animali, che «va ben al di là delle necessità elementari della conservazione» (ivi: 207), il cui “valore” (*survival value*) ha sostituito, presso i neodarwinisti, il concetto di lotta per l'esistenza (cfr. Portmann 1969: 116):

«prima di qualsivoglia funzione asservita alla conservazione dell'individuo e della specie, alla vita sociale o alla difesa dai nemici, prima di qualsivoglia funzione c'è il semplice apparire, l'autopresentazione, senza cui le varie funzioni non hanno senso<sup>60</sup>. Anche nelle forme di vita più elevate (...) la pura autopresentazione travalica gli elementi funzionali dell'apparenza fenomenica; di conseguenza, anche lo studio della forma travalica l'ambito in cui l'indagine fisiologica dimostra l'esistenza di strutture funzionali. Presupposto di una tale morfologia generale è però che l'apparenza “visibile” del vivente debba essere considerata secondo la

---

<sup>58</sup> L'“utilità” ricercata dagli animali non è esattamente quella corrispondente a un certo principio economicistico corrente: l'“eccedenza” di certe forme di relazione tra organismi, tendenti alla maggiore visibilità possibile, tradisce una massimizzazione della spinta a comunicare perché la comunicazione stessa viene perseguita come finalità meta-utilitaristica (cfr. Thinès 1996: 205-206).

<sup>59</sup> Il problema della *soggettività animale* – come vista “dal di fuori”, per usare un'espressione cara a Carl Friedrich von Weizsäcker – «è centrale nella biologia del comportamento» (ivi: 204).

<sup>60</sup> Nell'originale concezione di Portmann, e della sua “fanerologia”, che un “apparire” sia da considerarsi non legato strettamente a una funzione specifica non significa che sia privo di senso (cfr. Conte 2013: XVIII).

massima ampiezza<sup>61</sup> e vada intesa come un modo di essere che si radica nell'incomprensibile, nell'enigma della realtà» (Portmann 2013<sup>o</sup>: 232-233).

Lo stesso Edgar Morin ha dovuto porsi la domanda se un desiderio oscuro, inconscio, ma profondo, che giunge da tutto l'essere, «non potrebbe essere forse all'origine di tante creazioni» (Morin 2018: 78). Ma è Portmann che si arrischia a concludere che le forme viventi degli animali «manifestano un particolare modo di essere in cui si rivela – in misura diversa e in modi differenti – la loro interiorità» (Portmann 2013a: 237), un grande “mistero” che si fa intuire, nell'esperienza umana, forse solo grazie all'attività artistica, le cui produzioni attestano, come per esempio tra gli uccelli, nella lettura che ne dà Schelling, *l'impronta di una più alta vita interiore* (cfr. Schelling 2022: 242), una *tensione al superamento di sé*, in quanto «anche l'animale vuole oltrepassare se stesso: il castoro erige con *intelligenza*<sup>62</sup> *quasi umana* il suo palazzo acquatico<sup>63</sup>; altri animali vivono in società costituite come quelle degli uomini e intrattengono rapporti domestici paragonabili a quelli umani» (Schelling 2009: 57, enfasi aggiunta). Nelle mitologie antiche, in particolare in quella egizia (cfr. Fallo 2009: 111-116), ogni animale è segno dello spirito che vuol entrare nella natura (cfr. Schelling 1999: 219); lo “spirito animale” è solo una delle possibili figurazioni mitiche – recepite anche nella letteratura contemporanea (cfr. Pullman 2022) – dell'istanza spirituale<sup>64</sup>, perché l'animale in quanto tale è già spirito introdotto in natura: gli animali appaiono, nella natura come nella coscienza, come un momento *necessario*, non accidentale, del processo universale (cosmogonico) e del processo teogonico (cfr. *ivi*: 268). «Il vero *essente*

---

<sup>61</sup> «Un orizzonte più ampio consente di abbracciare anche ciò che è privo di funzione, ciò che pertiene all'ambito della luce, l'“apparire alla luce”» (Portmann 2013a: 231): l'ambito della luce, «in cui le cose possono per principio apparire (nel senso originario del termine [qui Portmann ha presente la derivazione etimologica del “fenomeno” da *fos*, la luce in greco], pone al fisico sempre nuove domande» (ibidem). Non solo allo studioso di fotoni, ma anche al filosofo alle prese con un'ipotesi di fisica speculativa (cfr. Schelling 2014: 75 ss.) che, proprio a partire da una interpretazione metafisica del “fenomeno” luminoso, porterebbe a pensare lo stesso universo come un “organismo”.

<sup>62</sup> «Nessuno ha mai (...) ritenuto che un istinto animale, sia pure nel gruppo “socialmente” ben regolato, sia più di un comportamento adattivo» (Mazzarella 2022: 123): le prove d'intelligenza animale, specialmente quelle che deviano dal conformismo, sembrerebbero deporre a favore della tesi di un comportamento più-che-adattivo.

<sup>63</sup> C'è chi ritiene di dover scorgere nel castoro che costruisce la sua diga nient'altro che l'“anima” muta dell'istinto, non espressa a sé (cfr. *ivi*: 27), riecheggiando pregiudizi di comtiana memoria, che assegnano all'animale una condizione prigioniera dell'istintività. La presenza di un *impulso artistico*, meno istintivo che cognitivo, è registrabile non solo tra i roditori, ma anche – come osservava Jung – tra invertebrati come la Pronuba Yuccasella, o farfalla della yucca: «i fiori della yucca si aprono una notte soltanto. Da uno di questi fiori la farfalla si prende il polline (...). Poi cerca un altro fiore, ne incide l'ovaio, depone le sue uova tra le cellule ovariche della pianta, poi si posa sul pistillo e stipa la palla di polline nella sua apertura a forma di imbuto. La farfalla esegue questa complicata operazione una volta nella vita (...) la farfalla della yucca (...) deve recare in sé per così dire un'immagine di quella particolare situazione in cui il suo istinto si scatena. Questa immagine le permette di conoscere il fiore e la sua struttura» (cit. in Tagliagambe-Malinconico 2011: 40). È come se, nell'“immaginazione” di questa falena di cactus, fosse operante quella stessa *Ein-bildung* che, come capacità di in-formazione (cfr. Klein 2022: 13), procede, anche nell'artista, da un livello generativo di forme – archetipiche, in senso junghiano – che vengono poi impresse nel prodotto artistico.

<sup>64</sup> Nella misura in cui riflette la credenza in una *originaria omogeneità essenziale di tutti gli esseri* nella rappresentazione dei “primitivi”, l'animismo (cfr. Lévy-Bruhl 2013: 23 ss.) presenta un suo nucleo razionale, attualizzato da alcuni aspetti della moderna sensibilità ecologica, particolarmente attenta all'“alterità” animale (cfr. Sirimarco 2012: 105-119).

nell'animale, *l'animale stesso*, non è più materia, esso è un essere di tutt'altro genere, come se fosse di un altro mondo» (Schelling 2002b: 155, corsivi nel testo): nel linguaggio di Schelling, l'essente (*das Seyende*) è il soggetto dell'essere (*das Seyn*), ciò che fa essere l'essere considerato, che viene indicato, tuttavia, con un vocabolo – *Wesen* – che richiama l'“essenzialità” dell'ente, come a dire che è l'animale in generale a essere determinato, nella stessa sua essenza, da una potenza (*Macht*<sup>65</sup>) superiore, che non è più la materia – ovverosia qualcosa di contrario a ogni movimento (cfr. *ivi*: 333) –, ma è *Geist*, spirito, qualcosa che porta in sé un principio di autoattività. Nell'animale, l'esteriorità non è più soggetto a se stessa (oggetto), perché il suo soggetto è un'interiorità, e questa è dell'ordine dello spirito, non di ciò che è materiale, “arrestato”, statico (cfr. *ibidem*).

Il soggetto animato non umano *può* diventare capace di discernimento, il soggetto animato umano *può* diventare razionale, e ragionevole, al prezzo di una difficile formazione (cfr. Bruaire 1974: 35), perché sono entrambi, ciascuno nella sua sfera di interiorità psichica, emozionale, intellettuale, un essere-di/da-spirito, di cui il diritto, con le categorie della sua dogmatica, è chiamato a sancire il riconoscimento e, con l'architettura delle sue prescrizioni, ad apprestare le opportune tutele, ai vari livelli nei quali il soggetto animato si espone quale istanza di *soggetto giuridico*<sup>66</sup>, e *politico*: «un essere vivente [l'animale] – come Cesare Goretti scriveva nel 1928, precorrendo in solitaria i tempi di una nuova sensibilità in argomento – capace di soffrire [perché senziente] e di connettere per lo meno la causa all'effetto, dotato di una natura che non può essere che per grado diversa dalla nostra e non per essenza» (Goretti 2013: 91). Per dirla tutta: *capace di affermazione ontologica*, se è vero che la *causa*<sup>67</sup> è *potenza di essere*. Goretti ammetteva che

«noi non possiamo dire quale oscura intuizione l'animale abbia dei suoi rapporti con l'uomo, [ma] è altrettanto indubitabile che questi rapporti debbono avere per l'animale un qualche significato. Una certa coscienza delle finalità che esso raggiunge al contatto con l'uomo deve

<sup>65</sup> *Potenz* esprimerebbe la potenza come determinazione sovra-ontologica; *Macht* sembrerebbe esprimere, piuttosto, il *potere*, il poter-essere, il *possest* originario secondo Cusano.

<sup>66</sup> A chi obietta che l'animale non può essere considerato *soggetto di diritti* in quanto non sarebbe titolare di *doveri* da poter prendere in carico, si può rispondere che l'ordinamento giuridico non considera meno-che-soggetti il minore, l'inabile, l'interdetto, o il malato comatoso allo stadio terminale, semplicemente perché incapacitati, in parte o del tutto, quanto all'adempimento di determinati doveri; anzi, li tutela, per la verità con non poche esitazioni davanti all'insorgere di “stati vegetativi”. Goretti avvertiva, tuttavia, che un *diritto soggettivo dell'animale* «sorge precisamente in quanto noi lo facciamo in qualche modo partecipare al nostro ordinamento giuridico, sfruttandone l'attività [anche la sola presenza, come nel caso degli animali da compagnia] e la capacità lavorativa» (Goretti 2013: 93): si pensi ai cani da pastore e da guardia, da soccorso o da caccia, ai cavalli da tiro e alle bestie da soma, ai muli degli alpini; o, in campo terapeutico, alla *pet therapy*.

<sup>67</sup> «Come non possiamo negare all'animale in modo sia pure crepuscolare l'uso della categoria della causalità, così non possiamo escludere che l'animale, partecipando al nostro mondo, abbia un senso oscuro di quello che può essere la proprietà, l'obbligazione. Casi innumerevoli dimostrano come il cane sia custode geloso della proprietà del suo padrone e come ne compartecipi all'uso. Oscuramente deve operare in esso questa visione della realtà esteriore come cosa propria (...). È assurdo pensare che l'animale che rende un servizio al suo padrone che lo mantiene agisca soltanto istintivamente» (*ivi*: 95).

averla, e queste finalità devono pure collegarsi in un rapporto di causa ed effetto, di mezzo e di fine» (ivi: 93).

Nel romanzo *Macchine come me*, di Ian McEwan, il protagonista Charlie Friend ha fatto a pezzi il robot “di compagnia”, Adam, che aveva comprato, uno dei primi del genere. Alan Turing, che è uno dei personaggi fatti entrare in scena, così si rivolge all’improvvido umano:

«Lei non ha semplicemente rotto il suo giocattolo come un bambino viziato. Non ha solo negato la validità di un argomento importante per la certezza del diritto [aver preso a martellate una macchina “umana”]. Lei ha cercato di distruggere una vita. Adam era *un essere senziente*. Dotato di un *io*. Il modo in cui questo io è prodotto, attraverso neuroni organici, microprocessori o rete neurale basata sul DNA, ha poca importanza. Crede davvero che siamo i soli a disporre di questo dono straordinario? Lo chieda a chiunque abbia un cane» (McEwan 2019: 278; enfasi aggiunte)<sup>68</sup>.

Argo, il cane di Ulisse che *sa* ri-conoscere il suo padrone di ritorno a Itaca, così come Bobby, il cane che frequentava il campo di prigionia tedesco per militari israeliti dove era detenuto Emmanuel Lévinas, e che *sapeva* di non dover fare discriminazione di trattamento fra esseri umani di stirpe ariana e non-ariana...(cfr. Lévinas 1976: 199-202), sono esempi, mitistorico uno, storico l’altro, che sollecitano, insieme con la generalizzata odierna sensibilizzazione alle problematiche della biosfera (cfr. Rifkin 2022), una definitiva presa di coscienza, culturale, etica, giuridica e politica, della necessità di sottrarre l’animale dall’emarginazione delle capacità del suo pensiero, che è pensiero “di cultura” tanto quanto lo è di “natura”. Riguardare questo livello dell’esperienza *vivente – formativa di mondo* – significa altresì poter riscoprire il significato, psichico e spirituale, profondo di certe qualità caratteriali che riconosciamo particolarmente eminenti, in certe donne o in certi (rari) uomini, come *un che di animale* (cfr. Schelling 1999: 268): la scaltrezza di una volpe, per esempio, o il sicuro istinto di un lupo (cfr. Rong 2015; Ferrari 2017), la proverbiale fedeltà di un cane, l’invincibile forza di un orso, l’ingegnosità di un corvo (cfr. Gee

---

<sup>68</sup> Invero, dopo Kant, l’egoità resta il fattore determinante della connotazione della soggettività umana in termini personali: «il fatto di avere tra le proprie rappresentazioni anche quella dell’Io eleva l’essere umano infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. È questo che ne fa una *persona*» (Kant 2010: 109; corsivo nel testo). Questo argomento viene fatto valere tradizionalmente, in antropologia filosofica, come la prova della “superiorità” dell’uomo sull’animale. Anche sulla scorta delle riflessioni svolte in questo lavoro, è prudente recepire il seguente nota bene di Walter Schulz: «se si vuole mostrare che l’uomo è *sostanzialmente* superiore all’animale, bisogna muovere dal fatto che una simile dimostrazione è possibile soltanto mediante una chiara *autoriflessione* dell’uomo, un’*autoriflessione* mediante cui l’uomo definisce sé stesso come un essere a cui inerte l’Io e che è in grado di analizzare sé stesso e l’animale. Un tale procedimento esige però che si comprenda che il tentativo di dimostrare la superiorità dell’uomo sull’animale mediante un confronto empirico è una via errata» (Schulz 1988: 179). L’errore consiste semplicemente nel fatto che non disponiamo di un’osservazione esterna dell’animale (rispetto a sé stesso, come rispetto all’uomo) documentalmente analoga a quella dell’uomo su di sé, e a quella dell’uomo rispetto all’animale.

2016: 237-254), l'astuzia di un serpente, la codardia di un coniglio, la laboriosità di un'ape o di una formica, l'elevatezza di un'aquila, la regale rapacità di un falco, l'energica vitalità di un destriero, il coraggio di quei giovani leoni che non si arresero, la feroce determinazione di una tigre, che Thomas Stearns Eliot associa alla sua profetica immagine di Cristo.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Al-Khalili, Jim – McFadden, Johnjoe. 2015. *La fisica della vita. La nuova scienza della biologia quantistica*. Torino

Biedermann, Hans. 2004. *Simboli*. Milano

Bruaire, Claude. 1964. *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*. Paris

Bruaire, Claude. 1964. *Le droit de Dieu*. Paris

Celentano, Marco. 2011. *Konrad Lorenz e l'etologia contemporanea*. Milano

Cimatti, Felice. 2016. *Postfazione. Per un elogio dell'animismo*, in Marchesini, Roberto. *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*. Milano-Udine: 101-121

Colpo, Mario - Kühn, Rolf. 2006. *Animale*, in *Enciclopedia filosofica*. 1: 475-479. Milano

Conte, Pietro. 2013. *Fanerologia. Adolf Portmann tra estetica e biologia*, in Portmann, Adolf. *La forma degli animali*. Milano: IX-XXXIII

D'Agostino, Francesco. 1994. *I diritti degli animali*. «Rivista internazionale di filosofia del diritto». 1: 78-104

de Waal, Frans. 2020. *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*. Milano

Dumézil, Georges. 2020. *La religione romana arcaica*. Milano

Durand, Gilbert. 1987. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*. Bari

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. 2023. *Etologia della guerra*. Torino

Fallot, Jean. 2009. *Il pensiero dell'Egitto antico*. Torino

Ferrari, Anna. 2006. *Dizionario di mitologia*. Milano

Ferrari, Marco Albino. 2017. *La via del lupo*. Milano

Garetto, Roberto. 2020. *Soggettività giuridica dell'animale. Rilievi critici*, in Bilotta, Francesco – Raimondi, Fabio (cur.). *Il soggetto di diritto. Storia ed evoluzione di un concetto nel diritto privato*. Napoli: 165-178

- Gee, Henry. 2016. *La specie imprevista. Fraintendimenti sull'evoluzione umana*. Bologna
- Goretti, Cesare. 2013. *L'animale quale soggetto di diritto* (1928), in Di Lucia, Paolo (cur.). *Filosofia del diritto*. Milano: 89-99
- Graeber, David – Sahlins, Marshall. 2019. *Introduzione. Tesi sulla regalità*, in Idd. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*. Milano
- Heidegger, Martin, 1992. *Concetti fondamentali della metafisica*. Genova
- Henrich, Dieter, 2020. *Metafisica e modernità*. Torino
- Henry, Michel. 1997. *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*. Brescia
- Hillman, James. 2016. *Presenze animali*. Milano
- Kant, Immanuel. 2010. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Torino
- Klein, Alessandro. 2022. *Presentazione a Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Filosofia dell'arte*. Brescia: 7-62
- Kurzweil, Ray. 2014. *La singolarità è vicina*. Santarcangelo di Romagna
- Lacan, Jacques. 2002. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id. *Scritti*. I. Torino: 87-94
- Leccese, Eva. 1999. *Incapacità naturale e teoria dell'affidamento*. Napoli.
- Leccese, Eva. 2019. *Capacità e neuroscienze cognitive: dialogo per un approccio all'uomo nella sua dimensione globale*. "Politica.eu". 1: 17-50
- Lévinas, Emmanuel. 1976. *Nom d'un chien ou le droit naturel*, in Id. *Difficile liberté*. Paris
- Lévi-Strauss, Claude. 1980. *Il crudo e il cotto*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Il totemismo oggi*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 1990. *Il concetto di struttura in etnologia*, in Id. *Antropologia strutturale*. Milano: 309-356
- Lévy-Bruhl, Lucien. 2013. *L'anima primitiva*. Torino
- Liao, Diana A.- Brecht, Katharina F. – Johnston, Melissa – Nieder, Andreas. 2022. *Recursive sequence generation in crows*. "Sciences Advances". 8
- Lombardi Vallauri, Luigi. 1990. *Teodicea e condizione animale*, in Id. *Terre*. Milano
- Lorenz, Konrad. 1985. *Natura e destino*. Milano
- Lorenz, Konrad. 1989. *L'anello di Re Salomone*. Milano

- Lorenz, Konrad. 2010. *L'etologia*. Torino
- Lorenz, Konrad. 2016. *Intervista sull'etologia* (cur. de Benoist, Alain). Milano-Udine
- Mannucci, Anna. 1999. *Gli universali nella comunicazione con gli animali*, in Lombardi Vallauri, Luigi (cur.). *Logos dell'essere Logos della norma*. Bari: 750-782
- Mantovani, Ferrando. 2016. *L'“umanità” dell'animale verso l'uomo e la “disumanità” dell'uomo verso l'animale*, in AA. VV. *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*. II. Padova: 877-891
- Marchesini, Roberto. 2016. *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*. Milano-Udine
- Mazzarella, Eugenio. 2022. *Contro Metaverso*. Milano-Udine
- McEwan, Ian. 2019. *Macchine come me*. Torino
- Mohnhaupt, Jan. 2021. *Bestiario nazista. Gli animali nel Terzo Reich*. Torino
- Montinaro, Roberta. 2020. *La questione animale e il diritto*, in Cuturi, Flavia G. (cur.). *La Natura come soggetto di diritti*. Firenze
- Morin, Edgar. 2018. *Conoscenza Ignoranza Mistero*. Milano
- Murgo, Caterina. 2020. *Animals Rights or Animals Defense? Condizione giuridica degli animali e misure possibili d'intervento*, in Bilotta, Francesco – Raimondi, Fabio (cur.). *Il soggetto di diritto. Storia ed evoluzione di un concetto nel diritto privato*. Napoli: 179-192
- Onida, Pietro Paolo. 2010. *Animali (diritti degli). Parte giuridica*, in Sgreccia, Elio – Tarantino, Antonio (dir. da). *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*. 1: 499-536
- Plessner, Helmuth. 2019. *I gradi dell'organico e l'uomo*. Torino
- Portmann, Adolf. 1969. *Le forme viventi*. Milano
- Portmann, Adolf. 1974. *Biologie und Geist*, in von Roček, Roman – Schatz, Oskar (cur.). *Philosophische Anthropologie heute*. München: 115-129
- Portmann, Adolf. 2013a. *La forma degli animali*. Milano
- Portmann, Adolf. 2013b. *L'autopresentazione come motivo della configurazione formale del vivente*, in Pinotti, Andrea – Tedesco, Salvatore (cur.). *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*. Milano: 139-172
- Proust, Joëlle. 2000. *Cognizione animale*, in: Houdé, Olivier – Kayser, Daniel – Koenig, Olivier – Proust, Joëlle – Rastier, François. *Dizionario di scienze cognitive* (cur.). Roma: 106-111
- Puglisi Allegra, Simona. 2006. *Psicologia animale e comparata*. “Enciclopedia filosofica”. 9: 9149-9151. Milano

- Pullman, Philip. 2022. *Gli animali sono i nostri spiriti guida*. “la Repubblica – Robinson”. 17/12: 9
- Ricoeur Paul. 1997. *Autonomie et vulnérabilité*. Conferenza Lincea Croce, Roma 7/2/1997, ora in Id. *La justice et le mal*, a cura di Antoine Garapon e Denis Salas. Odile Jacob. Paris: 163-184
- Ricoeur, Paul – Changeux, Jean-Pierre. 1998. *Ce qui nous fait penser la nature et la règle*. Paris
- Rifkin, Jeremy. 2022. *L'età della resilienza. Ripensare l'esistenza su una Terra che si rinaturalizza*. Milano
- Rong, Jiang. 2015. *Il totem del lupo*. Milano
- Rossi, Guido. 2000. *Il ratto delle sabine*. Milano
- Safina, Carl. 2022. *Animali non umani*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1999. *Filosofia della mitologia*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002a. *Il monoteismo*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002b. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2009. *Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*. Rovereto
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2014. *L'anima del mondo*. Milano-Udine
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2016. *Sui principi sommi*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2022. *Filosofia dell'arte*. Brescia
- Schulz, Walter. 1988. *Le nuove vie della filosofia contemporanea. 3. Corporeità*. Genova
- Scillitani, Lorenzo. 2022. *Decisione, motivazione, imputazione. Primi elementi per una teoria generale*. “Politica.eu”. 2: 46-84
- Scruton, Roger. 2008. *Gli animali hanno diritti?* Milano
- Searle, John. 2019. *Il mistero della realtà*. Milano
- Searle, John. 2023. *Ontologia sociale: alcuni principi fondamentali* (2006), in *Intelligenza artificiale e pensiero umano. Filosofia per un tempo nuovo*. Roma
- Sirimarco, Mario. 2012. *Percorsi di filosofia della crisi ecologica*. Roma
- Stanzione Pasquale. 2010. *Capacità. I. Diritto privato*, in *Enciclopedia giuridica*. Roma. 1-24
- Svendsen, Lars. 2020. *Filosofia per amanti degli animali*. Milano

Tagliagambe, Silvano – Malinconico, Angelo. 2011. *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche*. Milano

Tallacchini, Mariachiara. 2006. *Diritti degli animali*, in *Enciclopedia filosofica*. 1: 479. Milano

Thinès, Georges. 1996. *La forme animale selon Buytendijk et Portmann*. “Études phénoménologiques”. 23-24: 195-207