



Università di Foggia

**DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI.**

**LETTERE, BENI CULTURALI, SCIENZE DELLA FORMAZIONE**

**DOTTORATO DI RICERCA IN PEDAGOGIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE**

**XXVIII CICLO**

**UOMO, NATURA E ANIMALI NON-UMANI  
NELLA TRADIZIONE DEL PENSIERO OCCIDENTALE:  
NUOVE PROSPETTIVE ETICO-PEDAGOGICHE**

Coordinatrice: Prof.ssa Isabella Loiodice

Tutor: Prof. Peter Zeller

Dottoranda: Maria Nicla Elena Ognibene

ANNO ACCADEMICO 2014/2015



**UOMO, NATURA E ANIMALI NON-UMANI  
NELLA TRADIZIONE DEL PENSIERO OCCIDENTALE:  
NUOVE PROSPETTIVE ETICO-PEDAGOGICHE**



<b>Introduzione</b>	<b>7</b>
<b>Capitolo I</b>	
<b>Alle origini del pensiero dicotomico uomo-natura</b>	<b>11</b>
1. Il potere illusorio di un “re” senza scettro	11
2. La macchia di una profonda ingiustizia	17
3. A difesa di quanto irrinunciabile: la “responsabilità” in Jonas	21
4. Le radici ideologiche dell’antropocentrismo	25
5. “Laudato si’”: la cura della casa comune	28
<b>Capitolo II</b>	
<b>L’emergenza di una conversione ecologica</b>	<b>35</b>
1. Una nuova consapevolezza	35
2. “Pensare come una montagna”: l’etica della terra di Aldo Leopold	37
3. Ecologia: profonda e superficiale	40
4. Le ragioni della Natura	45
5. Convivere e condividere	47
<b>Capitolo III</b>	
<b>La questione degli animali non-umani</b>	<b>50</b>
1. Ai prodromi della “logica” del dominio	50
2. Il modello animale-macchina	53
3. La svolta darwiniana	61
4. A proposito di anima	78
5. Gli animali non umani: esseri titolari di diritti	84
<b>Capitolo IV</b>	
<b>Gli animali nella riflessione post-darwiniana</b>	<b>92</b>

1. La psicologia animale e comparata	92
2. L'etologia classica	96
3. L'etologia cognitiva	101
<b>Capitolo V</b>	
<b>Il valore della ri-scoperta</b>	105
1. Una lingua nuova per incontrare il vivente	106
2. Le valenze educative della relazione bambino-animale	109
3. Insegnare gli animali	112
4. Le mani in "terra"	116
<b>Appendice</b>	127
1. Preghiera per la nostra terra	127
2. Dichiarazione universale dei diritti della Madre Terra	128
3. Carta della Terra	132
4. Una presentazione	141
5. La Filosofia dei Diritti Animali di Tom Regan	147
<b>Bibliografia</b>	159
<b>Sitografia</b>	170

La Terra è attanagliata da terribili carestie e da incessanti, imponenti tempeste di sabbia. Al centro dei suoi mali i drastici cambiamenti climatici e la “piaga” che ha inflitto un duro colpo all’agricoltura mettendo in ginocchio, uno dietro l’altra, intere colture. Le uniche piantagioni capaci ancora di resistere sono quelle di granturco, ma potranno mai durare a lungo per via delle condizioni estreme cui sono esposte? Le risorse di cibo scarseggiano e diventa sempre più arduo soddisfare i bisogni dell’umanità. La situazione è davvero insostenibile. Il pianeta è sull’orlo del collasso, si sta trasformando in un luogo inospitale. Il futuro delle genti ha, ormai, i giorni contati. È lo scotto da pagare per gli eccessi del passato. Resta però un’ultima speranza per preservare la specie umana dall’incombente minaccia di estinzione: un team di scienziati ha intrapreso una missione ardua, la più importante tra le gesta dell’uomo, quella di un viaggio oltre i confini della galassia in cerca di un’altra terra da colonizzare.

È la trama, raccontata per grandi linee, dell’opera cinematografica *Interstellar*, l’ultima fatica di Christopher Nolan, uscita nelle sale nell’anno 2014, che ha riscosso un largo successo di pubblico. Ma si tratta solo di mera fantascienza? Tutt’altro! Sarà forse perché l’umanità, di fronte a possibili catastrofi apocalittiche, potrebbe realmente aver necessità, un giorno, di trovare una seconda “casa”? Come che sia, i “cacciatori di pianeti” ci stanno già lavorando. Negli ultimi anni, infatti, sono state compiute diverse scoperte sensazionali grazie alla Missione Kepler della Nasa, così chiamata in onore dell’astronomo tedesco Johannes Kepler (1571-1630), il primo a formulare le leggi dei moti planetari. Il telescopio spaziale Kepler, lanciato nel 2009, ha consentito di trovare un cospicuo numero di pianeti extrasolari, oltre quattromila, dodici dei quali con caratteristiche assai simili alla Terra. Nello specifico, l’analisi dell’enorme mole di dati raccolti dalla sonda, tuttora in servizio, ha portato gli studiosi ad annunciare nel 2015 che Kepler-452b, questo è il nome dato al corpo celeste, assomigli al nostro pianeta più di qualunque altro mai individuato nella storia della ricerca spaziale. Esso ruota intorno a una vecchia stella lontana 1400 anni luce da noi, in un’orbita che gli astronomi definiscono “fascia abitabile”, vale a dire una zona

dove non fa né troppo caldo né troppo freddo, quindi alla giusta distanza dal suo sole in modo da permettere all'acqua di sussistere allo stato liquido. Una condizione essenziale allo sviluppo della vita.

Il miglior candidato tra gli esopianeti potenzialmente “abitabili” sembra dunque poter offrire al genere umano, come accade nella finzione filmica, una prospettiva di futuro in caso di sconvolgenti calamità. Tuttavia non c'è da abbandonarsi a facili entusiasmi, sono ancora molte le incognite sulle quali far luce. D'altronde, l'uomo è nato su questa terra ed è fatto per esistere su questa terra. Eppure, schiacciato dalla tracotanza e dall'egoismo, quotidianamente intraprende una guerra contro di essa ignorando di non uscirne per nulla vincitore. Se continuerà a gestire il pianeta in maniera del tutto scriteriata finirà per distruggere il sistema stesso che gli consente di vivere.

Ben lungi dall'essere una profezia inquietante, il drammatico scenario prossimo venturo si profila alla luce delle ricadute connesse all'operato antropico che lasciano poco spazio all'ottimismo. L'azione, continua e pressante, esercitata a vantaggio esclusivo della società umana ha finito di fatto per obnubilare delle chiare verità. Non si può misconoscere che questa Terra è tutto ciò che abbiamo. È unica e insostituibile. È un bene prezioso e irreversibile. È il luogo in cui siamo inseriti nel fitto intreccio dell'universo vivente, una concezione che chiama con forza noi, uomini della contemporaneità, a recuperare il senso di appartenenza e ad abbandonare la tendenza dominante che induce a muoverci entro una dimensione che trasuda autoreferenzialità e separatezza, impedendoci di cogliere quanto il nostro destino sia inestricabilmente legato a quello delle altre specie.

Per mano dell'uomo, ogni anno, scompare dal globo terrestre una rilevante varietà di specie, molte delle quali cancellate ancor prima che qualcuno avesse l'opportunità di scoprirle e di individuarne le eventuali potenzialità. Ciascun organismo vivente ricopre una specifica funzione all'interno di una determinata area, o meglio di un ecosistema di cui fa parte, pertanto il suo venir meno diventa pregiudizievole per l'equilibrio del medesimo. In altre parole, l'impoverimento della biodiversità riduce la capacità di risposta del sistema a mantenersi in caso di alterazioni ambientali. Gli ecosistemi offrono una miriade di beni e servizi, assolutamente vitali per l'umanità, il che indica uno stretto legame tra benessere umano e conservazione dei cosiddetti servizi ecosistemici, nondimeno però la furia modificatrice e distruttrice dell'uomo su di essi non stenta ad arrestarsi.

È dovuta, dunque, alla pesante e incessante interferenza della nostra specie sui meccanismi naturali se il mondo è attraversato da una nuova grande ondata di estinzioni che



minaccia di travolgere l'intera umanità, mettendone a repentaglio la sopravvivenza. Secondo uno studio apparso nel 2015 sulla rivista *Science Advances*, il nostro pianeta è entrato in una sesta estinzione di massa. Il rapporto *Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction* a firma di un gruppo di ricercatori di cinque prestigiose università, quelle di Stanford, di Berkeley, del Messico, di Princeton e della Florida, dimostra che siamo in un momento epocale dove il tasso di scomparsa delle specie ha raggiunto un livello allarmante, senza precedenti. Le stime indicano che nel corso degli ultimi due secoli, a partire cioè dai primi dell'Ottocento, ossia alcuni decenni dopo l'avvento della rivoluzione industriale, si è verificata una perdita della diversità biologica a un ritmo vertiginoso. Se la velocità di estinzione delle specie, al momento già estremamente elevata, continuerà ad aumentare, l'umanità si troverà ad essere privata, nell'arco di qualche generazione, di molti dei benefici connessi alla biodiversità.

Il problema è cruciale tanto più che il tempo non gioca a nostro favore. Gli studiosi, difatti, sottolineano che solo attraverso il potenziamento di interventi tempestivi, e ovviamente mirati, è possibile evitare il declino definitivo della multiformità delle specie e la conseguente riduzione dei servizi ecosistemici. Insomma, si può ancora sperare di riuscire a tamponare la grave falla che abbiamo aperto per non colare a picco, però occorre lavorare alacremente. Non potremo avere un futuro sulla terra se non saremo capaci di costruircelo nella maniera più appropriata.

Dipendiamo fortemente dalla realtà naturale, pur tuttavia sembra evidente che non ne abbiamo ancora piena contezza, dopotutto – è il pensiero dominante – le cose non vanno così male e poi non esistono problemi che la scienza e la tecnologia non possano risolvere. Ma la scienza come pure la tecnologia, è opportuno qui sottolineare, potranno esserci d'aiuto solo se consegnate a una concezione diversa del mondo, che comprenda cioè quello stato di interdipendenza di tutti gli enti presenti sul pianeta.

Una simile reazione dinanzi alla tragica stagione che ci attende appare più grave della stessa crisi sofferta dal pianeta. Il sospetto che viene a concretizzarsi è quello che non si riesca a connettere il crollo ambientale con altre questioni: guerre, migrazioni, povertà. Infatti, l'aspetto più sconcertante della perdita di biodiversità è rappresentata proprio da una percezione inadeguata del rischio che stiamo correndo legata all'ignoranza, volontaria o involontaria, sulle conseguenze ultime delle nostre azioni di deterioramento degli ecosistemi. Le trasformazioni su di essi porteranno a tutta una serie di impatti – già in atto – come inondazioni, siccità, distruzione dei raccolti, che a loro volta contribuiranno allo

sviluppo di carestie, e dunque alla fame, alla sete, alla malattia, al conflitto sociale. È proprio questo il futuro a cui aneliamo? La posta in gioco è troppo alta, per cui è necessario invertire al più presto la rotta per fermare il processo che ci sta conducendo al “punto di non ritorno”.

Per contrastare questa minaccia che incombe sul mondo c'è dunque un solo piano da attuare, ovvero quello di ristabilire i legami naturali che interessano l'intero equilibrio della comunità terrestre, attraverso un profondo ripensamento dei principi e degli orientamenti che guidano le nostre scelte a livello politico, economico ed etico. Urge, pertanto, un affrancamento dal modello culturale che impera incontrastato nelle nostre società, e che ci impedisce di progettare la nostra vita in armonia con un mondo naturale. La soluzione al grave problema che attanaglia la Terra, e quindi anche l'uomo in quanto soggetto non avulso dal mondo ma dentro il mondo, non sarà possibile finché, come suggeriva Albert Einstein, non riusciremo a sradicare la mentalità che lo ha prodotto.

Una radicale rivoluzione di pensiero che consente di superare e colmare lo iato tra universo umano e universo naturale, implica, necessariamente, un processo di decentramento dell'uomo. Egli deve “decentrarsi” rispetto al mondo che gli è noto attraverso i suoi credi, le sue categorie concettuali, i suoi valori, le sue consuetudini mentali, e i suoi comportamenti, per potersi predisporre a una comprensione che sia svincolata il più possibile da stereotipi e pregiudizi. Solo allora sarà in grado di riconsiderare la sua posizione nell'universo, così da ritrovare il suo posto tra le specie viventi e collocarsi in una rete armonica di relazioni tese all'esistenza del tutto: la natura sarà la sua casa e gli animali saranno i suoi compagni di viaggio.

Una delle nostre maggiori sfide agli albori del XXI secolo è dunque quella di promuovere un nuovo orientamento culturale che possa favorire un rapporto più ampio e articolato con le realtà naturali, e restituire un'immagine più concreta del modello animale al fine di generare un senso di coappartenenza e affinità della nostra specie con le altre creature viventi.

---

## ALLE ORIGINI DEL PENSIERO DICOTOMICO UOMO-NATURA

*“Siamo diventati autistici in relazione al mondo naturale, come quei bambini che sembrano non percepire, non vedere, non sentire la presenza della madre, noi siamo diventati ciechi alla presenza psichica del pianeta vivente, sordi alle sue voci e alle sue storie, che nutrivano invece i nostri antenati dell’era preindustriale”*

Thomas Berry

### **1. Il potere illusorio di un “re” senza scettro**

Nella storia del pensiero occidentale la visione dominante del mondo passa attraverso canoni percettivi e interpretativi della realtà, maturati all’interno di un apparato culturale saldamente ancorato a un assioma che ammette la centralità dell’uomo nell’universo: l’antropocentrismo. Nel suo esplicarsi, questo modello funge da pregiudizio contro le altre forme di vita, nei confronti delle quali non viene riconosciuto il valore intrinseco di cui sono dotate, ovvero di quel valore che esula dal vantaggio che se ne può trarre dal loro sfruttamento, e legittima un *modus operandi* che confina l’esistente all’esclusivo soddisfacimento degli interessi umani.

La concezione antropocentrica che porta a collocare l’uomo nella posizione di essere superiore per eccellenza, e quindi a ergerlo a padrone assoluto e indiscusso di tutto quanto esista sulla terra, ha pertanto condizionato profondamente l’indirizzo comportamentale del genere umano nel rapportarsi al resto del creato, originando in tal modo ingenti ripercussioni sull’ambiente e sugli enti non umani, e indirettamente – come i tempi dimostrano – sulla stessa specie “eletta”. Pur tuttavia, detto impianto continua a costituire un *imprinting* culturale assai difficile da svellere dal senso comune. Ha ormai millenni di storia alle spalle e sarà forse per questo che ancora oggi appare come qualcosa di “naturale” al punto da assumerne i caratteri dell’incontrovertibilità e dell’immutabilità.

Probabilmente sfugge allo sguardo dei più che considerano la natura come subordinata all'uomo, che quest'ultimo non è altro che un'entità vivente tra le svariate entità viventi. È in sostanza un tassello, una singola parte di un insieme chiamato Natura e dunque, per sopravvivere, necessita di trovarsi in un rapporto equilibrato con tutto ciò che lo circonda. Se l'umanità continuerà a percorrere la strada del depauperamento e dell'annientamento si ritroverà costretta a vivere in un mondo sempre più artificiale, incompatibile con la natura che la connota. E se in un futuro non troppo lontano non deciderà di arrestare il passo che la condurrà inevitabilmente in direzione della devastazione planetaria, sarà segnata da un destino inesorabile: l'autodistruzione.

Scrivendo Claude Lévi-Strauss in *Tristi tropici*: «Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui»<sup>1</sup>. In quest'opera ricca di riflessioni sul senso e sulla sorte della civiltà umana, è racchiusa tutta l'amara consapevolezza che interi Paesi con stili di vita agli antipodi dell'Occidente stavano lentamente morendo. Responsabile dell'inafausto epilogo sarebbe stato l'atteggiamento di conquista assunto dall'uomo occidentale, quale portatore di una "civiltà" che non avrebbe mostrato rispetto né per la natura né per le società. Da qui il timore, legittimamente fondato, che un siffatto paradigma culturale potesse propagarsi con azioni distruttrici tali da finire per cancellare qualsiasi "diversità" a livello biologico e non meno a livello antropologico.

Perdita e denuncia segnano, quindi, questo capolavoro pubblicato nel 1955 in cui si narra delle spedizioni dal Brasile al Pakistan compiuti dall'autore, il quale fornisce un quadro delle società primitive che rivela quanto queste società, rispetto a quella occidentale, nonché a quelle dell'area mediterranea e orientale, si trovassero più vicine allo "stato di natura". Le osservazioni effettuate sulle popolazioni primitive condussero l'antropologo francese a elaborare un distinguo, in senso metaforico, delle società in "fredde" e "calde"<sup>2</sup>; mentre le prime vengono a essere prospettate come "tendenzialmente immobili e stazionarie", le seconde, invece, vengono a essere prospettate come "tendenzialmente mobili e in

---

<sup>1</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici* (1955), trad. it., il Saggiatore, Milano 2004, p. 402.

<sup>2</sup> Le "società calde", come quelle occidentali, ricavano energia dai propri disequilibri interni per produrre fermenti innovativi in senso culturale ma anche per "bruciare" il mondo che le circonda. Differentemente dalle "società fredde", come quelle primitive, che non producono disequilibri interni e quindi energia capace di determinare un'alterazione dell'ambiente umano e naturale che le circonda, e che pertanto non vengono investiti da processi di trasformazione storica, le "società calde" hanno spezzato l'equilibrio che le univa al mondo. U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 2001, p. 194. Le "società fredde" attraverso quel rapporto di vicinanza alla Natura hanno costruito la loro condizione di stabilità, equilibrio, democrazia. L. MARCHETTI, *Il pensiero all'aria aperta*, Palomar, Bari 2000, pp. 162-163.

progresso”<sup>3</sup>. Queste ultime, delle quali fanno parte quelle occidentali, diversamente dalle “società fredde”, in cui confluiscono quelle primitive, hanno mandato in frantumi l’equilibrio che le teneva legate al mondo. La formulazione tra “società fredde” e “società calde”, nell’ambito di questa fatica letteraria, risulta rilevante proprio ai fini della questione concernente quel legame che interessa la sfera biologica e sociale. Lo studioso, infatti, impiega detta distinzione per dar vita a un discorso incentrato sulla perdita di unità tra universo naturale e universo sociale; in effetti a essersi dissolto è il rapporto di convivenza con le altre specie e con gli altri tipi di vita sociale<sup>4</sup>.

Per l’uomo occidentale incapace di percepirsi come parte integrante di un tutto, non fu difficile agire secondo forme di distacco e di dominio nei confronti del resto. In preda al suo delirio di onnipotenza stava detronizzando la natura e privando di dignità il “diverso” da sé. Piegava così alla sua volontà il mondo “altro”, e dello splendore dei luoghi visitati dallo studioso non ne rimaneva che un ricordo: solo decadenza e desolazione. D’altronde, come si legge ancora in *Tristi tropici*: <<Questa grande civiltà occidentale, creatrice delle meraviglie di cui godiamo, non è certo riuscita a produrle senza contropartita>><sup>5</sup>.

Si tratta di una filosofia di vita diametralmente opposta a quelle che contraddistinguono i Popoli naturali<sup>6</sup>, in cui l’uomo viene considerato non come dominatore della terra, bensì come colui che la abita insieme agli altri esseri viventi. Le loro tradizioni ritengono gli umani, i non-umani e la stessa terra accomunati dalla medesima esperienza, legati dal medesimo Mistero<sup>7</sup>. Queste culture non fanno richiamo ai principi etici e spirituali delle grandi religioni emerse nel corso della storia, ma ai valori intrinseci della natura intesa come ambiente con i suoi cicli vitali e, in particolare, come manifestazione di un mistero che ha dato origine al genere umano e all’universo. Esse, infatti, esprimono un proprio

---

<sup>3</sup> G. FORNERO, S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, vol. II, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 1024.

<sup>4</sup> U. FABIETTI, *op. cit.*, p. 194.

<sup>5</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 36.

<sup>6</sup> Si considerano Popoli naturali ad esempio le etnie e le culture dei Nativi nord-americani, gli Indios del Centro e del Sud America, gli Aborigeni australiani, i Nativi dell’Oceania, i Nativi africani e asiatici, come pure le popolazioni celtiche del Nord Europa. In definitiva, si considerano native quelle culture, esistenti su tutto il pianeta, che mantengono inalterato il rapporto con la Natura, senza intermediari dogmatico-religiosi. Per secoli, questi Popoli, sono stati combattuti dalle grandi religioni storiche; nei loro confronti è stata perpetrata ogni genere di violenza e, spogliati della loro dignità spirituale, sono stati forzatamente convertiti allo scopo di negare la realtà esperienziale a loro peculiare. G. BARBADORO, R. NATTERO, *I Popoli naturali e l’ecospiritualità*, cit. in R. MARTUFI, L. VASAPOLLO (a cura di), *Futuro indigeno. La sfida delle Americhe*, Jaca Book, Milano 2009, p. 13.

<sup>7</sup> R. NATTERO, *Perché negare l’anima agli animali?*, in <http://www.eco-spirituality.org/gaia001d.htm> [consultato il 13/01/13].

– singolare – modo di vedere e di rapportarsi alla vita. In questo ricondursi alla natura, l'intensa spiritualità dei Popoli naturali è esempio di come si possa vivere in comunione con essa, dell'esigenza di rispettarla, della possibilità di una reale fratellanza fra i popoli e di una unità spirituale orientata verso una religione naturale che sia condivisa da tutti i popoli del globo terrestre: grandi insegnamenti di pace e di progresso<sup>8</sup>.

E pensare che la modernità nella sua arroganza ha giudicato barbare le culture non colonizzate come quella dell'Amerindia, per esempio, dove si enuncia:

La nostra casa è grande: la terra è il pavimento, il cielo è il tetto e il falò è il luogo dell'incontro; [...] impariamo ad apprendere dagli alberi, impariamo ad intenderli: l'acqua, l'erba, le radici, la terra, ci dicono; [...] riconoscere l'interdipendenza di ogni creatura è necessario; [...] non vendiamo le ossa della madre e del padre; [...] gli avidi invasori bianchi sono infinitamente più poveri di noi, nonostante l'apparenza di maestri e di grandi capi: la bramosia di possesso è una malattia; [...] dai ruscelli dai laghi e dalle rocce impariamo, dalle stagioni e dai venti, a vivere in armonia col mistero della Creazione in buona salute; [...] impariamo da nostra Madre Terra e abbiamo il dovere di curarla rispettandola, amarla ed aiutarla; anche la Madre Terra può morire; [...] tutte le forme di vita, anche il più piccolo filo d'erba, formano con noi una grande famiglia, tutti siamo importanti; [...] viene il cervo al mio canto, il cervo selvatico accorre giù dalla Montagna Nera lungo il sentiero fra il polline dei fiori al mio richiamo; [...] è essenziale a una città poter vedere le stelle nella notte; [...] se l'uomo bianco continuerà a contaminare l'ambiente, soffocherà nei suoi stessi escrementi<sup>9</sup>.

La cultura dei nativi americani, analogamente a qualsiasi cultura indigena, coglie la vita come un continuum che collega il destino della specie umana a quello delle altre specie presenti sul pianeta, attraverso un processo di reciproco condizionamento che interessa tutte le generazioni, vale a dire quelle passate, presenti e future; e questa continuità del vivente viene ben rimarcata in un discorso che capo Seattle, appartenente alla tribù dei Suquamish, tenne nel 1848:

Come si può pensare di vendere o di acquistare il cielo, o il calore della terra? Quest'idea è davvero strana per noi.

Se la brezza dell'aria e la luminosità dell'acqua non ci appartengono, come potete pensare di comprarle da noi?

---

<sup>8</sup> G. BARBADORO, R. NATTERO, *I Popoli naturali*, in <http://www.eco-spirituality.org/pop-natr.htm> [consultato il 13/01/13].

<sup>9</sup> D. DOLCI (a cura di), *Comunicare, legge della vita*, La Nuova Italia Editrice, Scandicci 1997, pp. 32-33.

Anche la più piccola parte di questa terra è sacra al mio popolo. Ogni ago di pino lucente, ogni riva sabbiosa, la bruma che si diffonde nell'oscurità dei boschi, ogni insetto che ronza sereno è santo nella memoria e nell'esperienza di vita della mia gente. La linfa che scorre negli alberi porta con sé i ricordi dell'uomo rosso.

Questo sappiamo: la terra non appartiene all'uomo; è l'uomo che appartiene alla terra. Questo sappiamo. Ogni cosa è correlata come il sangue che unisce la nostra famiglia. Ogni cosa è correlata<sup>10</sup>.

Sì, "ogni cosa è correlata": l'essere umano esiste in relazione con la terra, sia a livello locale che a livello globale<sup>11</sup>, per cui, come sottolineava nel 1854 lo stesso capo indiano Seattle a replica della proposta avanzata dal Presidente degli Stati Uniti, Franklin Pierce, di voler acquistare parte del territorio indiano: <<Tutto ciò che accade alla Terra, accade ai figli e alle figlie della Terra. L'uomo non tesse la trama della vita; in essa egli è soltanto un filo. Qualsiasi cosa fa alla trama, l'uomo lo fa a se stesso>><sup>12</sup>.

Per "vivere splendidamente", suggerisce il principio Inka *Allin Munay*, occorre provare e tener vivo un sentimento di amore intenso e totale nei confronti della Natura e sapersi rapportare alla comunità, all'ambiente, all'universo, alla Madre Terra. Purtroppo con la civiltà occidentale quel legame vitale con la *Pacha Mama* è venuto a spezzarsi. La terra, difatti, viene considerata una mera somma aritmetica di beni, una sorta di scorta naturale di cui disporre senza riserve. All'inverso, queste popolazioni attribuiscono alla *Pacha Mama* un valore profondo, un valore che va al di là della semplice dimensione della tangibilità, e le parole particolarmente significative di Rigoberta Menchú, donna politica guatemalteca insignita del premio Nobel per la pace nel 1992, lo ricordano: <<La Terra è la nostra madre. È vita, memoria e storia. È il luogo sacro dei nostri antenati, il futuro e i nostri sogni>><sup>13</sup>.

Queste genti, in pieno accordo con una tradizione che affonda le proprie radici nella Madre Terra, vivono in splendida armonia con la grande Natura, verso la quale nutrono un'intima venerazione e, a ragione, nei suoi riguardi non viene perpetrato nessun atto di abuso, tanto da limitarsi a prelevare e a consumare soltanto lo stretto necessario per sopravvivere. Con siffatto modo di pensare e di agire queste civiltà hanno, pertanto,

---

<sup>10</sup> V. SHIVA, *Il bene comune della terra* (2005), trad. it., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2006, pp. 7-8.

<sup>11</sup> Ivi, p. 14.

<sup>12</sup> M. DANON, *Ecopsicologia*, Urra, Milano 2006, p. 73.

<sup>13</sup> R. MARTUFI, L. VASAPOLLO (a cura di), *op. cit.*, pp. 14-16.

provveduto a mantenere inalterato nel tempo quel sano e prezioso equilibrio sussistente tra esseri viventi e ambiente. Mentre, il popolo occidentale, abbarbicato alla scellerata convinzione di reputare l'insieme della natura come mezzo al servizio dell'uomo, ha sviluppato, nonché giustificato, una ferocia predatoria che lo ha condotto sulla via della spoliazione, compromettendo fortemente quella delicata e complessa combinazione di forze controbilanciate che abbraccia ogni angolo del pianeta.

Alla luce di tali considerazioni, la relazione che lega i Nativi alla Natura può essere quindi definita di tipo simbiotico e non puramente materialista, quale esclusiva prerogativa del mondo occidentale che, risucchiato dalla cieca avidità, non esita a imbracciare le armi contro di essa in una lotta che, paradossalmente, lo vedrà diventare vittima per sua stessa mano. Difatti, la vorticoso spirale della violenza contro la natura, torna fatalmente proprio a danno del mondo occidentale giacché <<nella misura in cui viene affievolito lo splendore del mondo naturale >> come precisava l'ecologo e teologo Thomas Berry <<cala anche la pienezza che l'essere umano può raggiungere nella sua vita sia dal punto di vista fisico che spirituale. Il benessere di ogni singolo membro della comunità umana dipende>> invariabilmente <<dal benessere della Terra stessa>><sup>14</sup>.

Della saggezza dei popoli indigeni Lévi-Strauss ne ben tesseva le lodi e della civiltà in cui era nato e cresciuto ne metteva invece in discussione i valori, il sistema di credenze, gli schemi comportamentali. Guardava con occhio critico la società industriale moderna della quale, con suo sommo rammarico, faceva parte; una società, come rimarcava, che avrebbe dovuto ispirarsi proprio a questi popoli. Ne avvertiva i limiti e non negava, di certo, una forte preoccupazione per la sorte dell'umanità, tanto meno per quella del pianeta che stava dicendo di essere stato ridotto allo stremo dalla società di massa. La sua spiccata sensibilità e attenzione per le tematiche affrontate hanno precorso i tempi della cosiddetta ecologia moderna. Egli, infatti, viene considerato un ecologista ante litteram a tutti gli effetti. Dietro di sé ha così lasciato anche quelle basi per trasmettere una linea di pensiero a carattere ambientalista<sup>15</sup>.

Larga parte della saggezza di tali comunità è già andata distrutta e gli ultimi residui che ne rimangono rischiano di sgretolarsi sotto il peso dell'arrogante avanzata delle culture che

---

<sup>14</sup> T. BERRY, cit. in M. DANON, *La Scuola di Ecopsicologia*, in <http://www.ecopsicologia.it/Scuola.html> [consultato il 14/01/13].

<sup>15</sup> *Claude Lévi-Strauss, précurseur de l'écologie moderne*, in <http://www.france24.com/fr/20091105-claude-vi-strauss-pr-curseur-cologie-moderne> [consultato il 13/01/13].



dominano nel panorama mondiale. Sarebbe davvero presuntuoso non salvaguardare queste popolazioni dal momento che, senza ombra di dubbio alcuno, hanno molto da insegnarci. Si pensi ad esempio a come sono riuscite a evitare, a differenza nostra, il tracollo ambientale. In questo secolo neonato, di fronte a una situazione non affatto rosea in cui si trova l'intero pianeta, emerge quindi sempre più forte l'esigenza di incamminarci in direzione di una forma di recupero dei principi e delle tecniche peculiari dei loro sistemi organizzativi, onde poter sviluppare idonee strutture amministrative imperniate piuttosto sulle politiche della Terra<sup>16</sup>.

## ***2. La macchia di una profonda ingiustizia***

L'assoggettamento degli indiani d'America ha avuto luogo non solo attraverso dure azioni di guerra ma anche, e forse soprattutto, perpetrando una sistematica denigrazione e sradicamento di un modello culturale opposto per stile e sostanza a quello euro-americano<sup>17</sup>. Storie di crudeltà, violenza, sangue e morte hanno segnato il cammino di queste genti in nome dell'idea della superiorità dell'uomo bianco, del particolare rapporto freddo e utilitaristico nei confronti della natura, della logica del profitto. Un aspro conflitto secolare che si è concluso con l'orribile massacro di *Wounded Knee*. Gli Stati Uniti, ancora oggi, ritengono *Wounded Knee* come il più simbolico dei siti storicamente associati agli indiani d'America: lì è stata compiuta l'"ultima battaglia delle guerre indiane", lì i nativi americani "hanno abbandonato la scena della storia"<sup>18</sup>.

La scelta di portare all'attenzione tale raccapricciante avvenimento, epilogo doloroso di un Movimento che affonda le sue radici nella *Danza degli Spettri*, risiede proprio nella volontà di sottolineare quanto l'espropriazione dell'identità culturale, probabilmente più di quella della terra, possa influire in maniera determinante sulla sorte di un popolo. Prima però di entrare nel vivo del racconto, per meglio comprendere lo spirito e il valore della *ghosts dance*, la quale suscitò forti inquietudini tra i Bianchi tanto da portarli a commettere

---

<sup>16</sup> C. CULLINAN, *I diritti della natura* (2011), trad. it., Piano B edizioni, Prato 2012, pp. 117-118.

<sup>17</sup> F. MELI (a cura di), *Fiabe dei nativi americani. Miti e racconti*, Giunti Editore, Firenze-Milano 2004, p. 13.

<sup>18</sup> J. WILSON, *La terra piangerà. Le tribù native americane dalla preistoria ai giorni nostri* (1998), trad. it., Fazi Editore, Roma 2003, p. 13.

l'eccidio di *Wounded Knee*, è necessario risalire alle cause che hanno dato origine a tale culto.

L'arrivo dei Bianchi nelle Grandi Pianure e lo sterminio di intere mandrie di bisonti, che rischiarono la completa estinzione intorno al 1890, comportò un radicale mutamento delle condizioni di vita degli Indiani delle praterie. I colonizzatori, infatti, non si resero conto della grande importanza che rivestivano questi grossi ruminanti selvatici per le comunità esistenti sul territorio. Essi rappresentavano la principale fonte di sostentamento. Tutto dipendeva dai bisonti: il nutrimento, il vestiario e persino l'abitazione, dal momento che le tende delle tribù venivano realizzate poggiando il manto di pelle di questi animali su pali smontabili. Coltivatori e allevatori bianchi, ai quali il governo americano mediante l'Homestead-Low garantì degli appezzamenti, iniziarono quindi a praticare l'agricoltura e a recintare pascoli per il bestiame: ovini e bovini<sup>19</sup>.

I coloni aumentarono notevolmente con la costruzione di una linea ferroviaria e, alla fine, tutti gli sforzi degli indigeni per opporsi all'irruzione dell'uomo bianco risultarono vani. Il governo federale confinò le popolazioni indiane in riserve – terre molto povere che costituivano gli scarti di ciò che l'invasore intendeva tenere per sé – e – noncurante di stravolgerne l'*ethos* – cercò <<di trasformare dei cacciatori nomadi in agricoltori e di imporre loro l'utilizzo degli eccitanti frutti della civiltà occidentale>>. Un'opera di assimilazione forzata che gli Indiani delle praterie ben compresero in seguito alle diverse esperienze negative che contrassegnarono i loro "rapporti" con i Bianchi, come la rottura dei trattati, i casi di genocidio e di deportazione di intere tribù in regioni molto distanti, la diffusione di epidemie<sup>20</sup>.

La vita nelle riserve caratterizzata dall'alta mortalità, dalla miseria, dalla tristezza per la perdita della libertà, annientava questi popoli nel corpo e nello spirito. Lo scenario era drammatico. E dunque, in un clima di profonda disperazione e nostalgia è prevedibile che prendano forma movimenti di liberazione che esortino verso un ritorno alla vecchia via indiana. Difatti, uno di questi è la *Danza degli Spettri* che ebbe il suo profeta nel paiute Wovoka. Il messaggio di Wovoka – mandato sulla terra per insegnare agli indiani ad amarsi e a celebrare la *Ghosts Dance* – vaticinava che in un futuro non troppo lontano tutti gli indiani, viventi e defunti, ricongiunti su una terra rigenerata, liberata per sempre

---

<sup>19</sup> F. HETMANN (a cura di), *Fiabe Siou e Cheyenne* (1982), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, pp. 41-149.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

dall'oppressore, dalla miseria, dalle malattie, avrebbero avuto una vita felice. La *Danza degli Spettri* incarnava, pertanto, la risposta alle loro necessità<sup>21</sup>.

Si trattava di un particolare rituale in cui i seguaci del movimento religioso messianico ballavano in cerchio e, in preda a uno stato di trance, entravano in comunicazione con i loro antenati:

I danzatori si muovevano in cerchio, battendo le mani. Trascinando i piedi, accompagnavano con le loro movenze i canti della danza degli spettri. Il cerchio continuava a muoversi indefinitamente, finché all'improvviso uno dei danzatori si bloccava e cadeva in trance. Dopo il suo risveglio il Sognatore descriveva la sua visione del Mondo degli Spiriti. Quindi trasfondeva la sua personale esperienza in un canto spontaneo, che in seguito sarebbe stato a sua volta intonato durante le danze<sup>22</sup>.

La nuova fede – nella quale il mondo indiano aveva riposto le proprie aspettative – si diffuse nelle praterie con la velocità di un incendio. Per queste popolazioni <<fu come se un alito di speranza avesse soffiato su un fuoco ormai spento>>, ma le fiamme riuscirono a rischiarare la loro notte buia solo per un breve momento, perché di lì a poco si spensero – per mano del conquistatore – in una agghiacciante tragedia, il massacro di Wounded

---

<sup>21</sup> F. MELI (a cura di), *op. cit.*, p. 13. Più specificamente: <<Intorno al 1888, all'incirca l'epoca in cui per le tribù delle praterie la completa sottomissione appariva ormai destino inevitabile, dal Nevada occidentale si mosse un profeta indiano. Era un povero Paiute [Tribù appartenente alla famiglia degli Shoshone ] e proponeva un semplice insegnamento. Proclamava di essere stato al cospetto di Dio, dal quale provenivano la sua saggezza e il messaggio che egli era venuto a portare. Per prima cosa sarebbero dovute cessare tutte le guerre e gli uomini avrebbero dovuto amarsi tra loro. Allora sulla terra si sarebbe verificato un grande cambiamento e sarebbe sorto il giorno in cui non ci sarebbero più state malattie e miseria. I morti sarebbero ritornati dal Mondo degli Spiriti e tutti gli Indiani avrebbero goduto di una vita felice su una terra ringiovanita. I pellerossa erano chiamati a rendersi degni di tale cambiamento. "Non fare il male a nessuno, opera sempre il bene" esortava il profeta. La danza doveva essere interpretata come un'azione sacra che questi insegnava ai suoi discepoli. Egli prescrisse anche che gli Indiani fossero onesti e diligenti, si dedicassero tranquillamente alle loro attività e vivessero in pace con i Bianchi. Dio stesso avrebbe provocato il cambiamento, che sarebbe stato preannunciato da terremoti. Tutto ciò si sarebbe verificato molto presto, probabilmente già nella primavera successiva. Di tribù in tribù si diffusero queste parole: "È sorto un salvatore degli Indiani!". Delegazioni delle diverse tribù furono mandate dal profeta e ne ritornarono convertite. Ma poi si verificarono impreveduti stravolgimenti del suo messaggio originario. Alcuni indiani, influenzati dagli insegnamenti dei missionari bianchi, esclamarono: "Gesù è sulla terra. Vi è già disceso una volta, tanto tempo fa, al di là delle Grandi Acque, ma i Bianchi l'hanno ucciso. Ora è venuto presso gli Indiani, che non gli faranno mai alcun male". Gli Indiani delle pianure credettero che le loro nazioni sarebbero state rese più potenti dagli spiriti dei defunti, sarebbero ritornati i tempi antichi, sarebbero ricomparsi i bisonti, i Bianchi sarebbero stati ricacciati in mare, oppure la terra si sarebbe aperta sotto di loro e li avrebbe inghiottiti. Gli Indiani sarebbero ritornati potenti e liberi nel paese dei loro padri>>. F. HETMANN (a cura di), *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>22</sup> F. HETMANN (a cura di), *op. cit.*, p. 44.

Knee, nel Sud-Dakota<sup>23</sup>: <<Il sogno indiano, così bello e puro come il cuore dell'uomo rosso, morì nel gelo di una mattina di dicembre accanto a un torrente le cui acque scroscianti furono forse il pianto della Natura mentre assisteva all'orrendo massacro di esseri innocenti>><sup>24</sup>.

Il credo indiano, infatti, allarmò i Bianchi e le frenetiche danze in cerchio furono messe al bando. A questa contromisura gli Indiani replicarono: <<Noi non facciamo nulla di male. Il Padre ci ha ordinato di danzare. Se sarà necessario, difenderemo la nostra fede con la vita>>. Accadde allora che l'agente sotto la cui giurisdizione si trovavano gli Indiani Dakota di Pine Ridge, preoccupato per non essere in grado di porre fine al diffondersi della danza, fece richiesta di truppe per arginare, appunto, il problema<sup>25</sup>.

Il 29 dicembre dell'anno 1890 i soldati circondarono i Dakota, i quali alla loro vista impugnarono le armi. Essi dichiararono: <<Siamo pronti a morire, ma non abbandoneremo la nostra fede>>. Un colpo partito – forse accidentalmente – da un indiano del gruppo durante le operazioni di disarmo da parte dei soldati, segnò la condanna a morte di circa trecento Dakota tra uomini, donne e bambini. A quello sparo, infatti, i fucili mitragliatori dei soldati falciarono l'accampamento da distanza ravvicinata e, nel giro di qualche ora, si consumò la miserabile carneficina. I cadaveri vennero gettati dai Bianchi in una fossa comune, sopra la quale, successivamente, gli Indiani vi piantarono dei pali dipinti di rosso, quale colore simbolo della danza degli spettri<sup>26</sup>.

Ebbe termine così il Movimento, sorto fra gli Indiani Dakota, della *Danza degli Spettri*, che diede voce alla speranza di un popolo, una speranza che da quel giorno giace sepolta insieme ai corpi massacrati di uomini incolpevoli:

Allora non sapevo quante cose fossero giunte al termine. Quando guardo indietro dalle alte colline della mia vecchiaia, vedo ancora le donne sventrate e i bambini che giacciono ammucchiati e spaventati lungo le curve della gola, così chiaramente come li ho visti con i miei occhi di giovane. E vedo che là in quella melma insanguinata è morto qualcos'altro, ed è stato sepolto nella tormenta. Là è morto il sogno di un popolo. Era un bel sogno [...] il cerchio della nazione si è rotto e i frammenti sono sparsi. Non c'è più alcun centro, e l'albero sacro è morto<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> L. GULIZIA, *L'anello spezzato della storia*, Caravaggio Editore, Vasto (CH) 2008, p. 140.

<sup>25</sup> F. HETMANN (a cura di), *op. cit.*, p. 44.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>27</sup> ALCE NERO, cit. in J. WILSON, *op. cit.*, p. 14.

### **3. A difesa di quanto irrinunciabile: la “responsabilità” in Jonas**

L'uomo è diventato un pericolo per la natura più di quanto essa non lo sia mai stata in passato per lui, in particolare da quando è in possesso dei mezzi tecnici di enorme portata che hanno reso più spedito il suo percorso di distruzione, con esiti disastrosi tali da tenere in scacco la sopravvivenza della stessa specie umana<sup>28</sup>. L'indiscriminato intervento tecnico dell'uomo e lo stato di estrema vulnerabilità in cui versa la natura sembra vadano di pari passo. Completamente avvinto dalla logica egemonica, dalla bramosia del possesso e del trionfo e dalla volontà di trasformare le realtà oggettive, sotto la sferzante azione della tecnologia moderna, l'uomo ha sfidato imprudentemente le leggi che governano la natura affinché potesse sottometterla al proprio volere, renderla sua devota schiava, ma interferendo sui suoi processi di ordine generativo e riproduttivo ha annientato quelle condizioni atte a promuovere un cammino di autoconservazione, le cui ricadute stanno mettendo a serio rischio la permanenza a “lungo termine” dell'umanità su questo pianeta.

Secondo l'ideale baconiano il dominio del mondo naturale, verso il quale doveva essere indirizzato il sapere in modo da poterlo controllare, avrebbe sconfitto l'umana “necessità e miseria”, ma lo stesso Bacone non poteva immaginare che proprio il dominio umano sulla natura avrebbe ribaltato le prospettive di salvezza in minaccia apocalittica. Egli pensava che la <<conoscenza della natura avrebbe reso l'uomo padrone del suo ambiente>><sup>29</sup>. La formula baconiana ci indica che il “sapere è potere”, adesso però, asserisce Jonas, <<il programma baconiano, lasciato a se stesso, ha rivelato al culmine del trionfo la sua insufficienza, anzi la sua intima contraddizione, perdendo cioè l'autocontrollo, il che comporta l'incapacità di proteggere non soltanto l'uomo da se stesso, ma anche la natura dall'uomo>><sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> <<L'uomo è diventato per la natura più pericoloso di quanto un tempo la natura lo fosse per lui>>. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it., Einaudi Editore, Torino 1990, p. XX. Prima del nostro tempo l'agire umano anche quanto si avvaleva di strumenti non riusciva a scalfire o turbare gli equilibri naturali, data la ridotta potenza delle tecniche. Le modalità di approccio da parte dell'uomo nei confronti della natura hanno alterato le condizioni del pianeta tanto da costituire una grave minaccia per il destino dell'uomo stesso. Il problema “sopravvivenza”, come ricorda Zeller, viene dunque a spostarsi dalla capacità dell'uomo di dominare la natura a quella di dominare l'impatto dell'uomo su di essa. P. ZELLER, *Immagini della Natura. Pensare ed insegnare l'ambiente*, Mario Adda Editore, Bari 1994, p. 21.

<sup>29</sup> H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* (1974), trad. it., Società editrice il Mulino, Bologna 1991, p. 130.

<sup>30</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit. p. 181.

Sulla natura, che consta di un complesso di elementi tra loro collegati da <<fini, azioni e reazioni che costituiscono un equilibrio dinamico in continuo spostamento>>, l'uomo attraverso azioni di disturbo e di alterazioni <<provoca profonde modificazioni e rotture di equilibri di cui raramente si preoccupa di prevedere l'evoluzione e il destino>><sup>31</sup>; ed è esattamente questa sua manifesta limitatezza nel valutare in modo appropriato gli effetti diretti e indiretti delle proprie "imprese", sia singolarmente che congiuntamente, a renderlo un soggetto altamente pernicioso: quanto più diminuiscono le sue doti di previsione e di controllo dei processi di autoperpetuazione tanto più aumentano le sue potenzialità distruttive<sup>32</sup>.

Con l'evolversi della tecnoscienza l'*homo sapiens* si vedrà, ben presto, essere fagocitato dall'*homo faber*, difatti il complesso delle conoscenze scientifiche applicate alla tecnologia gli hanno consentito di poter esercitare un enorme potere nell'immediato, di determinare notevoli cambiamenti in svariate direzioni, però non gli hanno permesso di essere lungimirante sulle conseguenze connesse sia alle sue singole azioni, sia a quelle che dipendono dagli effetti cumulativi e dall'impatto a livello globale delle azioni, passate e presenti, sul futuro del genere umano e sull'assetto della terra<sup>33</sup>, per cui – inevitabilmente – si è ritrovato impigliato tra le fitte maglie del "fare senza sapere". Insomma, il <<massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi>> restando, come ha rilevato Jonas, il sapere predittivo inferiore al sapere tecnico che conferisce potere all'agire dell'uomo<sup>34</sup>.

La mutata natura dell'operare umano indotto dagli sviluppi della tecnologia, ovvero la sua riscontrabile potenzialità di andare oltre l'*hic et nunc* e di mettere in discussione la dimensione futura, è al centro della riflessione di Hans Jonas, uno dei padri fondatori del pensiero filosofico-bioetico. L'azione umana giunta ormai ad avere una capacità causale senza pari, nello spazio e nel tempo, in grado di incidere sull'esistenza e sul genere di vita delle generazioni del nostro tempo ma anche di quelle a venire, profila una situazione assolutamente inedita che, a parere dello studioso, non può essere affrontata dall'etica

---

<sup>31</sup> M. PAVAN, cit. in M. SPINETTI, *L'uomo naturale. Sul concetto del valore in sé della natura*, Arianna Editrice, Bologna 2008, p. 104.

<sup>32</sup> R. BODEI, *La filosofia del Novecento*, Donzelli editore, Roma 1997, p. 186.

<sup>33</sup> C. TUGNOLI (a cura di), *La bioetica nella scuola. L'emergenza del dibattito su etica e scienza*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 18.

<sup>34</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit. pp. 12-31. Il passaggio immediato dal conoscere al fare, peculiare dell'*homo technologicus*, ha suscitato nell'animo umano un senso di onnipotenza che, molto spesso, si è tradotto in un vero e proprio delirio, portando l'uomo, per riprendere le parole di Jonas, "sull'orlo dell'abisso". C. QUARTA (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, edizioni Dedalo, Bari 2006, p. 9.

tradizionale basata sulla prossimità e sull'affermazione della portata circoscritta dell'agire umano: <<In seguito a determinati sviluppi del nostro potere>> egli sostiene <<si è trasformata *la natura dell'agire umano*, e poiché l'etica ha a che fare con l'agire, ne deduco che il mutamento nella natura dell'agire umano esige anche un mutamento nell'etica>><sup>35</sup>. Perciò egli pone il problema di misurarsi con l'elaborazione di una nuova etica: un'etica della previsione, un'etica della responsabilità. Nello specifico, il filosofo tedesco prospetta un'etica per la società tecnologica che prenda in carico le conoscenze offerte dal sapere scientifico, valuti le problematiche e le ripercussioni talvolta impreviste dell'impatto tecnologico sulla società e sulla natura, tenga presente le future generazioni e propenda per l'ipotesi più cautelare dinanzi a probabili situazioni alternative di catastrofe o di successo<sup>36</sup>.

L'etica proposta riscatta il senso della paura recuperandone la forza positiva, quella forza <<che mette in guardia, che risveglia il senso del limite ed è principio di consapevolezza essenziale all'esercizio della responsabilità>><sup>37</sup>. È ciò che Jonas definisce "l'euristica della paura". Secondo il filosofo sarebbe proprio questo sentimento a indicare all'uomo cosa va preservato: soltanto il timore avvertito davanti al rischio che un ente possa venir meno ne rivela il suo effettivo valore. Dunque, è la paura di perdere qualcosa a rendere palese ciò che è realmente importante e che, di conseguenza, deve tradursi in oggetto di responsabilità<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 3. Ciascun imperativo e massima dell'etica tradizionale presenta una limitazione al campo immediato dell'azione: <<Ama il tuo prossimo come te stesso>>, <<Fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te>>, <<Indirizza tuo figlio sulla via della verità>>, <<Aspira all'eccellenza sviluppando e realizzando le migliori possibilità del tuo essere in quanto uomo>>, <<Subordina il tuo bene personale al bene comune>>, <<Non trattare mai il tuo prossimo come semplice mezzo, ma sempre come fine in se stesso>> e via dicendo. A tal proposito, Jonas scrive: <<Si consideri che in tutte queste massime l'agente e l'"altro" rispetto al suo agire partecipano di un presente comune. Sono coloro che vivono ora, e stanno in qualche forma di rapporto con me, ad avanzare una pretesa sul mio comportamento in quanto questo li condiziona con le sue azioni e omissioni. L'universo morale consiste di contemporanei e il suo orizzonte futuro è limitato alla durata probabile della loro vita. Le cose stanno analogamente per quanto riguarda l'orizzonte spaziale del luogo in cui l'agente e l'altro si incontrano come vicino, amico o nemico, come superiore e subordinato, come più forte e più debole e in tutti gli altri ruoli nei quali hanno a che fare reciprocamente. Ogni moralità era orientata a questo cerchio ristretto dell'agire>>. Ivi, pp. 9-10.

<sup>36</sup> M. TALLACCHINI, F. TERRAGNI, *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali e ambientali*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2004, p. 21.

<sup>37</sup> F. MIANO, *Responsabilità*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2002, p. 131.

<sup>38</sup> M. L. FURIOSI, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 70. Jonas afferma: <<Finché il pericolo è sconosciuto, non si sa che cosa ci sia da salvaguardare e perché. Il saperlo scaturisce [...] dalla percezione di ciò che occorre evitare>> e ancora <<Sappiamo *che cosa* è in gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco>>. H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit. p. 35.

L'imperativo che scaturisce dalla nuova etica si allontana decisamente da quello kantiano, espressione dell'etica tradizionale, in quanto diretto al soggetto e all'insegna del presente, che afferma: <<Agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale>>, infatti l'imperativo consono al nuovo modo di agire umano risulta invece essere il seguente: <<Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra>>, oppure, tradotto in negativo: <<Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita>>, oppure: <<Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra>>, o anche, tradotto ancora in positivo: <<Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà>><sup>39</sup>. Si tratta di un imperativo, nelle sue diverse versioni, che ammette come prioritario il dovere di assicurare l'esistenza futura dell'umanità. Esso prescrive all'uomo della contemporaneità di sacrificarsi in nome di un'umanità che abiterà questo pianeta nell'avvenire, un'umanità che non avrà modo di conoscere.

Ma per quale ragione si dovrebbe tenere in debita considerazione la vita futura? Perché non potrebbe essere giustificata la soppressione di una vita futura in favore della vita presente? Jonas muove dall'idea che – l'essere – ha in sé una finalità che reclama di essere svolta e attuata. L'essere, egli afferma, è un bene in sé, ed è in senso assoluto migliore del non essere; per cui vanno favorite le condizioni che consentano all'essere di esistere e di realizzare le proprie finalità, da qui discende l'impegno di garantire la vita, inteso come negazione al non essere<sup>40</sup>: <<Ogni essere vivente>> per riprendere le sue parole <<è fine a se stesso e non ha bisogno di una giustificazione ulteriore: sotto questo aspetto l'uomo>> egli dichiara <<non è in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per *poter* essere *lui* responsabile *anche* per loro, ossia per la salvaguardia del loro essere fini a se stessi>><sup>41</sup>. In definitiva, per Jonas l'uomo è chiamato a un delicato compito, ovverosia quello di <<salvaguardare il nucleo ontologico dell'uomo, e con esso la possibilità che anche nell'avvenire egli possa svolgere la sua funzione di responsabilità verso il prossimo e verso la pienezza della Terra>><sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit. pp. 15-16.

<sup>40</sup> A. DA RE, *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 173.

<sup>41</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit. p. 124.

<sup>42</sup> S. MANCINI, *Umano e nonumano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 1996, p. 107.



Le riflessioni di Jonas che animano le pagine della sua opera *Il principio responsabilità*, andranno a costituire le premesse del principio legislativo di precauzione sancito nella Conferenza delle Nazioni Unite sull' Ambiente e lo Sviluppo di Rio de Janeiro nel 1992 e della formulazione del Protocollo di Kyoto sulla riduzione delle emissioni di gas a effetto serra<sup>43</sup>.

La questione nata in seno al rapporto tra natura e tecnica, in cui si ravvisa come parte soccombente il mondo naturale, è tuttora oggetto di un intenso dibattito sul piano filosofico, etico e politico, che ne pone ben in risalto le relative molteplici criticità riconducibili a un cambiamento da parte della tecnica del proprio statuto, che l'ha vista in tal modo trasformarsi da mero mezzo di controllo delle peculiari forze della natura che agiscono nell'ambiente – difatti all'inizio si proponeva come semplice strumento al servizio dell'essere umano al fine di contrastare la possibile azione devastante della natura, la cui legge governava l'intero corso della sua esistenza – a forza stessa che ne regola l'ambiente. Le problematicità insite in tale binomio ricevono non meno attenzione in ambito pedagogico. La pedagogia viene così sollecitata a <<ridefinire e ad articolare le direzioni della stessa finalità dell'educazione: la formazione di una sensibilità e di un pensiero autenticamente *ecologici*>><sup>44</sup>.

#### **4. Le radici ideologiche dell'antropocentrismo**

Gli atteggiamenti a carattere antropocentrico assunti dal mondo occidentale, imputati di essere a fondamento della forte tensione tra l'uomo e la natura, e dunque tra l'uomo e gli animali non-umani, traggono la loro origine dall'intreccio del pensiero ebraico, come risulta nei primi libri delle Sacre Scritture, e della filosofia dell'antica Grecia, in particolare quella facente capo ad Aristotele. La storia biblica della Creazione, contenuta nel primo capitolo della Genesi, ci indica con esattezza la visione ebraica riguardo alla collocazione

---

<sup>43</sup> V. CIOCI, *Natura e valori nel pensiero del filosofo Hans Jonas. Riflessioni sull'etica dello scienziato*, in <http://web.fisica.unina.it/biblio/AIFNapoli/CiociJonas.pdf> [consultato il 24/01/13].

<sup>44</sup> F. FRABBONI, F. PINTO MINERVA, *Manuale di pedagogia generale*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 219-220. La prospettiva <<è quella di mettere definitivamente fuori gioco il "pensiero antropocentrico" e di promuovere al suo posto un pensiero più profondamente "ecobiocentrico", in grado cioè di coniugare pienamente il "diritto dell'uomo" al "diritto alla vita": al diritto alla vita degli uomini, della terra, degli animali non umani, delle piante e di tutte le forme in cui la vita si manifesta>>. Ivi, p. 220.

del genere umano nel progetto divino<sup>45</sup>:

E Dio disse: <<Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra>>.

Dio creò l'uomo a sua immagine;

*a immagine di Dio lo creò;*

*maschio e femmina li creò.*

Dio li benedisse e disse loro: <<Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra>><sup>46</sup>.

Se oggi il nostro Pianeta è sull'orlo del collasso è perché l'uomo ha esercitato un potere assolutamente tirannico sul complesso delle cose e degli esseri dell'universo trincerandosi proprio dietro il comando di *Genesi 1,28*; a fortiori che, dopo il Diluvio, l'incarico di dominio viene riconfermato con toni decisamente più duri. Infatti, quando le acque si ritirarono e Noè rese grazie a Dio facendo sacrifici di <<ogni sorta di animali mondi e di uccelli mondi>><sup>47</sup>, Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: <<Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. *Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere>><sup>48</sup>.*

Sulla presunta concessione di "dominio" il genere umano ha, pertanto, costruito quell'abuso del mondo che ha condotto al dissesto ecologico, all'impoverimento delle risorse naturali, alla sopraffazione degli animali non-umani. E adesso, dinanzi al doloroso scenario di una terra ormai esanime, ferita sin dalle viscere con lo sfruttamento smodato del sottosuolo, si risollevarono pensieri su quale fosse il significato autentico dell'ordine biblico, nella prospettiva di realizzare un contesto culturale polarizzato su una riconciliazione con il creato.

Per potersi allontanare dalla concezione prevalente che sta alla base della tendenza di usare e di abusare della natura, occorre innanzitutto comprendere bene il valore semantico

---

<sup>45</sup> P. SINGER, *I valori ambientali*, in L. MARCHETTI, P. ZELLER (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Laterza, Bari 1992, p. 51.

<sup>46</sup> GENESI, 1,26-28, in F. VATTIONI (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991, pp. 36-37.

<sup>47</sup> Ivi, GENESI, 8,20, p. 49.

<sup>48</sup> Ivi, GENESI, 9,1-2, p. 50. Il corsivo è mio.

dei verbi “soggiogare” e “dominare” utilizzati nel versetto 1,28 del poema della creazione:

Il verbo “soggiogare” (ebraico *kbš*) significa spesso “prendere possesso di” (cf. 2 *Sam* 8, 11; *Ger* 34, 11.16; *Ne* 5, 5; 2 *Cr* 8, 10; *Gs* 8, 1). I testi citati parlano per lo più di schiavi. Ma *Ger* 34, 11.16 mostra che persino il potere sugli schiavi era limitato. *Gs* 18, 1 ci dice che la terra promessa era totalmente sottomessa a Israele. Il contesto del libro di Giosuè, tuttavia, non permette certamente di dire che Israele aveva tutti i diritti nella terra che Dio gli aveva dato. Quindi, il verbo “soggiogare” non indica un potere illimitato. Il secondo verbo, “aver dominio” (ebraico: *rdh*), descrive spesso il potere del re (1 *Re* 5, 4; *Is* 14, 6; *Ez* 34, 4; *Sal* 72, 8, 110, 2). Per alcuni esegeti, significa piuttosto “accompagnare”, “pascolare”, “guidare” e corrisponde alla funzione del pastore. L'uomo sarebbe una sorta di pastore responsabile di tutti gli animali. *Ez* 34, 4 dice chiaramente che il potere del re è limitato e condanna i “pastori” (i re) d'Israele che hanno esercitato il loro potere “con violenza”<sup>49</sup>.

L'essere umano riceve, quindi, un potere sulla terra e sugli esseri viventi che non è affatto incondizionato. Potere vuol dire principalmente responsabilità<sup>50</sup>.

Che il senso dei due verbi debba essere, invero, così inteso trova un'ulteriore conferma in un passo, alquanto esplicito, presente nel secondo capitolo della Genesi, il quale recita: <<Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse>><sup>51</sup>.

Ciò che ci mostra il testo sacro non è di sicuro la figura di un uomo conquistatore e padrone per eccellenza dell'universo, ma quella di un amministratore responsabile che dovrà rendere conto a Dio dell'incarico che gli è stato affidato, poiché del creato solo il Signore ne è il proprietario<sup>52</sup>. Il creato è per l'appunto opera armoniosa e perfetta di Dio, appartiene a di Dio, e Dio nel suo immenso amore lo dà in dono all'uomo che ha fatto a sua immagine e somiglianza affinché potesse essere il suo collaboratore<sup>53</sup>.

A motivo, per poter svolgere appieno il suo mandato, l'uomo deve procedere nella consapevolezza di una doppia condizione, ovvero che non ha nessun diritto di proprietà sulla terra dove gli è consentito agire e che in quanto ente fatto a “immagine di Dio” deve

---

<sup>49</sup> S. J. BAEZ, *L'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1 - 3*, in B. MORICONI (a cura di), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova Editrice, Roma 2001, p. 180.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> GENESI, 2,15, in F. VATTIONI (a cura di), *op. cit.*, p. 38.

<sup>52</sup> A. SIMULA, in V. DANNA, A. PIOLA (a cura di), *Scienza e fede: un dialogo possibile? Evoluzionismo e teologia della creazione*, Effatà Editrice, Cantalupa 2009, p. 159.

<sup>53</sup> Cfr. F. CIARDI, *La storia di Dio e la mia. La Bibbia fonte di ispirazione per l'uomo*. Città Nuova Editrice, Roma 2010, pp. 130-131.

essere moralmente come Dio, il che implica l'esercizio della responsabilità, che si traduce nell'aver cura della creazione. Papa Giovanni Paolo II, nella sua esortazione apostolica *Christifideles laici*, diceva: <<Certamente l'uomo ha ricevuto da Dio stesso il compito di dominare le cose create e di coltivare il giardino del mondo; ma è un compito, questo, che l'uomo deve assolvere nel rispetto dell'immagine divina ricevuta, e quindi con intelligenza e con amore; egli deve sentirsi responsabile dei doni che Dio gli ha elargito e continuamente gli elargisce. L'uomo ha fra le mani un dono che deve passare – e, se possibile, essere persino migliorato – alle generazioni future>><sup>54</sup>.

Insomma, il genere umano non è chiamato a praticare un dominio illimitato e dissennato su tutto quanto è “altro” da sé, bensì a collaborare con sollecitudine all'opera della creazione. Il mondo non può essere considerato come una cava di pietre dalla quale estrarre materiali per farne ciò che si desidera, ma va piuttosto inteso come una partitura musicale da eseguire sapientemente secondo la volontà del suo autore<sup>55</sup>.

L'uomo dovrebbe, dunque, muoversi all'interno del territorio della custodia e non del dominio, i cui rovinosi risvolti sono sotto i riflettori del mondo; e mai come ai giorni nostri, per il bene di tutto e di tutti, risulta essenziale conoscere e rispondere alla vocazione del custodire il creato e la sua bellezza, il che comporta, come ci insegna Papa Francesco, l'aver rispetto per ogni creatura di Dio e per l'ambiente in cui si vive. Per non giungere a un “punto di non ritorno”, si rende allora necessario per ognuno di noi accogliere l'invito, rivolto dal Santo Padre, a essere, per l'appunto, custodi della creazione.

## **5. “*Laudato si*””: la cura della casa comune**

Jorge Mario Bergoglio, Vescovo di Roma e Pastore della Chiesa Universale, sin dalle prime battute del suo mandato si è fatto portavoce di una riflessione tesa a sottoporre alla nostra attenzione l'importanza della custodia, l'importanza della cura dell'intera creazione. Si ricordi l'omelia della messa di inizio pontificato. In quella circostanza ci ha indicato, tra l'altro, che la vocazione del custodire non riguarda soltanto i cristiani ma investe la totalità

---

<sup>54</sup> GIOVANNI PAOLO II, cit. in E. LARGHERO, G. ZEPPEGNO (a cura di), *Dalla parte della vita. Itinerari di bioetica - II*, Effatà Editrice, Cantalupa 2008, p. 540.

<sup>55</sup> B. MAGGIONI, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 7.

degli uomini perché <<ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana>><sup>56</sup>. Infatti, nel riferirsi a san Francesco d'Assisi, quale modello di amore e di rispetto per il creato, Papa Francesco chiede a quanti occupano posti di responsabilità nel settore politico, economico, sociale e a tutti gli uomini della terra, di farsi <<“custodi” della creazione, del disegno di Dio iscritto nella natura, custodi dell'altro, dell'ambiente>><sup>57</sup>, mettendoli altresì in guardia dall'agire con rapacità, dall'Erode che potrebbe annidarsi in ciascuno di loro<sup>58</sup>. Durante il suo papato, questi punti sono stati ripresi e approfonditi in più di una occasione e nell'agosto 2015, qualche mese dopo la promulgazione della sua seconda enciclica, di cui si tratterà qui in appresso, il Santo Padre, come a voler offrire un ulteriore aiuto alla comunità umana a prendere coscienza della necessità di aver cura del pianeta, ha deciso di istituire anche nella Chiesa Cattolica la “Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato” da celebrarsi, a partire dallo stesso anno, il 1° settembre, così come già da tempo avviene nella Chiesa Ortodossa<sup>59</sup>.

La salvaguardia del Creato costituisce il fulcro attorno al quale ruota l'Enciclica di Papa Bergoglio *Laudato si'*, titolo tratto dall'incipit del *Cantico delle creature* di san Francesco d'Assisi, dal quale ha mutuato il suo nome pontificale come guida e ispirazione. Il venerato rappresenta una figura nodale per la sua vita e per il suo ministero. Ritiene che egli incarni <<l'esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità>><sup>60</sup>. In san Francesco, asserisce Sua Santità <<si riscontra fino a che punto sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore>> (LS, 11). Se non saremo capaci di accostarci alla natura e all'ambiente alla maniera del Santo, all'insegna cioè di un'apertura allo stupore e alla meraviglia, i nostri atteggiamenti <<saranno quelli del dominatore, del

---

<sup>56</sup> SANTO PADRE FRANCESCO, *Omelia* del 19 marzo 2013, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130319\\_omelia-inizio-pontificato.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html) [consultato il 03/06/2013].

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> <<In ogni epoca della storia, purtroppo, ci sono degli “Erode” che tramano disegni di morte, distruggono e deturpano il volto dell'uomo e della donna>>. *Ibidem*.

<sup>59</sup> SANTO PADRE FRANCESCO, *Lettera per l'istituzione della “Giornata Mondiale di Preghiera per la Cura del Creato”*, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150806\\_lettera-giornata-cura-creato.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html) [consultato il 02/09/2015].

<sup>60</sup> SANTO PADRE FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 11. Per cercare di ridurre al massimo l'apparato delle note a piè pagina, si è ritenuto opportuno indicare direttamente nel testo le citazioni tratte dall'enciclica *Laudato si'*, con la sigla LS seguita dal numero di pagina.

consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati>> (LS, 12-13).

Con il bel cantico san Francesco ci rammenta che <<la nostra casa comune è anche come una sorella, con la quale condividiamo l'esistenza, e come una madre bella che ci accoglie tra le sue braccia>><sup>61</sup>; una sorella che <<protesta per il male che le provochiamo, a causa dell'uso irresponsabile e dell'abuso dei beni che Dio ha posto in lei>> (LS, 3), un genere di comportamento decisamente riconducibile a quella convinzione con cui siamo cresciuti che porta a sentirci <<suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla>> (*Ibid.*). E ora, dinanzi a una condizione di deterioramento ambientale a livello planetario cui far fronte, il Santo Padre si rivolge a ogni abitante che popola la terra, si propone, come si legge nella Lettera, di <<entrare in dialogo con tutti riguardo alla nostra casa comune>> (LS, 4).

Sulla crisi sofferta dal pianeta si sono espressi anche i predecessori di Papa Francesco, il quale non manca di menzionarne nell'Enciclica i preziosi contributi<sup>62</sup>. Essi raccolgono la

---

<sup>61</sup> <<Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba>>. *Cantico di Frate Sole*, Le Fonti Francescane, 263, in <http://www.sanfrancescopatronoditalia.it/rubriche/san-francesco/preghiere/canticodifratesole.pdf> [consultato il 02/09/2015]. Il *Cantico delle creature* è anche noto come *Cantico di Frate Sole*.

<sup>62</sup> Si pensi ad esempio a quanto affermato dal beato Papa Paolo VI. Nella Lettera Apostolica *Octogesima Adveniens* del 14 maggio 1971, nel soffermarsi sulle condizioni dell'ambiente naturale, osservò: <<Mentre l'orizzonte dell'uomo si modifica, in tale modo, tramite le immagini che sono scelte per lui, un'altra trasformazione si avverte, conseguenza tanto drammatica quanto inattesa dell'attività umana. L'uomo ne prende coscienza bruscamente: attraverso uno sfruttamento sconsiderato della natura, egli rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione>>, in [http://w2.vatican.va/content/paulvi/it/apost\\_letters/documents/hf\\_pvi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paulvi/it/apost_letters/documents/hf_pvi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html) [consultato il 02/09/2015]. Inoltre, nel suo Discorso risalente al 16 novembre 1970, in occasione del 25° anniversario della FAO (Food and Agriculture Organization), egli pose l'accento sulla possibilità di “una vera catastrofe ecologica” riconducibile ai “contraccolpi della civiltà industriale” rimarcando <<l'urgenza e la necessità di un mutamento radicale nella condotta dell'umanità, se questa vuole esser sicura della sua sopravvivenza>> poiché <<i progressi scientifici più straordinari, le prodezze tecniche più strabilianti, la crescita economica più prodigiosa, se non sono congiunte ad un autentico progresso sociale e morale, si rivolgono, in definitiva, contro l'uomo>>, in [http://w2.vatican.va/content/paulvi/it/speeches/1970/documents/hf\\_pvi\\_spe\\_19701116\\_xxv-istituzione-fao.html](http://w2.vatican.va/content/paulvi/it/speeches/1970/documents/hf_pvi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html) [consultato il 02/09/2015].

E ancora, Papa Giovanni Paolo II nella sua Lettera Enciclica *Redemptor hominis* del 4 marzo 1979, scrisse: <<L'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo. Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come “padrone” e “custode” intelligente e nobile, e non come “sfruttatore” e “distruttore” senza alcun riguardo>>, in [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) [consultato il 02/09/2015].

Ricordiamo, altresì, l'invito di Papa Benedetto XVI ad <<ascoltare il linguaggio della natura e risponderci coerentemente>>. Egli asserì che <<la materia non è soltanto un materiale per il nostro fare, ma che la terra stessa porta in sé la propria dignità e noi dobbiamo seguire le sue indicazioni>>. *Discorso del Santo Padre*

riflessione di numerosi scienziati, filosofi, teologi, gruppi della società civile che hanno concorso a determinare un arricchimento del pensiero della Chiesa in merito alla questione (LS, 8).

In *Laudato si'*, che poggia su diversi punti chiave come <<l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell'ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita>> (LS, 17), il Pontefice afferma con chiarezza il suo appello: <<La sfida urgente di proteggere la nostra casa comune comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale, poiché sappiamo che le cose possono cambiare>> (LS, 14); parole che richiamano alla mente il senso del dovere e che trasmettono coraggio, fiducia, speranza.

Nonostante le problematicità insite nel suo appello, ciò che traspare è, indubbiamente, una visione in cui è possibile ravvisare un sentimento ottimistico, egli infatti asserisce che <<l'umanità ha ancora la capacità di collaborare per costruire la nostra casa comune>> (*Ibid.*), per costruire un futuro migliore. Ma la realizzazione di un futuro migliore, come rimarcato, non prescinde né dall'affrontare la crisi ambientale che affligge il pianeta né dal prendere in carico le sofferenze degli esclusi (LS, 15).

Per intraprendere questo cammino, è d'uopo innanzitutto essere consapevoli di cosa sta accadendo alla nostra terra-casa. Qual è, allora, l'attuale situazione ecologica? Il Papa ne prende in esame i vari aspetti iniziando da quello relativo all'inquinamento, rilevando che la tecnologia non può essere considerata l'unica via per risolvere la questione poiché <<non è in grado di vedere il mistero delle molteplici relazioni che esistono tra le cose, e per questo a volte risolve un problema creandone altri>> (LS, 21). Tale fenomeno non soltanto produce <<un ampio spettro di effetti sulla salute, in particolare dei più poveri>> (*Ibid.*) ma sta, inoltre, riducendo il pianeta in una enorme discarica, si pensi alle centinaia di milioni di tonnellate di rifiuti prodotti ogni anno, di cui molti non biodegradabili. Alla base di questo tragico risvolto ci sarebbe la cultura dello scarto in cui viviamo, che colpisce

---

*Benedetto XVI*, Reichstag di Berlino, 22 settembre 2011, in [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html) [consultato il 02/09/2015].

tanto gli emarginati quanto le cose che si riducono in spazzatura (LS, 21-22). Una cultura da contrastare nel modo più assoluto.

Circa i cambiamenti climatici, il Santo Padre avverte che essi <<sono un problema globale con gravi implicazioni ambientali, sociali, economiche, distributive e politiche, e costituiscono una delle principali sfide attuali per l'umanità>> (LS, 25-26), dando rilievo al fatto che molti poveri, che vivono in zone particolarmente colpite da fenomeni legati al riscaldamento <<non hanno altre disponibilità economiche e altre risorse che permettano loro di adattarsi agli impatti climatici o di far fronte a situazioni catastrofiche, e hanno poco accesso a servizi sociali e di tutela>> (LS, 26). Questa situazione diventa fonte di migrazioni. Ed è drammatico l'aumento del numero dei migranti che cerca di fuggire dalla povertà causata dal degrado ambientale, i quali oltretutto <<non sono riconosciuti come rifugiati nelle convenzioni internazionali e portano il peso della propria vita abbandonata senza alcuna tutela normativa>> (*Ibid.*). Purtroppo, dinanzi a queste tragedie che accadono in diverse parti del mondo, lamenta Papa Francesco, è operante una generale indifferenza (LS, 26-27). Riconoscere l'urgenza di modificare stili di vita, di produzione e di consumo e promuovere opportune politiche per affrontare un cambiamento che produca delle ricadute positive in tal senso, dovrebbe invece investire tutta l'umanità.

Quanto alla questione dell'acqua, indispensabile sia per la vita umana sia per sostenere gli ecosistemi terrestri e acquatici, la situazione si presenta particolarmente seria rispetto ai poveri a causa della scarsità di acqua potabile a loro disposizione. Difatti, la carenza di acqua pulita e sicura provoca la diffusione di malattie e molte morti (LS, 29). E mentre la qualità dell'acqua disponibile peggiora di giorno in giorno, in alcune zone cresce pure la tendenza a privatizzare questa risorsa primaria, convertita in merce e sottomessa alle leggi di mercato. Da qui il monito del Papa: <<Questo mondo ha un grave debito sociale verso i poveri che non hanno accesso all'acqua potabile, perché ciò *significa negare ad essi il diritto alla vita radicato nella loro inalienabile dignità*. Questo debito si salda in parte con maggiori contributi economici per fornire acqua pulita e servizi di depurazione tra le popolazioni più povere>> (LS, 30).

Anche le risorse della terra sono soggette a depredazione, quale diretta conseguenza di una linea di pensiero applicata in campo economico volto a ottenere risultati di portata immediata. Ci si riferisce specificamente alla perdita di biodiversità. Considerato che la società umana trae dall'ambiente naturale molteplici benefici quali ad esempio cibo, acqua potabile, fibre tessili, energia, e considerato che le diverse specie contengono dei geni che



possono risultare una risorsa-chiave, la scomparsa delle specie non solo comporta una diminuzione dei servizi ecosistemici, ma preclude altresì la possibilità di rispondere un domani a qualche necessità umana o a qualche problema ambientale che vi si presentasse. Non bisogna però guardare alle varie specie soltanto come potenziali risorse da sfruttare, perché esse hanno un valore in sé (LS, 30-31). Ad ogni creatura va riconosciuto <<il valore con affetto e ammirazione>> (LS, 39) e la sua connessione a tutte le altre; <<tutti noi esseri creati abbiamo bisogno gli uni degli altri>> (*Ibid.*), per cui si impone l'esigenza di compiere maggiori sforzi nell'ambito della ricerca per meglio cogliere le dinamiche ecosistemiche, in modo da poter prevedere le conseguenze ultime del nostro impatto sulle realtà naturali e calibrare le nostre scelte.

La Terra, nostra casa comune, mai come negli ultimi due secoli è stata così maltrattata e offesa, e allo stato di crisi che sta attraversando non siamo ancora riusciti a trovare risposte adeguate, questo perché non disponiamo di una cultura idonea per affrontare il problema (LS, 49). Diventa, quindi, indispensabile realizzare <<un sistema normativo che includa limiti inviolabili e assicuri la protezione degli ecosistemi>> (LS, 50), come asserisce Papa Bergoglio, che non manca di avanzare una critica alla debole reazione, sulla questione, da parte della politica internazionale: <<La sottomissione della politica alla tecnologia e alla finanza si dimostra nel fallimento dei Vertici mondiali sull'ambiente. Ci sono troppi interessi particolari e molto facilmente l'interesse economico arriva a prevalere sul bene comune e a manipolare l'informazione per non vedere colpiti i suoi progetti>> (LS, 50) e a un'ecologia "superficiale o apparente", la quale <<consolida un certo intorpidimento e una spensierata irresponsabilità (LS, 53).

Quella auspicata dal Papa è un'ecologia "integrale", un'ecologia cioè che <<comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali>> (LS, 127). Egli sottolinea la necessità di <<cercare soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali. Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura>> (LS, 128-129). Un'ecologia integrale si concretizza però anche attraverso <<semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo>> (LS, 204).

Molte cose devono cambiare ma è innanzitutto l'umanità che necessita di un cambiamento, a partire dalla visione stessa di sé e del mondo: <<Manca la coscienza di un'origine

comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti. Questa consapevolezza di base permetterebbe lo sviluppo di nuove convinzioni, nuovi atteggiamenti e stili di vita>> (LS, 183). Ci troviamo, pertanto, di fronte a una grande sfida che interessa la sfera culturale, spirituale ed educativa (*Ibid.*).

---

## L'EMERGENZA DI UNA CONVERSIONE ECOLOGICA

*“Fino a quando non stabiliremo un profondo senso di affinità tra la nostra specie e gli altri mortali che condividono con noi la luce e l'ombra della vita su questo pianeta agonizzante, non ci sarà speranza per altre specie, non ci sarà speranza per l'ambiente, e non ci sarà speranza per noi stessi”*

Jon Wynne – Tyson

### **1. Una nuova consapevolezza**

La scoperta dello stato di fragilità della natura, l'aver preso coscienza dell'irreversibilità dei danni a essa inferti e di quelli che le si possono cagionare, come pure il peso della responsabilità dell'uomo di salvaguardare la vita sulla terra hanno portato al sorgere di una riflessione ecologica che va a riconsiderare dalle radici il rapporto uomo-ambiente.

Nella rosa degli eventi che caratterizzano la nostra epoca, la nascita della coscienza ecologica è il fenomeno che più di qualsiasi altro pone le maggiori sfide al sistema di tutta una serie di valori, da quelli etici a quelli giuridici e politici della società cui apparteniamo. Per meglio comprendere cosa si voglia indicare con l'espressione “coscienza ecologica” è opportuno rifarsi a un'asserzione, che nel caso di specie appare alquanto esplicita, pronunciata dall'americano John Muir, un pioniere dell'ambientalismo, che si esprimeva in questi termini: <<Prendi una cosa qualsiasi e scoprirai che è legata a tutto il resto dell'universo>>. Ci si richiama, dunque, a quella condizione di consapevolezza circa l'unità strutturale e funzionale insita nel mondo vivente. L'essere umano si percepisce come parte integrante di un tutto al quale è indissolubilmente legato, per meglio dire tutti gli enti sono coinvolti negli articolati nonché delicati equilibri della biosfera basilari alla sua presenza su questo pianeta. Ne consegue, pertanto, una concezione del mondo come di

una dimora comune e solidale<sup>1</sup>.

Al conseguimento di suddetta visione ha concorso un processo, che ha interessato sia l'ambito scientifico che quello filosofico, proteso a intendere il futuro dell'umanità come imprescindibile dal futuro delle realtà naturali. E dunque, nonostante un ingombrante passato alle spalle che ci ha visto edificare il nostro mondo in lotta con la natura, ridotta a mero agglomerato di risorse da sfruttare fino a esaurimento, ci rendiamo sempre più conto del fatto che <<la creatura che la spunta contro il suo ambiente>> per riprendere l'affermazione del filosofo-ecologo Gregory Bateson <<distrukge se stessa>><sup>2</sup>.

Questa sorta di "rivoluzione copernicana" che attraversa l'ambito ecologico, implica una profonda critica all'antropocentrismo cosiddetto forte. In tale modello è possibile annoverare tutte quelle forme di pensiero che muovono dal pieno convincimento che il genere umano può utilizzare liberamente quanto vi è in natura. Ogni comportamento da parte dell'uomo acquisisce lineamenti di legittimità nei riguardi della natura, giacché questa offre risorse illimitate di cui egli può disporre come meglio ritiene. Inoltre, questa concezione ripone e favorisce una enorme fiducia nelle capacità umane, nelle tecnologie e nelle politiche economiche. Diversamente, l'antropocentrismo debole, nato in seguito alla corposa mole di dati scientifici che dimostra quanto la nostra esistenza sia assolutamente connessa ai comportamenti che andremo ad assumere nei confronti di ciò che ci circonda, si fonda sulle idee di conservazione e di sostenibilità<sup>3</sup>.

Ritornando al modello antropocentrico forte, in tale contesto la "questione ambientale" viene a presentarsi anche come un problema di carattere etico. Se da un lato i codici morali che permeano le nostre vite non prevedono doveri né verso la natura né verso gli enti non umani e la nostra educazione rinvia a una visione intrisa di quel senso di indifferenza o neutralità riguardo al nostro rapporto con essi a livello morale, dall'altro ci si domanda molto più di frequente se occorra relegare la morale soltanto alle relazioni interumane o estenderla anche al resto del creato. Entro tale cornice, vengono così a delinearsi vari interrogativi, come ad esempio: ammesso che ci siano dei principi morali da tener presente nel modo in cui ci si rapporta alla dimensione non umana, qual è il valore morale di chi ne fa parte? E ancora, essi possiedono un valore meramente strumentale, cioè in funzione

---

<sup>1</sup> L. BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci editore, Roma 2011, p. 120.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> P. PAGANO, *Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo: una panoramica di filosofia ambientale*, in "Energia, ambiente e innovazione" n. 2, 2004, pp. 76-77, in [http://www.enea.it/produzione\\_scientifica/pdf\\_EAI/2004/Antropocentrismo.pdf](http://www.enea.it/produzione_scientifica/pdf_EAI/2004/Antropocentrismo.pdf) [consultato il 04/03/13].

delle necessità umane, o hanno un valore intrinseco che va tutelato a prescindere dai vantaggi che l'uomo ne può trarre? Interrogativi questi che richiedono tassativamente un riesame <<dei giudizi e dei criteri tradizionali circa il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, e investono lo stesso ambito di applicazione delle principali categorie etiche, quali "prossimo", "giustizia", "responsabilità">><sup>4</sup>.

Ebbene, la questione inerente all'ambiente ci chiama a dilatare i confini del discorso morale al di fuori dell'uomo. Ed è proprio questo principio a costituire il fulcro intorno al quale si sofferma l'attenzione dell'etica ambientale, ossia quel ramo della filosofia morale che attende ai valori, alle regole, e anche ai presupposti afferenti gli atteggiamenti tra l'uomo e la terra, e che è ritenuta da alcuni come lo "sbocco di un'evoluzione naturale dell'etica", la quale dopo aver attraversato la fase incentrata sul rapporto uomo-uomo e uomo-società, sarebbe giunta a quella sul rapporto uomo-natura<sup>5</sup>. Essa intende proporre e promuovere una riflessione che tenga in debita considerazione la dimensione globale dell'operato antropico sull'ambiente, dal momento che gli strascichi rivenienti da determinate attività non hanno una portata circoscritta ma attraversano l'intero panorama planetario e dunque investono il futuro di qualunque essere vivente: <<Il chiuso laboratorio della terra>> ricorda Gadamer <<è in definitiva il destino di tutti noi>><sup>6</sup>.

## **2. "Pensare come una montagna": l'etica della terra di Aldo Leopold**

All'ultimo stadio di un percorso di sviluppo avvenuto all'interno dell'etica classica si collocherebbe l'etica ambientale, la quale – è la linea di pensiero dell'ecologista Leopold – arriva man mano a prendere in esame, come già indicato, la relazione che intercorre tra l'umano e il non umano, una visione che lo studioso americano illustra avvalendosi della figura geometrica di un cerchio che si ingrandisce gradualmente, per cui <<al primo stadio sta l'etica dei rapporti tra gli uomini, dove prevalgono norme ispirate a criteri di cooperazione e di reciproco rispetto; nel secondo l'etica si allarga dai rapporti

---

<sup>4</sup> L. BATTAGLIA, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>5</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, p. 11.

<sup>6</sup> H. G. GADAMER, cit. in L. BATTAGLIA, *Un'etica per il mondo vivente*, cit. p. 125.

interpersonali a quelli tra persone e istituzioni>> e alla fine, nel terzo stadio, si allarga <<fino a comprendere i rapporti tra gli uomini e tutti i rimanenti elementi della natura>><sup>7</sup>.

Aldo Leopold era un funzionario forestale incaricato di applicare sul campo il precetto di conservazione, pertanto per svariati anni il suo dovere fu quello di uccidere i predatori dell'Arizona e del New Mexico come lupi, orsi grigi, coyote, puma, allo scopo di salvaguardare gli erbivori, prede ambite dai cacciatori. Il principio di conservazione, in pratica, si traduceva in meno specie carnivore sul territorio e più specie erbivore da sopprimere per puro diletto<sup>8</sup>. Ma un giorno ebbe modo di vivere un'esperienza che lo colpì profondamente, quando sparò a una lupa. Egli nel vederla spirare ebbe come la sensazione di leggere nello sguardo dell'animale abbattuto una condanna per ciò che aveva fatto e stava ancora facendo sostenendo lo sterminio dei predatori ritenuti "dannosi"<sup>9</sup>. Decise da quel momento di riconsiderare totalmente le sue posizioni e incominciò a "pensare come una montagna"; volle avere, cioè, una visione più ampia, che superasse la concezione antropocentrica<sup>10</sup>. Su questa esperienza di forte impatto emotivo, che gli aveva lasciato un segno indelebile, scrisse *Thinking like a mountain* (Pensare come una montagna), un saggio che racchiude pensieri che furono il punto di svolta di molte sue cognizioni, e che in seguito lo condussero alla formulazione del concetto dell'Etica della Terra (*Land Ethic*), dove in natura tutto è utile e correlato<sup>11</sup>.

Con l'etica della terra che vuole ampliare <<i> i confini della comunità fino ad includere terreni, acque, piante, animali e, complessivamente, la terra >><sup>12</sup>, il ruolo dell'*homo sapiens* viene a subire un mutamento – non è più la creatura privilegiata al vertice della creazione – si trasforma cioè da soggetto conquistatore della comunità terra a membro e cittadino effettivo della comunità; e questo è sinonimo di rispetto non solo per gli altri componenti della comunità, ma anche per la comunità in quanto tale<sup>13</sup>. Secondo Leopold, col passar del tempo l'essere umano aveva abbandonato quel senso di appartenenza alla comunità biotica, di cui ne è parte integrante, e adottato invece quello di separazione, portandosi così a

---

<sup>7</sup> S. PINNA, *La protezione dell'ambiente. Il contributo della filosofia, dell'economia e della geografia*, FrancoAngeli, Milano 2005, p. 110.

<sup>8</sup> P. PAGANO, *art. cit.*, p. 81.

<sup>9</sup> M. SPINETTI, *op. cit.*, p. 216.

<sup>10</sup> P. PAGANO, *art. cit.*, p. 81.

<sup>11</sup> M. SPINETTI, *op. cit.*, p. 216.

<sup>12</sup> A. LEOPOLD, *cit.* in P. SINGER, *I valori ambientali*, in L. MARCHETTI, P. ZELLER (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Laterza, Bari 1992, p. 66.

<sup>13</sup> C. PETRINI, *Bioetica, ambiente, rischio. Evidenze, problematicità, documenti istituzionali nel mondo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003, pp. 57-58.

calcare il terreno dei comportamenti dominatori nei confronti del mondo naturale, con ciò che ne è conseguito. Ma saranno proprio gli ingenti danni arrecati all'ambiente a mettere in risalto l'importanza di tener unito quell'intimo legame che intercorre tra l'uomo e la natura. E dunque, sulla base di queste premesse, lo studioso americano reputava leciti soltanto quegli atteggiamenti capaci di non interferire con l'equilibrio esistente tra tutti i diversi enti che costituiscono il globo terrestre: <<Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende altrimenti>><sup>14</sup>.

La teoria di Leopold seppur riconducibile all'ideologia che contraddistingue tutti quei gruppi culturali, come quello dei nativi d'America ad esempio, che individuano relazioni olistiche tra i vari elementi naturali come aria, acqua, terra e ciascun essere vivente<sup>15</sup>; è rilevante evidenziare che essa non è messaggera di una posizione di tipo primitivistico tesa a un ritorno alla sacralizzazione della natura, quanto piuttosto del bisogno di valutare sul piano morale le azioni dell'uomo secondo una linea ecocentrica<sup>16</sup>.

L'attecchimento del seme dell'etica della terra, a parere del pensatore statunitense, avrebbe trovato però non pochi intralci in un contesto dove sia il sistema educativo sia il sistema economico si muovevano secondo una differente percezione della terra, <<il più serio ostacolo che impedisce l'evoluzione di un'etica della terra>> sosteneva <<è il fatto che il nostro sistema educativo e anche quello economico si tiene lontano, piuttosto che avvicinarsi, da un'intensa consapevolezza della terra>>. Il suo sviluppo richiede una nuova sensibilità, una sensibilità che prende corpo all'interno di un processo che abbraccia non solo la sfera intellettuale ma anche quella emotiva. Il cambiamento auspicabile è allora un cambiamento di cuore. Per il protoecologista, infatti, è <<inconcepibile che una relazione etica con la terra possa esistere senza amore, rispetto e ammirazione per la terra>> e senza <<un'elevata considerazione per il suo valore>> in senso ontologico e non economico. L'educazione ecologica è dunque per Leopold una questione connessa al cuore, oltretutto alla mente<sup>17</sup>. Leopold auspicava, inoltre, che l'educazione concorresse allo sviluppo di

---

<sup>14</sup> A. LEOPOLD, cit. in E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. Aspetti medico-sociali*, Volume II, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 613. <<A thing is right when tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise>>. *Ibidem*.

<sup>15</sup> L. LUISON (a cura di), *La mediazione come strumento di intervento sociale. Problemi e prospettive internazionali*, FrancoAngeli, Milano 2009, p. 30.

<sup>16</sup> S. PINNA, *op. cit.*, p. 110.

<sup>17</sup> A. CAPELLI, F. LORENZONI (a cura di), *La nave di Penelope. Educazione, teatro, natura ed ecologia sociale*, Giunti, Firenze 2006, pp. 176-177. <<La presenza di certe posture affettive all'interno di un contesto

un’“estetica della terra” fondata sul concetto di “presenza della diversità”, che vuol dire imparare ad apprezzare il valore inerente alla diversità biologica<sup>18</sup>.

### **3. *Ecologia: profonda e superficiale***

La dimensione etica del rapporto uomo-natura elaborata da Aldo Leopold venne ripresa nei primi anni Settanta con la nascita di una significativa attenzione verso l’ecologia. Il filosofo norvegese Arne Naess scrisse in quel periodo un articolo assolutamente incisivo, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, in cui distinse il pensiero ecologico in “superficiale” e “profondo”. Mentre il primo, espressione di un sistema morale tradizionale, propone di preservare la natura ai soli fini utilitaristici, il secondo è inteso invece a salvaguardare l’integrità delle realtà naturali perché esse possiedono un valore in sé, un valore che trascende gli eventuali benefici per l’uomo<sup>19</sup>; respingendo in tal modo quell’ottica antropocentrica per la quale valgono solo gli interessi del genere umano.

Questo articolo pubblicato su *Inquiry* n. 16 del 1973 che si rifà a una conferenza tenuta dallo stesso Naess nel 1972, è considerato come l’atto di origine dell’ecologia profonda. Tuttavia, è bene sottolineare che, quanto a filosofia di base e di condotta, segni di questa forma di pensiero sono rintracciabili in epoche storiche antecedenti alla formulazione delle idee propugnate da Naess con quel documento. Essa, difatti, era già nota agli sciamani Hopi o Lakota, ad altre culture native o a talune filosofie di origine asiatica, ma Naess è stato il primo ad averla definita in termini scientifico-filosofici occidentali<sup>20</sup>.

L’ecologia profonda (*deep ecology*), come si evince dalle premesse, non aderisce alla concezione filosofica dominante in Occidente che focalizza tutto sull’uomo, privando del valore “interno” qualsiasi altra forma di vita; e rigetta, ovviamente, quel principio assiomatico proclamato dal sofista greco Protagora che designa <<l’uomo come misura di tutte le cose: di quelle che sono per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non

---

culturale può essere più importante della disponibilità di codici morali sistematicamente formulati>>. L. MORTARI, *Ecologicamente pensando. Cultura ambientale e processi formativi*, Edizioni Unicopli, Milano 2014, p. 31.

<sup>18</sup> C. BIRBES, *Riflessione pedagogica e sostenibilità*, EDUCatt, Milano 2006, p. 71.

<sup>19</sup> P. SINGER, *I valori ambientali*, in L. MARCHETTI, P. ZELLER (a cura di), *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>20</sup> G. DALLA CASA, *Arne Naess, il filosofo dell’ecologia profonda*, in [http://www.terranauta.it/a967/cultura\\_eco-logica/arne\\_naess\\_il\\_filosofo\\_dell\\_ecologia\\_profonda.html](http://www.terranauta.it/a967/cultura_eco-logica/arne_naess_il_filosofo_dell_ecologia_profonda.html) [consultato il 29/04/13].



sono>><sup>21</sup>. L'essenza dell'ecologia profonda, come sostenuto da Naess, starebbe proprio nel porsi domande che metterebbero in discussione le convinzioni della nostra concezione del mondo, la quale assegna all'uomo il ruolo di protagonista della Terra, padrone di tutte le creature<sup>22</sup>.

Al criticato antropocentrismo viene dunque contrapposto il biocentrismo, vale a dire quella visione del mondo che individua nel *bios*, ossia la "vita" in quanto tale, il fulcro di tutto. Il pensiero biocentrico attribuisce alla vita di ogni entità la medesima importanza, il che significa che la vita dell'uomo ha lo stesso valore di qualsiasi altra vita: <<Il diritto di tutte le forme di vita a vivere>> dichiarava il teorico dell'ecologia profonda <<è un diritto universale che non può essere quantificato. Alcune specie non hanno maggiori diritti alla vita di altre>><sup>23</sup>.

Per la *deep ecology* tutte le forme viventi hanno anche lo stesso diritto di relazionarsi in modo totalizzante. Naess si schierava per un egualitarismo biosferico, un concetto che dimostrò avvalendosi spesso dell'immagine di una rete. L'ambiente, secondo lo studioso, è appunto una rete che congiunge una pluralità di nodi, cioè di organismi viventi. Questo indica che tutti gli organismi sono collegati tra loro come lo sono i nodi di una rete, per cui la qualità di vita di un ente è direttamente proporzionale alla relazione che stabilisce con gli altri enti. Nella "rete biosferica" non esiste, perciò, una forma di vita privilegiata: l'essere umano è soltanto uno dei nodi e, di conseguenza, la sua vita dipende necessariamente da quella delle altre esistenze<sup>24</sup>.

Nell'anno 1984, Arne Naess e il filosofo americano George Sessions propongono una piattaforma quale base di riferimento concettuale e fattuale per il movimento dell'ecologia profonda. Si tratta di una raccolta di otto principi che, chiaramente, concorrono a delineare una differente fisionomia del rapporto uomo-natura, così come si può appurare dal loro contenuto che, per completezza di quadro, si è provveduto a riportare qui di seguito:

Principi della Piattaforma del Movimento dell'Ecologia Profonda<sup>25</sup>:

---

<sup>21</sup> V. LANTERNARI, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Edizioni Dedalo, Bari 2003, p. 340.

<sup>22</sup> M. SPINETTI, *op. cit.*, p. 219.

<sup>23</sup> A. NAESS, cit. in F. RUSSO (a cura di), *Natura, Cultura, Libertà*, Armando Editore, Roma 2010, p. 30.

<sup>24</sup> A. DA RE, *op. cit.*, p. 169.

<sup>25</sup> Platform Principles of the Deep Ecology Movement. Arne Naess and George Sessions. Basic Principles: 1) The well-being and flourishing of human and nonhuman Life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent value). These values are independent of the usefulness of the

1. Il ben-essere e il fiorire della Vita umana e non-umana sulla Terra hanno valore in sé (sinonimi: valore intrinseco, valore inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità del mondo non-umano per scopi umani.
2. La ricchezza e la diversità delle forme di vita contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono anche valori in sé.
3. Gli esseri umani non hanno alcun diritto di ridurre questa ricchezza e diversità tranne che per soddisfare i loro bisogni vitali.
4. Il fiorire della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana. Il fiorire della vita non-umana richiede tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza umana con il mondo non-umano è eccessiva, e la situazione sta peggiorando rapidamente.
6. Le politiche pertanto devono essere cambiate. Queste politiche riguardano le strutture economiche, tecnologiche e ideologiche di base. La situazione risultante sarà profondamente diversa dall'attuale.
7. Il cambiamento ideologico è principalmente quello di apprezzare la *qualità della vita* (vivere in condizioni di valore inerente) piuttosto che aderire a un tenore di vita sempre più alto. Ci sarà una consapevolezza profonda della differenza tra ciò che è grande quantitativamente e ciò che lo è qualitativamente.
8. Coloro che sottoscrivono i punti precedenti hanno l'obbligo di cercare, direttamente o indirettamente, di realizzare i necessari cambiamenti.

In sostanza, la *deep ecology* trova il suo concretizzarsi in un Movimento fondato sul forte convincimento che l'essere umano debba recuperare quella sua – giusta – posizione all'interno della natura, che il riduzionismo e il meccanicismo gli ha fatto dimenticare.

---

nonhuman world for human purposes. 2) Richness and diversity of life forms contribute to the realization of these values and are also values in themselves. 3) Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs. 4) The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of nonhuman life requires such a decrease. 5) Present human interference with the nonhuman world is excessive, and the situation is rapidly worsening. 6) Policies must therefore be changed. These policies affect basic economic, technological, and ideological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present. 7) The ideological change is mainly that of appreciating *life quality* (dwelling in situations of inherent value) rather than adhering to an increasingly hither standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great. 8) Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to try to implement the necessary changes. A. DRENGSON, Y. INOUE, *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, Berkeley 1995, pp. 49-50.

Essa prospetta di cambiare l'intera società mediante l'acquisizione di una coscienza ecologica incentrata sulla <<ricerca di una consapevolezza più oggettiva, di uno stato attivo dell'essere, raggiunto con riflessioni e discussioni articolate e un nuovo stile di vita>><sup>26</sup>.

All'ecologia profonda vengono mosse diverse obiezioni, alcune delle quali sono riportate qui di seguito con le relative repliche<sup>27</sup>, che si impennano essenzialmente su abitudini consolidate che si perdono nella notte dei tempi e che portano a rifiutare qualsiasi cambiamento.

– L'ecologia profonda sarebbe “fuori della realtà”

Il modo di intendere la realtà è influenzato, come è noto, dal tipo di cultura che segna i luoghi in cui viviamo. Nel caso che ci riguarda, la nostra percezione della realtà rinvia a una visione di matrice antropocentrica che ha fondamenti radicalmente diversi da quelli dell'ecologia profonda, i quali, pertanto, restano estranei alla nostra cultura. Ed è per questo che l'ecologia profonda viene ritenuta fuori dalla realtà.

– L'ecologia profonda sarebbe misantropa

L'impostazione antropocentrica, che conferisce valore alle cose soltanto in funzione umana, domina la nostra cultura da sempre, per cui le nostre cementate convinzioni non ci permettono di concepire il mondo in modo diverso. Il principio di assegnare un valore in sé a ogni forma di vita non toglie, infatti, alcun valore alla nostra specie. Non svilire qualsiasi essere vivente non significa, di fatto, essere contrari al bene della nostra specie. L'accusa di misantropia nasce, dunque, solo dall'incapacità di vedere oltre la posizione prevalente.

– L'ecologia profonda non comporterebbe azioni concrete

Come tutte le svolte culturali anche questa tendenza necessita di tempi piuttosto lunghi per la sua realizzazione. Ecco perché sembra utopistica. Con molta probabilità anche la rivoluzione copernicana e la concezione evoluzionista apparvero dapprima poco concrete ai fini pratici, eppure produssero profonde modificazioni nei modi di pensare e di operare che, nei secoli a venire, portarono a scoperte-invenzioni affatto concrete. Per

---

<sup>26</sup> P. PAGANO, *art. cit.*, pp. 83-84.

<sup>27</sup> G. DALLA CASA, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, pp. 13-50.

citare un altro esempio, Cartesio stesso non poteva di sicuro prevedere quali conseguenze pratiche avrebbe avuto in futuro il propagarsi del suo pensiero.

Riepilogando, secondo questa corrente di pensiero l'insieme delle conoscenze approntate dall'ecologia richiederebbero un profondo cambiamento circa i valori consolidati e dovrebbero altresì originare una percezione di co-appartenenza e di affinità con tutti gli altri esseri viventi. Per l'iniziatore della *deep ecology* «il nostro io ecologico non è limitato dai confini della nostra pelle», il che vuol dire annullare quella frattura di base venuta a prodursi tra l'uomo e l'ambiente, che contrassegna la nostra visione della realtà: «una compiuta maturità umana dovrebbe condurre a un livello elevato di identificazione positiva con le forme viventi e, quindi, comportare un bisogno profondo di proteggerle e di godere della loro presenza»<sup>28</sup>.

Gli esponenti dell'ecologia di superficie (*shallow ecology*), invece, non ritengono necessario invalidare i valori morali di riferimento, quanto piuttosto di riconsiderare le credenze tradizionali sulla scorta delle problematiche di natura ecologica<sup>29</sup>. Questa tendenza non modifica quindi il sottofondo di pensiero della cultura occidentale, che vede tra l'essere umano e l'ambiente una chiara separazione. Di conseguenza la «la Terra va tenuta pulita e piacevole perché è “l'unica che abbiamo”, è “la nostra casa”, è un Pianeta fatto per noi. È necessario “difendere l'ambiente” perché l'umanità possa viverci meglio: le modifiche devono essere fatte “a misura d'uomo”»<sup>30</sup>. A parere del filosofo australiano John Passmore, ciò che va rigettato è la cultura del dispotismo in cui l'essere umano non ha alcun limite morale nel modo in cui si rapporta con le realtà naturali. Egli promuove una concezione che vede l'uomo ricoprire il ruolo di amministratore benevolo e responsabile della creazione<sup>31</sup>.

Sulla questione che qui ci interessa, ovvero la relazione che intercorre tra la dimensione umana e quella naturale, un ulteriore rilevante contributo ci viene offerto dalla prospettiva neo-umanistica, secondo la quale non occorre scegliere tra una cultura del dominio e una cultura della sottomissione. Per gli esponenti di questa corrente la via percorribile è quella

---

<sup>28</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale*, cit., pp. 25-26.

<sup>29</sup> L. BATTAGLIA, *Lineamenti di bioetica ambientale*, p. 2, in [http://www.unipr.it/arpa/dsgs/relazione\\_battaglia.html](http://www.unipr.it/arpa/dsgs/relazione_battaglia.html) [consultato il 27/03/13].

<sup>30</sup> G. DALLA CASA, *L'ecologia profonda*, cit., p. 16.

<sup>31</sup> L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale*, cit., p. 26.

di una cultura del rispetto, forte della consapevolezza che <<non si tratta tanto di dominare la natura, quanto di dominare il dominio della natura>><sup>32</sup>.

#### **4. Le ragioni della Natura**

È difficile da credere, eppure, nell'arco di un solo paio di secoli, le nostre modalità di approccio nei confronti del mondo naturale sono state capaci di pregiudicare fortemente il nostro unico habitat, frutto di un lungo lavoro naturale che va avanti da milioni di anni. Allo stato attuale, la Terra si trova ad affrontare un futuro più che mai incerto proprio a causa dell'indiscriminata attività dell'uomo che riflette quel rapporto asimmetrico, freddo e utilitaristico, nato in seno a una posizione culturale antropocentrica, peculiare delle società industriali e capitalistiche. Ed è indubbio che di fronte alla grave emergenza ambientale sofferta dal pianeta, un mutamento nella nostra percezione della natura e un'adeguata valutazione delle conseguenze delle nostre azioni, non sembrano più rappresentare una possibilità di scelta, bensì un'esigenza, e non solo per salvaguardare la nostra vita, ma quella dell'intero globo terrestre e delle generazioni a venire, <<abbiamo creduto di ridurre la Terra alla dimensione umana, di addomesticarla e in qualche modo inserirla nel nostro modello di funzionamento meccanicistico, di ridurla all'obbedienza piuttosto che saper essere noi reattivi verso la Terra. Chiaramente non ce la stiamo facendo>><sup>33</sup>.

È tempo dunque che l'uomo dismetta i panni – desueti – del padrone, del prevaricatore, del devastatore e che ricomponga quella drammatica spaccatura con il mondo naturale radicata nell'adesione al mito della separatezza, che deve molto al pensiero di Bacone, Galileo, Cartesio e Newton<sup>34</sup>. D'altronde, la cosiddetta fisica quantistica ci suggerisce che

---

<sup>32</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>33</sup> T. BERRY, cit. in C. CULLINAN, *I diritti della natura* (2011), trad. it., Piano B edizioni, Prato 2012, p. 28.

<sup>34</sup> A tal proposito si ricorda che Bacone vedeva la natura come <<forza contrapposta e ostile, che andava piegata ai voleri umani>>. G. DALLA CASA, *L'ecologia profonda*, cit., p. 73. Il dominio su di essa avrebbe migliorato – a suo dire – il destino umano. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it., Einaudi Editore, Torino 1990, p. 179. Quanto a Cartesio, egli elaborò il <<metodo di pensiero analitico, che consiste nel dividere in pezzi i fenomeni complessi per comprendere il comportamento del tutto a partire dalle proprietà delle sue parti>>. Lo studioso <<basava la sua concezione della Natura sulla separazione fondamentale di due sfere distinte e indipendenti: la sfera dello spirito e quella della materia>>. L'universo materiale, organismi viventi inclusi, era per lui <<una macchina che in linea di principio poteva essere compresa completamente analizzandola nei termini dei suoi componenti più piccoli>>. La cornice concettuale ad opera di Cartesio e Galileo, che <<bandì la qualità dalla scienza,

<<l'universo è un'unità singola, integrale, composta da una rete dinamica di relazioni>><sup>35</sup>. Egli deve allora ri-pensarsi come soggetto strettamente connesso a esso, in modo da poter ri-calibrare giudiziosamente i sistemi di governo che imperano incontrastati nelle nostre società, artefici di aver portato il pianeta a uno stato agonizzante.

Il fallimento nel quale siamo incappati è, a parere di Cormac Cullinan, ambientalista e avvocato sudafricano, la diretta conseguenza del mancato adeguamento da parte dei sistemi amministrativi alle regole che connotano il sistema Terra, da cui non ne siamo avulsi: <<gli esseri umani continueranno a violare i limiti e a sconvolgere gli equilibri ecologici fondamentali se non introdurremo dei sistemi di regolazione della condotta umana che assicurino di conformarci alle regole fondamentali della Comunità Terra>>. L'unica possibilità di soluzione concreta al grave problema che ci travaglia, tale da poterci assicurare il futuro al quale aspiriamo – che non sembra di certo corrispondere a quanto prospettato, se la nostra vigente azione distruttiva non subisce una battuta di arresto – è quella capace di modificare il criterio di base sul quale poggiano le nostre leggi. Queste sono espressione di una concezione viziata dell'universo, pertanto, come sottolinea Cullinan, le istituzioni giuridiche e politiche perpetuano, proteggono e legittimano il continuo deterioramento del pianeta<sup>36</sup>.

Il diritto è fatto a misura d'uomo. Esso ha ridotto alcuni aspetti della Terra e tutte le altre creature alla condizione di *res*, destinati a uso esclusivo del genere umano. Incombe dunque un cambiamento di paradigma, il che significa <<immaginare da zero la nostra idea di diritto a partire da una prospettiva biocentrica, centrata sulla Terra>>. Ma qualora gli esseri umani non fossero più gli unici soggetti a essere detentori di diritti, che diritti avrebbero allora gli altri componenti della Comunità Terra? <<Nell'ambito del sistema Terra>> scrive Cullinan, il cui pensiero è attraversato dalla teoria di Gaia di James Lovelock<sup>37</sup> <<prioritario è il benessere del pianeta come totalità. Nessun componente della biosfera della Terra può sopravvivere se non nel contesto dell'ecosistema della Terra>> ciò

---

restringendo quest'ultima allo studio dei fenomeni che potevano essere misurati e quantificati>>, venne completata da Newton. F. CAPRA, *La rete della vita* (1996), trad. it., BUR, Milano 2005, pp. 29-30. Ne discese così una visione del mondo fisico come di << una macchina complessa che poteva essere compresa da un'analisi riduzionista>>. C. CULLINAN, *op. cit.*, p. 63.

<sup>35</sup> C. CULLINAN, *op. cit.*, p. 64.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 9-85.

<sup>37</sup> Lovelock vede la terra come un unico organismo vivente in grado di autoregolarsi. <<La teoria di Gaia>> sostiene lo studioso <<ci impone di assumere una prospettiva planetaria. Quel che conta è la salute del pianeta, non delle singole specie di organismi>>. J. LOVELOCK, *Le nuove età di Gaia* (1988), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 12.

vuol dire che <<il benessere di ogni membro della Comunità Terra discende dal benessere della Terra nel suo insieme, e non può avere precedenza su di esso>>. A ragione, occorre <<dare precedenza alla sopravvivenza, alla salute e alla prosperità dell'intera Comunità al di sopra degli interessi di qualsiasi società individuale o umana>>. L'osservazione delle leggi e dei principi fondamentali che caratterizzano l'universo diventa quindi fondamentale per una Giurisprudenza della Terra, sulla quale si dovrebbe far leva per riorganizzare i sistemi amministrativi<sup>38</sup>.

Nel 2010 Cormac Cullinan ha presentato la *Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra* all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per farla integrare alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo.

## **5. Convivere e condividere**

Sotto la superficie patinata delle nostre società super-tecnologiche il pianeta e la nostra stessa umanità continuano a sgretolarsi giorno dopo giorno. Allo stato attuale ci troviamo di fronte a una crisi globale che minaccia di inasprirsi nel giro di qualche decennio, eppure lasciamo che tutto questo accada. Sarà forse perché non siamo in grado di vedere in termini concreti quello che potrà realmente avvenire se proseguiamo su questa strada?

Negli ultimi trent'anni siamo arrivati a perdere quasi il 30% di ciò che vive sulla terra, ma per l'altro 70% che resta non stiamo facendo granché. Graviamo troppo sul pianeta. In cinquant'anni abbiamo provocato un degrado addirittura superiore a quello causato dalle origini fino a oggi. Probabilmente sfugge al senso comune che il nostro stile di vita sta uccidendo il mondo al quale apparteniamo, poiché qualunque cosa facciamo ha delle inevitabili conseguenze anche dall'altra parte del pianeta. Ognuno di noi è responsabile delle condizioni critiche in cui esso versa. E dunque, ognuno di noi dovrebbe prendere coscienza della propria impronta sulla terra, così da adottare le misure più idonee per ridurre le conseguenze: noi, infatti, ci nutriamo, ci vestiamo, ci muoviamo, scaldiamo le nostre case, e ciò comporta un carico ecologico sul pianeta che dobbiamo necessariamente alleggerire, a partire dai piccoli gesti quotidiani.

---

<sup>38</sup> C. CULLINAN, *op. cit.*, pp. 40-133.

È arrivato il momento di reagire a questo stato di inerzia che ci tiene bloccati sperando in un prodigioso “miracolo”. Occorre pertanto cambiare la nostra mentalità. Dobbiamo invertire la rotta e stipulare con la terra un nuovo contratto, un contratto diverso, perché come suoi cittadini abbiamo il dovere di salvaguardare i processi ecologici essenziali che la attraversano e che ci coinvolgono. Il tempo ci ha dimostrato che recidendo consapevolmente o inconsapevolmente il cordone ombelicale con la terra abbiamo fallito nel modo di abitarla, infatti siamo stati solo capaci di sfruttarla, di prosciugarla, di distruggerla.

La dimensione materialistica a cui siamo indissolubilmente legati ci ha distolti dall'essenza autentica del vivere quotidiano: le realtà naturali e il significato di noi stessi al loro interno. L'uomo non può divorziare dalla natura perché egli stesso è natura e deve imparare a convivere con le diversità di vita che lo circondano. L'abbiamo considerata come un ente a se stante, non legata a noi ed è proprio qui che si annida l'impasse. Bisogna allora recuperare obbligatoriamente quel senso di appartenenza e di comunione con essa, vivere in armonia. Per la continuazione della vita, che le azioni antropiche stanno mettendo a dura prova, possiamo farcela solo collaborando con la natura.

Secondo lo studioso Fritjof Capra, nei prossimi decenni la nostra sopravvivenza dipenderà da una nuova alfabetizzazione ecologica, un'alfabetizzazione che faccia capo alla capacità di comprendere le interrelazioni e i processi della vita e che abbia cura dell'ecosistema di cui facciamo parte, in modo da preservarne la stabilità e l'integrità. L'eco alfabetizzazione è la sfida educativa del futuro e dovrebbe interessare non solo l'educazione scolastica ma anche l'educazione permanente degli adulti, dei lavoratori, come pure delle imprese<sup>39</sup>.

L'educazione in ambito ambientale, quale strumento indispensabile dal quale muovere per far capire l'importanza di alcune scelte, non deve e non può essere pensata e praticata solo come un'educazione ai comportamenti, come un'educazione cioè di natura prescrittiva orientata a far acquisire certe buone abitudini, ad esempio la raccolta differenziata, il riciclo. Non basta curare i sintomi, poiché si corre il rischio di andare incontro a una deriva: una cultura ecologica di tipo superficiale.

L'azione educativa, invece, assumerebbe pieno significato qualora fosse accompagnata da un'altrettanta azione educativa mirata a favorire una riduzione dei consumi. Occorre far

---

<sup>39</sup> Cfr. L. MARCHETTI, *Alfabeti ecologici*, Progedit, Bari 2012, pp. 3-4.



posto a una prospettiva più ampia e profonda che anteponga alle facili soluzioni un pensiero che sia problematico, un'educazione che favorisca lo sviluppo di coscienze, conoscenze e atteggiamenti che permettano di ri-pensare e progettare una nuova relazione con la natura quale spinta propulsiva per abitare con saggezza la terra.

---

## LA QUESTIONE DEGLI ANIMALI NON-UMANI

*“L’uomo, nella sua arroganza, si considera una grande opera, degna dell’intervento della divinità. Più umile e, io credo, più verosimile, ritenerlo creato dagli animali”*

Charles Darwin

### 1. Ai prodromi della “logica” del dominio

Alla radice della sopraffazione esercitata dal genere umano sugli animali, si ravvisa il comando divino secondo il quale Dio avrebbe rimesso nelle mani dell’uomo – pinnacolo del creato – il dominio sui pesci, sugli uccelli e su ogni essere che “striscia sulla terra”<sup>1</sup>, tanto più che dopo il diluvio universale, con cui il Signore volle punire gli uomini per la loro malvagità (Genesi 6,5)<sup>2</sup>, l’incarico di dominio viene riaffermato con toni assolutamente più forti: l’uomo incuterà “timore” e “terrore” a tutti i non-umani (Genesi 9,1-2)<sup>3</sup>. Ha inizio così quel divario <<tra coloro che erano stati riuniti nella stessa arca, quel destino misterioso che sottopone gli animali innocenti alla malvagità dell’uomo peccatore, e li rende partecipi della sua infelicità senza che, nel racconto biblico, si narri una caduta

---

<sup>1</sup> E Dio disse: <<Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra>>. Dio creò l’uomo a sua immagine; *a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò*. Dio li benedisse e disse loro: <<Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra>>. GENESI, 1,26-28, in F. VATTIONI (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991, pp. 36-37.

<sup>2</sup> <<Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male>>. Ivi, p. 46. Il Signore disse: <<Sterminerò dalla terra l’uomo che ho creato: con l’uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti>>. (6,6-7) *Ibidem*.

<sup>3</sup> Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: <<Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. *Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere>>. Ivi, p. 50. Il corsivo è mio.*

degli animali>><sup>4</sup>. Naturalmente, come scriveva Milan Kundera, <<la Genesi è stata redatta da un uomo, non da un cavallo. Non esiste alcuna certezza che Dio abbia affidato davvero all'uomo il dominio sulle altre creature. È invece più probabile che l'uomo si sia inventato Dio per santificare il dominio che egli ha usurpato sulla mucca o sul cavallo>><sup>5</sup>; parole che porrebbero sotto accusa le Sacre Scritture e il cristianesimo di essere la fonte di una morale che ne giustifica l'asservimento.

I pensatori più influenti del primo Cristianesimo non avevano dubbio alcuno su come andasse interpretato il dominio concesso alla specie umana. Paolo, ad esempio, durante una discussione sul precetto del Vecchio Testamento che imponeva di far riposare il bue al sabato, chiese: <<Dio si prende cura del bue?>>. La domanda era meramente retorica, infatti <<egli l'aveva posta in virtù del fatto che la risposta dovesse essere negativa e che ne conseguisse un'interpretazione del precetto a vantaggio dell'uomo>><sup>6</sup>. Agostino, altro esempio, che era in accordo con questa linea di pensiero, richiamandosi agli episodi neotestamentari in cui Gesù spinse un branco di porci ad annegarsi e fece seccare un albero di fico, scrisse: <<Lo stesso Cristo mostra che è il colmo della superstizione astenersi dall'uccidere gli animali e dal distruggere le piante, poiché, stabilendo che non esiste alcun diritto in comune fra noi e le bestie e gli alberi, Egli mandò i diavoli in un branco di maiali e seccò con una maledizione l'albero che non portava frutti... Sicuramente i maiali non avevano peccato, né aveva peccato l'albero>><sup>7</sup>.

Quando il Cristianesimo venne a prevalere nell'impero Romano, fece propri quei principi peculiari della civiltà greca che riguardavano il modo di rapportarsi al mondo naturale. L'introduzione della posizione greca nella filosofia cristiana avvenne ad opera del filosofo e teologo medievale Tommaso d'Aquino, che intese, per l'appunto, fondere la teologia cristiana con la concezione aristotelica. Aristotele affermava che la natura, sostanzialmente, è una gerarchia dove gli esseri con minori capacità razionali esistono in funzione di quelli con maggiori capacità razionali: <<le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti almeno la maggior parte, perché se ne nutra e ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque

---

<sup>4</sup> P. DE BENEDETTI, *E l'asina disse...*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1999, p. 38.

<sup>5</sup> M. KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere* (1984), trad. it., Adelphi Edizioni, Milano 1988, p. 290.

<sup>6</sup> P. SINGER, *I valori ambientali*, in L. MARCHETTI, P. ZELLER (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Laterza, Bari 1992, p. 52.

<sup>7</sup> P. SINGER, *Liberazione animale* (1975), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991, p. 201.

la natura non fa nulla invano o senza una ragione, resta indiscutibilmente vero che abbia creato tutti gli animali a beneficio dell'uomo>><sup>8</sup>.

L'Aquinate concordava a fondo con questa tesi che riteneva pienamente corrispondente al comando divino della Genesi, così come affermato nella sua opera maggiore dal titolo *Summa Theologiae*. Pertanto, seguendo questa idea, Tommaso d'Aquino nella sua classificazione dei peccati non ammetteva i peccati contro gli animali e il mondo naturale, ma solo quelli contro Dio, contro se stessi e contro il prossimo<sup>9</sup>:

Nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere per lo scopo per cui è stato creato. Ora, nella gerarchia degli esseri quelli meno perfetti sono fatti per quelli più perfetti... Così gli esseri che sono solo viventi, ossia le piante, sono fatti ordinariamente per gli animali, e gli animali son fatti per l'uomo. Perciò se l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, non c'è niente di illecito, come il Filosofo stesso dimostra.

E il più necessario dei servizi è appunto quello di dare le piante in cibo agli animali, e gli animali all'uomo: il che è impossibile senza distruggere la vita. Dunque è lecito sopprimere le piante per uso degli animali e gli animali per uso dell'uomo in forza dell'ordine stesso stabilito da Dio<sup>10</sup>.

A ragion veduta, il comandamento del “non uccidere” non vincola certamente l'essere umano anche nei confronti degli animali e dei vegetali. Egli, difatti, quando affronterà la questione dell'omicidio andrà ad asserire che <<nell'ordine naturale le cose imperfette sono a uso delle più perfette: le piante sono quindi subordinate agli animali e questi all'uomo. Perciò, *il comandamento: Non ammazzare, riguarda l'uomo*>><sup>11</sup>.

Questo è essenzialmente il pensiero che s'impose nella cristianità. Certo non mancarono delle “voci fuori dal coro”, come san Basilio, san Giovanni Crisostomo, san Francesco d'Assisi, ma le loro posizioni individuali non riuscirono a scalfire per nulla l'orientamento tradizionale.

Una visione differente sui non-umani è emersa solo intorno al XVIII secolo, quando cioè i pensatori hanno cominciato ad assumere posizioni relativamente indipendenti dalla Chiesa, anche nell'ambito di una riflessione sulla dottrina darwiniana emergente.

---

<sup>8</sup> P. SINGER, *I valori ambientali*, in L. MARCHETTI, P. ZELLER (a cura di), *op. cit.*, p. 53.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> P. SINGER, *op. cit.*, p. 203.

<sup>11</sup> G. DAL SASSO, R. COGGI, *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, p. 239.

## 2. *Il modello animale-macchina*

Le ricadute più disastrose delle dottrine cristiane sulla condizione degli animali si ebbero intorno alla prima metà del diciassettesimo secolo, quando cioè iniziò a prendere forma una nuova visione in campo filosofico ad opera del francese René Descartes, il filosofo del “penso, dunque sono”.

Ispirato dall'esaltante scienza della meccanica, Cartesio affermava che tutto ciò che fosse composto da materia era regolato da principi meccanici, del tipo di quelli che regolano un orologio<sup>12</sup>. A tale convincimento era giunto dopo aver osservato gli automi a grandezza naturale, quale opera dell'ingegnere italiano Tommaso Francini, nei giardini reali di Saint-Germain-en-Laye, residenza, nonché luogo di nascita, di Luigi XIV. Ciascun automa, meraviglia della meccanica, era messo in moto da sistemi idraulici progettati per effettuare un'articolata sequenza di azioni. In una grotta, ad esempio, vi era la riproduzione del mitologico musico greco Orfeo che traeva suoni armoniosi dalla sua inseparabile lira e, mentre questo accadeva, gli uccelli cinguettavano e gli animali gli si muovevano intorno. L'azione dei vari personaggi aveva inizio nel momento in cui i visitatori, in cammino sul sentiero, calpestavano specifiche mattonelle; la pressione esercitata dai piedi faceva aprire delle valvole che consentivano all'acqua di fluire nelle statue mediante un sistema di condutture, determinandone così il movimento<sup>13</sup>.

Nel *Trattato sull'Uomo*, pubblicato nel 1664, lo studioso istituisce proprio un parallelo tra gli automi del giardino reale e il corpo umano, pervenendo alla conclusione che i nervi del corpo umano e l'energia motoria da essi fornita sono equiparabili rispettivamente ai tubi e all'acqua contenuti nelle statue. Egli assimila il cuore alla sorgente dell'acqua, le diverse cavità del cervello ai serbatoi, e i muscoli ai meccanismi, alle molle e alle pulegge che muovono le svariate parti degli automi<sup>14</sup>.

Sembrerebbe, quindi, che gli esseri umani debbano essere considerati a tutti gli effetti delle macchine il cui comportamento è regolato da leggi scientifiche, ma Cartesio riuscì a ben eludere questa scomoda ed eretica prospettiva presentando il concetto di anima<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> P. SINGER, *op. cit.*, p. 209.

<sup>13</sup> S. COREN, *L'intelligenza dei cani* (1994), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, pp. 65-66.

<sup>14</sup> Ivi, p. 66.

<sup>15</sup> P. SINGER, *op. cit.*, p. 209.

Per il filosofo francese la realtà si divideva in due mondi distinti e separati tra loro: la *res extensa*, che costituisce la sfera della materialità, in cui regnano leggi unicamente meccaniche, e la *res cogitans*, che rappresenta, invece, il mondo immateriale del pensiero<sup>16</sup>, o anima. Muovendo dall'idea che gli umani sono esseri coscienti, e che la coscienza non può derivare dalla materia, Cartesio fa coincidere la coscienza con l'anima immortale, la quale sopravvive alla decomposizione del corpo fisico. Egli diceva che l'anima era stata separatamente creata da Dio e che di tutti gli esseri materiali solo gli umani ne possedevano una. Pertanto la visione cartesiana, dal momento che assumeva come condizione imprescindibile l'assenza dell'anima immortale nelle bestie, così come predicava la dottrina cristiana, non poteva che non ammettere che gli animali fossero sprovvisti di coscienza<sup>17</sup>.

A parere dello studioso i non-umani erano dunque soltanto delle macchine biologiche. Egli sosteneva che le loro attività, per quanto complesse, non implicavano né la coscienza né il pensiero. In fondo, all'uomo non occorre la coscienza per governare il suo battito cardiaco: è un'attività che riguarda la parte meccanica della sua esistenza. Lo stesso vale per i processi che interessano la digestione, la respirazione e quant'altro. Finanche certe attività che paiono richiedere intelletto sono inconsapevoli, come ad esempio quando si ritrae con rapidità la mano da una superficie rovente. Essa si compie <<senza alcun comando volontario e conscio ai muscoli>>, anzi, la percezione del dolore, normalmente, viene avvertita in seguito alla rimozione della causa. Secondo il pensiero cartesiano gli animali agirebbero proprio a questo livello, per cui <<sia le funzioni fondamentali del corpo, sia l'evidente capacità di reagire all'ambiente, non hanno nulla a che vedere con la coscienza, l'intelligenza, la consapevolezza di sé o l'anima>><sup>18</sup>.

Gli animali per Cartesio, che definiva "bruti privi di pensiero", *automata*, macchine per l'appunto, sostanzialmente non erano affatto consapevoli: <<né dei colori né dei suoni, né degli odori né dei sapori, né del caldo né del freddo>>; inoltre, non avrebbero avvertito: <<né fame né sete, né paura né rabbia, né piacere né dolore>>. Essi, affermava il filosofo, <<sono come degli orologi: come gli orologi misurano il tempo con una precisione maggiore della nostra, così gli animali sanno fare certe cose meglio di noi; ma, come gli

---

<sup>16</sup> P.C. CICOGLIA (a cura di), *Psicologia generale. Storia, metodi, processi cognitivi*, Carocci, Roma 2001, p. 20.

<sup>17</sup> P. SINGER, *op. cit.*, p. 209.

<sup>18</sup> S. COREN, *op. cit.*, pp. 66-67.

orologi, non sono coscienti>><sup>19</sup>. Un grido di dolore emesso da un animale, per il filosofo, non era altro che un rumore prodotto da un ingranaggio che avrebbe cigolato, anziché qualcosa da imputare a una reale sensazione cosciente<sup>20</sup>.

A sostegno della sua teoria, che considera gli animali come semplici macchine senz'anima, Cartesio fornisce diverse "prove", alcune delle quali risultano essere delle vere e proprie argomentazioni teologiche. Ad esempio, la marchesa di Newcastle portò all'attenzione una questione che il naturalista inglese Charles Darwin avrebbe affrontato due secoli più tardi. La marchesa chiese al filosofo di valutare la possibilità che animali dotati di organi simili a quelli degli umani potessero avere pensieri simili a questi ultimi <<ma di un genere molto meno perfezionato>>. Il filosofo, invece di considerare il caso adducendo prove di fatto, si limitò a ribadire il suo principio di partenza. Infatti, in una lettera scritta alla marchesa il 23 novembre 1646 si legge: <<Non ho niente da replicare, eccetto che se [gli animali] pensassero come noi avrebbero un'anima immortale come la nostra. Ciò è improbabile perché non c'è ragione di crederlo di certi animali senza crederlo di tutti, e molti di essi, come le ostriche e le spugne, sono troppo imperfetti perché ciò sia ammissibile>>; una "spiegazione" dai toni piuttosto bizzarri<sup>21</sup>.

In sostanza lo studioso asserisce che se un'ostrica non può pensare, neanche un cane può farlo, in quanto entrambi sono animali. Premesso che l'interrogativo della marchesa riguardava gli animali con organi simili agli esseri umani, animali quindi come i cani, non le ostriche che sono fisicamente assai diverse dall'uomo; se il punto è comunque la somiglianza, si potrebbe ribaltare il discorso: <<se un essere umano può pensare, allora potrebbe farlo anche un cane visto che entrambi possiedono organi simili? Ma Cartesio preferì non prendere affatto in considerazione una tale ipotesi<sup>22</sup>.

Le altre argomentazioni di cui si serve per delineare <<la differenza che c'è fra gli uomini e le bestie>> si fondano su due test. Il primo concerne la capacità di usare un linguaggio. Tutti gli uomini, asserisce Cartesio, anche i più ebeti, riescono a comunicare mediante parole o altri segni per esprimere i propri pensieri, mentre gli animali non ne sono in grado. Ciò dimostra, dice Cartesio, <<non solo che le bestie hanno meno di ragione

---

<sup>19</sup> T. REGAN, *I diritti animali* (1983), trad. it., Garzanti Editore, Milano 1990, p. 25.

<sup>20</sup> F. COPPOLA, *Ipotesi sulla realtà*, Lalli Editore, Poggibonsi (Si) 1991, p. 143.

<sup>21</sup> S. COREN, *op. cit.*, p. 67.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

degli uomini, ma che non ne hanno affatto>><sup>23</sup>, giacché si vede che per poter parlare ne occorre pochissima. Né si deve pensare, egli afferma, come qualche antico (Lucrezio), che le bestie parlino, ma che noi non intendiamo il loro linguaggio: se questo fosse vero, poiché sono provviste di parecchi organi che corrispondono ai nostri, potrebbero farsi intendere da noi altrettanto bene quanto dai loro simili. Il secondo test si basa sull'assunto secondo il quale gli animali sebbene sappiano essere molto abili in alcune cose risultano essere totalmente incapaci di farne altre, per cui si deve concludere che non agiscono per conoscenza, ma unicamente in forza della disposizione dei loro organi<sup>24</sup>.

È doveroso qui evidenziare che se gli animali non-umani non fossero che meri automi, <<nessuno di loro sarebbe sopravvissuto di fronte alla grande variabilità delle sfide che l'evoluzione comporta>>. Neanche al giorno d'oggi, nonostante la vasta conoscenza accumulata nel campo dell'elettronica e della cibernetica, l'uomo è in grado di realizzare un robot che possa far fronte a <<tutti i pericoli e neppure che sappia camminare senza cadere su di una superficie accidentata, come impara a fare un bambino di pochi anni, o uno gnu appena nato>><sup>25</sup>.

La visione di Cartesio permetteva di trarre notevoli vantaggi sia sul piano teologico che sul piano pratico. Essa offriva un motivo per credere in una vita dopo la morte, cosa che il filosofo considerava molto rilevante poiché <<l'immaginare che l'anima delle bestie sia della stessa natura della nostra, e che, in conseguenza, noi non abbiamo nulla da temere né da sperare, dopo questa vita, più delle mosche o delle formiche>>, era un errore capace di

---

<sup>23</sup> CARTESIO, *Discorso sul metodo. Meditazioni filosofiche*, Volume I, Laterza, Roma-Bari, 1978, pp. 41-42.

<sup>24</sup> In merito a questi argomenti, Cartesio così scriveva: <<[...] se ci fossero macchine aventi organi e figura di scimmia o di altro animale privo di ragione, noi non avremmo nessun mezzo per riconoscere la differenza; mentre, se ve ne fossero che somigliassero al nostro corpo e imitassero le nostre azioni quanto meglio fosse possibile, noi avremmo pur sempre due mezzi certissimi per riconoscere che esse non sono affatto per ciò dei veri uomini. Il primo è che non potrebbero mai valersi di parole o di altri segni, componendoli come noi facciamo per esprimere agli altri i nostri pensieri: poiché si può ben immaginare una macchina che profferisca delle parole, e anzi ne profferisca alcune riguardanti azioni corporali che producano qualche alterazione nei suoi organi, come domandare qualcosa, se toccata in una parte, o gridare che le si fa male se toccata in altra parte, e simili cose; ma non già che essa disponga le parole diversamente per rispondere a tutto quello che uno può dirle, come, invece, saprebbe fare anche l'uomo più idiota. Il secondo mezzo è che, anche se facessero alcune cose ugualmente bene e anzi meglio di noi, esse inevitabilmente sbaglierebbero in alcune altre, e si scoprirebbe così che non agiscono per conoscenza, ma solo per una disposizione dei loro organi. Soltanto la ragione, infatti, è uno strumento universale, che può servire in ogni specie di circostanze, e tali organi, invece, hanno bisogno di una particolare disposizione per ogni azione particolare: sì che è come impossibile che ce ne siano tanti e così diversi in una macchina da farla agire in ogni occasione nel modo che agiamo noi con la nostra ragione>>. Ivi, pp. 40-41.

<sup>25</sup> G. CELLI, *Konrad Lorenz. L'etologo e i suoi fantasmi*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 12-13.



spingere verso una condotta che fosse immorale. Inoltre, cancellava la vecchia fastidiosa questione teologica del <<perché un Dio giusto avesse permesso la sofferenza degli animali, che né hanno ereditato il peccato di Adamo né saranno ricompensati in una vita ultraterrena>>. A livello pratico, invece, la sua concezione, in un'epoca in cui andava diffondendosi in Europa la sperimentazione eseguita su animali vivi, consentiva agli sperimentatori di mettere da parte qualsiasi senso di colpa dinanzi alle sofferenze inflitte agli animali durante gli esperimenti, che venivano effettuati quando ancora non vi erano gli anestetici. Cartesio stesso sezionò animali vivi al fine di perfezionare la sua conoscenza nel campo dell'anatomia, e tanti dei maggiori fisiologi del periodo si dichiararono cartesiani e meccanicisti<sup>26</sup>.

La tesi cartesiana venne caldamente adottata da diversi laboratori. Nicholas Fontaine, nelle sue memorie pubblicate nel 1738, descrive così la visita a uno di questi luoghi:

Somministravano percosse ai cani con perfetta indifferenza, e deridevano chi compativa queste creature come se provassero dolore. Dicevano che gli animali erano orologi; che le grida che emettevano quando venivano percossi erano soltanto il rumore di una piccola molla che era stata toccata, e che il corpo nel complesso era privo di sensibilità. Inchiodavano poveri animali a delle tavole per le quattro zampe, per vivisezionarli e osservare la circolazione del sangue, che era grande argomento di conversazione<sup>27</sup>.

La ricerca sugli animali, come rilevava lo storico della medicina Christopher Singer, è antica quanto il rapporto uomo-animale. Nel corso della storia, dagli allevatori e pescatori, agli aruspici e cavalieri, non avrebbero potuto attendere alle loro attività senza l'acquisizione di conoscenze basilari di anatomia animale, attraverso una qualche forma di sperimentazione. Ma sarà solo con l'avvento delle scienze sperimentali che andrà a configurarsi una sperimentazione vera e propria, nel senso che oggi si è soliti attribuire all'espressione<sup>28</sup>.

Il *corpus* ippocratico, come anche le opere di Aristotele e di taluni filosofi naturalisti, mostrano estese cognizioni di anatomia, raggiunte a mezzo dissezione compiuta su corpi di animali. Nel III secolo a. C. varie testimonianze attestano che medici alessandrini come Erasistrato, Erofilo, praticavano i loro studi utilizzando animali vivi. Nel II secolo a. C.,

---

<sup>26</sup> P. SINGER, *op. cit.*, p. 210

<sup>27</sup> J. RACHELS, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo* (1990), trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 154.

<sup>28</sup> C. PETRINI, *Bioetica, ambiente, rischio. Evidenze, problematicità, documenti istituzionali nel mondo*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2003, p. 329.

principalmente per opera di Galeno, le sperimentazioni divennero sistematiche, orientate all'ottenimento di nozioni circa l'anatomia e la fisiologia, vennero dunque studiati i sistemi circolatori e urinario, esaminati sezioni di midollo osseo e condotti esperimenti sulla conduzione nervosa. Nel Medioevo la sperimentazione sugli animali non venne esercitata in modo sistematico e rigoroso, a differenza di quanto accadde durante il Rinascimento, infatti numerosi furono gli esperimenti operati su animali. Ad esempio Leonardo da Vinci compì degli studi su animali vivi analoghi a quelli eseguiti da Galeno. Andrea Vesalio (1514-1564) dedicò un intero capitolo del suo lavoro dal titolo *La fabbrica del corpo umano* alla dissezione degli animali. E ancora, le ricerche sulla circolazione sanguigna di William Harvey (1578-1657) furono condotte con la vivisezione, e per i primi tentativi di iniezione intravenosa (C. Wren, 1657) e di trasfusione (R. Lower, 1666) furono utilizzati animali vivi. Verso la fine del XVII secolo l'impiego di animali nei laboratori era piuttosto frequente, mentre nel XIX secolo la sperimentazione animale divenne prassi corrente. E fu proprio in questo periodo che iniziarono a diffondersi – fortunatamente – anche espliciti atteggiamenti avversi alle pratiche crudeli e dolorose inferte agli animali<sup>29</sup>.

La data di inizio della dottrina incentrata sulla vivisezione si può far risalire all'anno 1865, quando apparve l'opera che in Francia venne ritenuta, al pari del *Discorso sul metodo* di Cartesio, un capolavoro della sua letteratura scientifica, e cioè l'*Introduzione allo studio della medicina sperimentale* di Claude Bernard<sup>30</sup>.

Drammaturgo frustrato, Claude Bernard, il “gran sacerdote della vivisezione moderna”, trovò la sua vera vocazione praticamente per caso. In seguito alle delusioni riportate in campo letterario, egli s'indirizzò alla medicina, conseguendone la laurea all'età di trent'anni. Egli si dimostrò uno studente mediocre, mal preparato per i concorsi e gli esami, tant'è che all'esame di abilitazione per l'esercizio della professione medica venne bocciato, come tanti vivisettori dei giorni nostri. La sua “passione” per le sperimentazioni su animali vivi prese corpo in quella che fu per lui la prima volta cui assistette a una vivisezione, la quale venne eseguita al *Collège de France*, il laboratorio della Scuola di medicina<sup>31</sup>.

Le sue innumerevoli vivisezioni lo conducevano a risultati sempre contraddittori, e questo lo portava a moltiplicare gli esperimenti, e con essi venivano a moltiplicarsi anche

---

<sup>29</sup> Ivi, pp. 329-330.

<sup>30</sup> H. RUESCH, *Imperatrice nuda*, Rizzoli Editore, Milano 1976, p. 123.

<sup>31</sup> Ivi, p. 125.

le confusioni. In fin dei conti egli si accanì inutilmente su migliaia di disgraziate bestiole. Insomma, <<il metodo preferito di Claude Bernard per “scoprire i segreti” della vita era di “distruggere” un organo, [...] ossia estirparlo, e poi osservare l’animale mutilato tenendolo in vita il più a lungo possibile; sino a praticargli la respirazione artificiale>><sup>32</sup>. La moglie di Bernard, profondamente colpita da siffatti esperimenti segnati da una inaudita disumanità, cercò di fermarlo per porre fine allo sciagurato scempio. Finì per separarsi da lui e finanziare delle società umanitarie con l’intento di compensare l’effetto dell’attività di suo marito. Ecco come un contemporaneo di Claude Bernard ha descritto lo scienziato mentre era all’opera nel suo laboratorio, ossia un corridoio stretto e umido: egli stava in piedi <<davanti al tavolo anatomico, con la tuba in testa, i lunghi capelli grigi spioventi sulle spalle, una pesante sciarpa al collo, le dita immerse nell’addome di un grosso cane che ululava in modo lugubre>><sup>33</sup>.

Egli infierì, con interventi crudeli di vario genere, su una quantità enorme di cani al fine di scoprire il segreto del diabete, la patologia sulla quale pubblicò anche un trattato che, chiaramente, contiene delle interpretazioni del tutto errate. Bernard non giunse a intuire la causa della malattia neanche approssimativamente: <<Il diabete è una malattia nervosa, decretò un bel giorno>> con estrema certezza dopo aver prodotto i sintomi del diabete tramite la puntura dei nervi vasodilatatori midollari di un cane; sintomi che non ottenne più quando tentò di ripetere l’esperimento. Eppure quel segreto lo ebbe, per anni, a portata di mano nei cani cui <<aveva estirpato il pancreas insieme a tutto il fascio di nervi che irradiano da questa ghiandola>> e che in seguito osservava nell’atroce agonia facendo su di loro ogni sorta di prove, tranne una. Infatti, non pensò mai di analizzare l’urina delle sue povere vittime depancreatizzate, avrebbe perlomeno scoperto una cosa certa e cioè che il segreto del diabete si nasconde nel pancreas<sup>34</sup>.

Dalla miriade di misere bestiole cadute nelle sue mani per i brutali esperimenti, non riuscì ad apprendere nulla circa il pancreas che non fosse stato già esposto dal medico militare americano William Beaumont in quel suo libro, che fa parte della storia della medicina, dato alle stampe nel 1833. Beaumont solo attraverso l’osservazione clinica, prolungatasi per svariati anni, di un unico paziente umano affetto da una fistola gastrica

---

<sup>32</sup> Ivi, pp. 126-127.

<sup>33</sup> J. MASSON, *I cani non mentono sull’amore. Riflessioni sui cani e sulle loro emozioni*, trad. it., Edizione CDE, Milano 1999, pp. 205-206.

<sup>34</sup> H. RUESCH, *op. cit.*, p. 128.

non prodotta da un esperimento, aveva scoperto più di tutti i vivisettori messi insieme<sup>35</sup>.

Ne *l'Introduction à la médecine expérimentale* Bernard sosteneva: «Tutto ciò che si ottiene con gli animali è perfettamente concludente per l'uomo» e ancora «Gli esperimenti fatti su animali, con sostanze deleterie oppure in condizioni nocive, sono perfettamente conclusivi per la tossicologia e l'igiene dell'uomo. Le ricerche sulle sostanze medicamentose o tossiche sono egualmente del tutto applicabili all'uomo dal punto di vista terapeutico». Dei diversi errori che il galenismo aveva imposto al mondo occidentale per quindici secoli, dimenticando le regole igieniche e il trattamento dietetico di Ippocrate, neppure uno è comparabile – per le ricadute negative che ne sono derivate – a questo abbaglio che Claude Bernard ha lasciato in eredità a generazioni di medici, fisiologi e biologi; un errore, come rimarcava Hans Ruesch, che a dispetto dell'evidenza contraria accumulatasi nel corso del tempo, e sempre in aumento, è assurto a dogma dalla medicina “ufficiale”, quasi totalmente impernata sulla vivisezione. «Oggigiorno» scriveva Ruesch «ogni medico sa che la vita o la psiche o comunque fattori imponderabili influenzano, sì, e in modo diverso di volta in volta e da individuo a individuo, le reazioni di qualsiasi essere vivente; nonostante ciò, il dogma bernardiano non è stato ripudiato, e il “bernardismo” è diventato un nuovo galenismo, non meno irto di errori di quello, ma infinitamente più rovinoso e disumano»<sup>36</sup>.

Oggi, dando uno sguardo al passato, ci sembra ovvio trovare assurda la teoria cartesiana. Come era possibile assumere come vera l'asserzione che gli animali non-umani non fossero in grado di accusare la sensazione di dolore? Del resto, noi abbiamo della sofferenza animale le medesime prove che abbiamo a sostegno della sofferenza umana. Quando gli esseri umani subiscono delle torture, si lamentano; allo stesso modo fanno gli animali che vengono torturati. Quando gli esseri umani sperimentano una condizione di sofferenza, per essere venuti a contatto ad esempio con stimoli che comportano dolore, si allontanano, cercano una via di fuga; l'identica reazione si ha negli animali nelle stesse circostanze. Il dolore negli esseri umani «è associato al funzionamento di un complesso sistema nervoso; lo stesso vale per gli animali. Il solo indizio di dolore presente negli umani ma non negli animali sta nel fatto che i primi possono comunicarci verbalmente che stanno soffrendo». Certo, i non-umani non possono parlare per comunicarci che stanno soffrendo, ma nemmeno i bambini prima di imparare a parlare possono farlo o certe

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 134.

<sup>36</sup> H. RUESCH, *op. cit.*, p. 130.

persone affette da disabilità gravi, eppure riconosciamo che il soggetto cui è stato fatto del male sta provando dolore. Allora, su quali basi potrebbe mai fondarsi l'idea che gli animali non percepiscono il senso di dolore<sup>37</sup>?

Il motivo fondamentale per il quale, ai giorni nostri, la tesi di Cartesio non può più essere accettata è quello che tra il filosofo francese e noi c'è stato Darwin. Il naturalista inglese mise in evidenza che «in un certo senso, il loro sistema nervoso, il loro comportamento, le loro urla *sono* il nostro sistema nervoso, il nostro comportamento e le nostre urla, con qualche lieve modifica. Tali elementi sono un retaggio comune perché li abbiamo ereditati dagli stessi antenati». Pertanto, se noi vediamo i non-umani come nostri parenti, non possiamo che considerare la loro condizione simile alla nostra<sup>38</sup>.

### **3. La svolta darwiniana**

Nella seconda metà del XIX secolo, in un momento storico in cui si credeva ancora che le specie animali e vegetali avessero conservato le proprie peculiarità dal giorno della creazione, Charles Darwin osò proporre l'idea che «le attuali specie viventi fossero invece il risultato di un lunghissimo processo di trasformazione che dagli organismi più semplici avrebbe portato a quelli più complessi come l'uomo»; e dunque, pur senza affermarlo espressamente, egli suggeriva «l'origine animale dell'essere umano»: non più allora la speciale creatura narrata dalle Sacre Scritture, bensì un «prodotto del tutto naturale, il discendente di un animale molto simile alla scimmia»<sup>39</sup>.

Darwin fu senz'altro il primo a persuadere il mondo con la sua teoria per la quale flora e fauna si evolvono – indicando il meccanismo capace di spiegare come questo potesse aver luogo –, ma non fu il primo ad abbracciare l'evoluzionismo. Ad esempio, suo nonno, Erasmus Darwin, aveva sostenuto l'ipotesi «dell'origine comune delle specie da uno stesso “filone” primitivo»<sup>40</sup>. Egli aveva pubblicato, tra il 1794 e il 1796, *Zoonomia ovvero leggi della vita organica*, un lavoro di ben 1400 pagine strutturato in due volumi

---

<sup>37</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 155.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 155-156.

<sup>39</sup> A. BINAZZI, F. S. TUCCI, *Scienze sociali*, G. B. Palumbo Editore, Palermo 2003, p. 6.

<sup>40</sup> A.J. TOBIN, J. DUSHECK, *Bios. Domande sulla vita*, trad. it., Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2000, p. 103.

che comprendeva anche una difesa dell'evoluzionismo, nondimeno l'opera ebbe scarso riscontro poiché priva di un congruente rapporto che facesse luce sul cambiamento evolutivo<sup>41</sup>.

Ma l'idea dell'evoluzione è, in realtà, più antica di Platone. Infatti, nel VI secolo a. C., il filosofo greco Anassimandro aveva affermato che il mondo non era stato creato così come sostenevano le antiche religioni, ma che gli animali si erano evoluti e che gli esseri umani, al pari di tutti gli altri vertebrati, discendevano dai pesci. Sarebbero occorsi, però, 2500 anni affinché le idee di Anassimandro potessero trovare un sostegno scientifico e fossero accolte. E ciò fu dovuto perlopiù alla dottrina cristiana che aveva in gran parte assorbito l'essenzialismo<sup>42</sup> di Platone. E l'essenzialismo, congiuntamente al creazionismo<sup>43</sup>, costituì a lungo una condizione di sbarramento intellettuale all'orientamento di stampo evoluzionistico<sup>44</sup>.

L'evoluzione che coinvolge ogni essere vivente trova le sue radici nella storia fisica del Pianeta, il quale si è stabilizzato e raffreddato all'incirca 4,5 miliardi di anni fa. Da quel momento il tempo di rotazione sull'asse terrestre si è ridotto gradualmente a causa della decelerazione provocata dalle maree, mentre il valore relativo alla gravità è rimasto quasi identico. La struttura attuale della superficie terrestre, come avevano inteso i fondatori della moderna geologia, ovvero James Hutton e Charles Lyell tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo, è il frutto di processi fisici che hanno svolto la loro lenta azione per lunghissimi periodi di tempo, e che continuano tuttora la loro attività<sup>45</sup>.

James Hutton, medico scozzese con l'hobby della geologia, nel suo testo dal titolo *Theory of the Earth* (Teoria della Terra), pubblicato quattordici anni prima della nascita di Darwin, asseriva, appunto, che le principali caratteristiche della superficie della terra erano state generate da agenti atmosferici, come vento, pioggia, attraverso un'azione lenta e regolare che si era protratta nel tempo<sup>46</sup>. I processi che si potevano osservare quotidiana-

---

<sup>41</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 19.

<sup>42</sup> Il filosofo greco Platone (427-347 a. C.) sosteneva che «<gli individui in senso lato – dalla sedie alle margherite, alle persone – sono soltanto ombre distorte di una forma ideale, o essenziale. Le variazioni che rendono unica ciascuna margherita [...] sono distorsioni della margherita ideale o essenziale, che è l'unica reale>>. A. J. TOBIN, J. DUSHECK, *op. cit.*, p. 103.

<sup>43</sup> Dottrina derivante dal racconto biblico. Ivi, p. 102. «<Il creazionismo postulava la fissità delle specie viventi, e l'idea che ogni loro variazione fosse il frutto di un intervento estraneo ai processi e alle forze del mondo della natura>>. U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli editore S.p.A., Bologna 2001, p. 11.

<sup>44</sup> A. J. TOBIN, J. DUSHECK, *op. cit.*, p. 103.

<sup>45</sup> T. PIEVANI, *La teoria dell'evoluzione*, il Mulino, Bologna 2006, p. 17.

<sup>46</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 15.

namente erano, a parere dello studioso, bastevoli a spiegare il passato. Il suo motto <<nel presente sta la chiave del passato>> compendia esattamente la prospettiva, nota come uniformismo o attualismo, che domina ancora oggi il pensiero geologico<sup>47</sup>. Il caso dei canyon dei fiumi ne offriva una prova evidente, difatti in essi era possibile cogliere il processo di erosione in atto, man mano che le forze naturali asportavano il terreno. Sottoponendo ad analisi i dati geologici dei canyon fluviali risultò che questi ultimi si erano formati precisamente in quel modo. E perché vi fosse stato tempo a sufficienza affinché ciò potesse realizzarsi, la Terra, rilevava Hutton, doveva avere milioni di anni e non migliaia di anni, come si pensava allora. Era opinione diffusa, infatti, che la Terra fosse stata creata nel 4004 a.C., una data calcolata in relazione alle genealogie bibliche dall'arcivescovo di Armagh, James Ussher, e riportata dall'anno 1701 nella versione autorizzata della Bibbia<sup>48</sup>.

L'argomento di Hutton concorse a spiegare un altro problema che si ponevano i biologi: i fossili<sup>49</sup>, ovvero quei piccoli oggetti pietrosi che presentavano strutture simili a quelle degli organismi viventi. Ma la roccia come poteva simulare siffatte forme viventi? Alcuni biologi ritennero che si trattasse di resti appartenenti a creature annientate dal diluvio universale, creature che non erano riuscite a salire sull'arca. Ma se gli organismi morti vanno incontro a decomposizione, per quale ragione si sarebbero trasformati in pietra? Se il resoconto di Hutton era esatto, vi era una spiegazione. Man mano che le creature morte si decomponivano, la sostanza da cui erano composte avrebbe potuto essere pian piano sostituita dal materiale roccioso che si trovava nel terreno circostante. E questo avrebbe voluto dire che i fossili costituivano i resti di creature vissute milioni di anni prima<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> M. BUONFIGLIO, *Sulle tracce del diluvio. Un'indagine sulle origini alla luce della Bibbia e della scienza*, Gribaudi, Milano 2004, p. 76.

<sup>48</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, pp. 13-15.

<sup>49</sup> Il termine *fossile* trova la sua origine nella lingua latina, dal verbo *fōdere* (scavare), o più precisamente dal termine *fossilis* (che si ottiene scavando); in origine, infatti, e fino al XVIII secolo, si intendeva per fossile tutto ciò che si poteva estrarre dalla terra, che si trattasse di sostanze inorganiche, come minerali e gemme, o di resti animali e piante. Successivamente con tale termine si cominciarono a indicare solo i resti di organismi vegetali o animali vissuti nelle epoche passate. Oggi per fossile si intende qualsiasi resto di organismo vivente che ha popolato le acque o le terre emerse e che successivamente è stato inglobato, e quindi conservato, dalle rocce, generalmente di origine sedimentaria. Il termine comprende non solo parte di organismi, quali possono essere ossa, denti o interi scheletri di animali, ma qualunque traccia lasciata da antichi organismi come, ad esempio, impronte sul terreno o escrementi. La parola *fossile* fece la sua comparsa nel XVI secolo, introdotta dal filosofo, medico e metallurgista tedesco Georg Bauer. C. POLITICELLI, *Storia del pianeta Terra*, Alpha Test, Milano 2003, p. 43.

<sup>50</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 15.

A far emergere un nuovo quadro della vita sulla Terra contribuì anche la rivoluzione industriale. Agli inizi del XIX secolo, con il diffondersi dell'industrializzazione, in ogni parte d'Inghilterra venivano costruiti canali, un tipo di interventi che necessitava di scavi. Nel corso di tali operazioni gli strati del terreno, che apparivano molto distintamente, richiamarono l'attenzione di parecchi acuti osservatori. Fra costoro il più perspicace fu William Smith, celebre come "Smith degli strati", il quale osservò che ciascun livello stratigrafico aveva i suoi caratteristici tipi di roccia e i suoi caratteristici tipi di fossili<sup>51</sup>. Nel 1816 egli riuscì a comprovare l'esistenza della stretta relazione tra gli strati geologici e i fossili naturali<sup>52</sup>.

Tutto questo portò a ritenere che la terra avesse milioni di anni, e che in passato fosse stata abitata da esseri in seguito scomparsi, i cui resti si trovavano nei fossili. In aggiunta, l'ordine in base al quale questi esseri erano vissuti poteva essere stabilito dalla loro posizione negli strati: quelli rinvenuti negli strati inferiori erano vissuti prima di quelli rinvenuti negli strati superiori<sup>53</sup>.

Ma le novità non erano finite, grazie all'apporto di significativi contributi da parte dell'anatomista francese George Leopold Cuvier. Questi, a seguito di studi condotti in merito all'anatomia di svariate creature, acquisì una conoscenza delle relazioni anatomiche talmente approfondita da essere in grado di ricostruire interi animali a partire da poche ossa. Si trattava di un'abilità che ritornava molto utile in rapporto ai fossili. Infatti, visto che il più delle volte venivano ritrovati negli strati soltanto alcuni frammenti di animali, le sue ricerche offrivano la possibilità di ricavare da un esiguo numero di frammenti l'aspetto integrale del soggetto. E ancora, Cuvier, che come la maggior parte dei biologi del suo periodo mostrava un notevole interesse per i sistemi di classificazione biologica, elaborò, proprio muovendo dai suoi studi anatomici, uno schema nuovo e meglio strutturato, che utilizzò sia per classificare gli organismi viventi sia i fossili; conquistandosi così anche la fama di fondatore della paleontologia. In questo modo si ebbe la possibilità di riscontrare che gli animali morti in un passato lontano erano membri delle stesse famiglie alle quali appartenevano gli animali viventi, erano cioè con questi imparentati. A questo punto la strada era ormai aperta. Era possibile rilevare, sistematicamente e scientificamente, che vi

---

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> D. MANACORDA, E. ZANINI, *Lo scavo archeologico dalle origini a oggi*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1988, p. 15.

<sup>53</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 16.



fosse negli strati una progressione che andava da forme di vita più semplici a forme di vita più complesse: negli strati più bassi si trovavano solo fossili di invertebrati, mentre man mano che si risaliva iniziavano a comparire i resti di pesci e altri animali marini, poi gli uccelli e i rettili, e infine, nei livelli più alti, i resti dei mammiferi<sup>54</sup>.

I fossili indicavano dunque il mutamento delle forme viventi, ma non offrivano informazioni precise riguardo alla storia della vita: «<l'incompletezza delle testimonianze fossili rinvenute rappresentava un grave problema per ogni teoria trasformista, che non poteva trovare nelle tracce del passato degli indizi sufficienti a garantire la propria plausibilità>>»; e prima dell'affermazione della teoria darwiniana solo alcuni paleontologi si mostrarono propensi ad accogliere l'ipotesi di una storia evolutiva delle specie viventi. Lo stesso Cuvier era un antievoluzionista<sup>55</sup>. Lo studioso, pur ammettendo l'età antica della Terra, e che specie diverse l'avessero popolata in epoche differenti, non riteneva che tali specie potessero discendere l'una dall'altra. Egli ipotizzava piuttosto che la Terra fosse stata oggetto di una serie di gravi catastrofi che avrebbero causato la scomparsa della vita; e che dopo ogni catastrofe, la più recente delle quali poteva essere stata il Diluvio, la vita venisse ricostituita grazie a nuovi interventi della creazione divina; un approccio, questo, divenuto noto come “catastrofismo”<sup>56</sup>:

Le fessure, le fratture, gli sconvolgimenti degli strati più antichi – per riprendere le sue parole – non lasciano dubbi che cause improvvise e violente li abbiano posti nelle condizioni che noi osserviamo oggi; anzi, perfino la forza del movimento al quale erano sottoposte le masse d'acqua può essere constatata tuttora nell'accumulo di ghiaia e di detriti insinuatisi tra gli strati solidi. Evidentemente, la vita del nostro pianeta fu più volte distrutta da spaventosi avvenimenti. Innumerevoli animali caddero vittime di tali catastrofi; gli uni, abitanti di terraferma, annegarono nei diluvi; gli altri, che dimoravano negli abissi marini, rimasero all'asciutto per l'improvviso innalzamento del fondo marino; le loro razze scomparvero per sempre e nulla è rimasto se non pochi resti che soltanto un naturalista riesce a interpretare<sup>57</sup>.

Il catastrofismo, rimasto popolare per decenni, subì un duro colpo nell'anno 1830 quando venne pubblicato il primo dei tre volumi dell'opera intitolata *Principles of Geology* (Principi di Geologia) di Charles Lyell, il quale aveva ripreso e approfondito la teoria

---

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> R. MAIOCCHI, *Storia della scienza in occidente. Dalle origini alla bomba atomica*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 2000, p. 461.

<sup>56</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 17.

<sup>57</sup> M. BUONFIGLIO, *op. cit.*, p. 76.

dell'attualismo di Hutton. Secondo il geologo scozzese, i processi naturali che nel presente modellano la superficie terrestre, come erosione, sedimentazione, sollevamento, sono gli stessi che hanno sempre operato su di essa; inoltre i cambiamenti geologici non sono catastrofici, bensì lenti, gradualmente e costanti<sup>58</sup>. Egli ricavò dette convinzioni da osservazioni compiute nel corso dei suoi numerosi viaggi effettuati attraverso l'Europa, e che espose nel lavoro sopra menzionato, dato alle stampe tra il 1830 e il 1833<sup>59</sup>, dove fornì un importante sostegno all'uniformismo e alla tesi che la terra avesse milioni di anni<sup>60</sup>.

Charles Lyell esercitò una particolare influenza sul pensiero di Darwin, che incominciò la sua carriera scientifica proprio in qualità di geologo; come pure la esercitarono l'economista inglese Thomas Robert Malthus e il naturalista francese Jean-Baptiste de Lamarck<sup>61</sup>, sostenitore di una concezione evuzionista.

Lamarck prospettò un meccanismo per il cambiamento evolutivo nel suo libro *Philosophie zoologique* (Filosofia zoologica), pubblicato nel 1809, anno in cui Darwin venne al mondo. Lo scienziato affermava che tutti gli organismi sono dotati di una forza interna che li sospinge verso una condizione di maggiore perfezione e complessità. Il libero agire di questa forza porterebbe naturalmente a uno sviluppo lungo un "percorso ascendente", ma il progresso subisce deviazioni per effetto delle pressioni provenienti dall'ambiente: mentre procedono lungo il percorso in ascesa, gli organismi devono sviluppare anche delle caratteristiche che consentano loro di sopravvivere nel proprio specifico ambiente. Questo si realizza attraverso un processo denominato "trasmissione ereditaria delle caratteristiche acquisite". Tale aspetto secondario della teoria diventò noto ai posteri come "lamarckismo"<sup>62</sup>.

Allo scopo di spiegare l'adattamento all'ambiente circostante, che si oppone alle linee di sviluppo imposte dalla forza esistente all'interno dell'organismo, Lamarck ipotizzò che gli organi degli animali potessero subire delle modificazioni per via del loro uso o disuso in risposta agli stimoli esterni. Le modificazioni intervenute nei soggetti avrebbero poi potuto essere trasmesse alla progenie. Per illustrare i suoi principi, egli addusse l'esempio dell'evoluzione della giraffa. Lamarck supposeva che gli antenati delle giraffe fossero

---

<sup>58</sup> A. J. TOBIN, J. DUSHECK, *op. cit.*, p. 104.

<sup>59</sup> V. BALBONI, *Evoluzione ed evuzionismo*, Alpha Test, Milano 2002, p. 15.

<sup>60</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 21.

<sup>61</sup> F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*(1982), trad. it., Feltrinelli, Milano 2005, p. 96.

<sup>62</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 19.

primitive antilopi che si cibavano delle foglie degli alberi. Lo sforzo continuo per raggiungere le foglie dei rami più alti avrebbe fatto sì che i loro colli, le loro lingue e le loro zampe, sottoposti quindi a tensione, si allungassero leggermente. La loro prole avrebbe poi ereditato queste parti del corpo un po' più lunghe, e il processo si sarebbe ripetuto di generazione in generazione<sup>63</sup>.

Oggi è noto che possono essere ereditati soltanto i caratteri geneticamente determinati e non quelli acquisiti durante la vita dei genitori: per quanto la giraffa si sforzi di allungare il collo, la lingua, o le zampe, i suoi discendenti non avranno questi organi più lunghi. Darwin, che non sapeva circa le basi genetiche della trasmissione dei caratteri, accolse questa teoria, anche se con una certa riluttanza, come fonte di variazione sulla quale poteva lavorare la selezione naturale<sup>64</sup>, ossia quel processo che egli indicò come l'agente principale dell'evoluzione.

Preziosi impulsi alla sua riflessione erano venuti da un viaggio attorno al mondo compiuto a bordo della nave da rilevamento del governo inglese *Beagle*<sup>65</sup>; viaggio che aveva consentito al naturalista di Shrewsbury di eseguire una nutrita serie di rilevanti osservazioni di tipo paleontologico, naturalistico, biogeografico e antropologico<sup>66</sup>.

Darwin era giunto a imbarcarsi grazie all'interessamento del reverendo, nonché suo professore di botanica, John Stevens Henslow. Abbandonati gli studi di medicina all'Università di Edimburgo anche per l'avversione al sangue e alla sofferenza, rinunciò al progetto paterno di continuare nella medesima professione di medico e intraprese, su consiglio del genitore, la carriera ecclesiastica entrando al Christ College di Cambridge. Qui Darwin, già amante della natura, poté coltivare appieno questa sua passione. A Cambridge, dove ben presto dimostrò un grande interesse e una forte inclinazione per la storia naturale, divenne amico del suo tutore J. S. Henslow. L'amicizia che strinse con questi si rivelò assai importante in quanto all'origine, poi, dell'invito a unirsi all'equipaggio del brigantino *Beagle* per un viaggio di circumnavigazione del globo con scopi scientifici e di rilevazione cartografica<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 19-20.

<sup>64</sup> A. J. TOBIN, J. DUSHECK, *op. cit.*, p. 105.

<sup>65</sup> <<[...] Il nome del bastimento, sul quale il Darwin fece il suo viaggio di circumnavigazione, conteneva un augurio e un significato preciso: *Beagle* vuol dire *Can bracco* o *Can da caccia*>>. E. MORSELLI (a cura di), *Carlo Darwin e il Darwinismo nelle Scienze Biologiche e Sociali*, Dumolard, Milano 1892, p. 7.

<sup>66</sup> T. PIEVANI, *op. cit.*, p. 38.

<sup>67</sup> Cfr. A. LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *Storia della scienza. 4, La scienza classica: da Faraday a Darwin*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006, p. 205.

Il viaggio a cui lo studioso prese parte per una serie di fortunate coincidenze inizialmente non in veste di naturalista di bordo, bensì come commensale del capitano Robert FitzRoy, era destinato a diventare l'evento più notevole della sua vita<sup>68</sup>. La nave oceanografica *Beagle*, che doveva effettuare un dettagliato esame delle coste del Brasile, dell'Argentina, del Cile, del Perù, e di alcune isole del Pacifico, salpò il 27 dicembre del 1831. Il giovane Charles aveva allora solo ventidue anni<sup>69</sup>. Partendo egli portò con sé il primo volume del trattato di Lyell *Principi di geologia*; il secondo volume gli venne spedito da Henslow a Montevideo appena pubblicato<sup>70</sup>. La lettura dei tomi di Lyell risultò essere per lui alquanto illuminante; non per nulla la sua teoria, così come l'avrebbe poi formulata, sosteneva anch'essa che i cambiamenti, in questa circostanza evolutivi, si verificavano in modo graduale e in un lungo lasso di tempo<sup>71</sup>.

La spedizione permase nel continente sudamericano, o intorno alle sue coste, oltre tre anni. Lasciato il Sudamerica, il brigantino attraccò nel settembre del 1835 alle Galapagos, un piccolo arcipelago nel Pacifico, costituito da tredici grandi isole e da parecchie isole minori, a circa mille chilometri a ovest dell'Ecuador<sup>72</sup>. Dallo studio della fauna di queste isole, Darwin rilevò che esse, pur essendo vicine l'una all'altra con clima e condizioni fisiche pressoché identici, presentavano delle marcate differenze in uno stesso gruppo animale che le abitava. Il *Beagle*, dopo aver visitato l'Australia e aver toccato alcune isole che si trovavano sulla via del ritorno, e dopo un'ulteriore piccola tappa in Sudamerica, il 2 ottobre del 1836 arrivò in Gran Bretagna<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> <<Per chi non conoscesse i dettagli della vicenda, bisogna ricordare che il 29 agosto del 1831, ritornando dalle vacanze, Darwin trovò due lettere, una del suo mentore J. S. Henslow e l'altra del matematico George Peacock, in cui gli veniva proposto di imbarcarsi sul *Beagle* come "ospite" del capitano Robert FitzRoy in un lungo viaggio di perlustrazione delle coste dell'America del Sud. Quest'ultimo, preoccupato dal peso della solitudine (che nella precedente missione del *Beagle* aveva addirittura condotto il suo predecessore, il capitano Stokes, al suicidio), era alla ricerca della compagnia di un gentiluomo/naturalista e aveva consultato in proposito l'ammiraglio Beaufort che, a sua volta, attraverso Peacock aveva attivato la sua rete di conoscenze cantabrigensi. Darwin era in realtà solo la terza scelta, dato che i primi due candidati erano lo stesso Henslow e l'entomologo Leonard Jenyns, che rinunciarono però entrambi per motivi familiari. La reazione del padre di Darwin fu inizialmente sfavorevole, ma con una postilla: che avrebbe cambiato idea se solo avesse trovato un uomo "di buon senso" disposto a perorarne la causa. E Darwin il giorno dopo ebbe la fortuna di trovarlo nella persona dello zio Josiah Wedgwood II, il padre della sua futura moglie Emma>>. P. COSTA (a cura di), *Charles Darwin. Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2009, pp. 9-10.

<sup>69</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>70</sup> A. LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *op. cit.*, p. 206.

<sup>71</sup> A. J. TOBIN, J. DUSHECK, *op. cit.*, p. 105.

<sup>72</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>73</sup> Ivi, p. 29.

Nei cinque anni di esplorazione, Darwin non si limitò solo a collezionare e registrare i campioni raccolti e a prendere appunti, che, rispettivamente, andò a classificare e riorganizzare una volta rientrato in patria, ma si pose anche innumerevoli interrogativi. Le pagine dei suoi quaderni erano, difatti, ricche di riflessioni su questioni di ogni genere, ad esempio, perché gli animali fossero distribuiti in una determinata maniera, o perché certe specie, di cui aveva raccolto le ossa, si fossero estinte<sup>74</sup>. L'influenza congiunta di fatti ed esperienze accumulati durante tale periodo portarono il naturalista inglese <<a sospettare che tutti gli animali e le piante avessero avuto origine da un antenato comune>><sup>75</sup>.

Quando Darwin abbia abbandonato la credenza nell'immutabilità delle specie non ci è dato di sapere con precisione; certo è, invece, che nel luglio del 1837, a dieci mesi dal suo ritorno a casa, egli è già evoluzionista e incomincia a redigere un taccuino "sulla trasformazione delle specie"<sup>76</sup>.

Accettata l'idea dell'evoluzione, Darwin si apprestò a scoprire il meccanismo in base al quale le specie si modificano e, quindi, si evolvono. A questo proposito esaminò le tecniche praticate da coltivatori e allevatori per produrre nuove specie. Al riguardo si precisa che<sup>77</sup>:

Le nuove specie artificiali si ottengono selezionando quei particolari individui in cui compare in maniera particolarmente rilevata la caratteristica che interessa sviluppare e facendoli poi accoppiare tra di loro. Nelle generazioni successive si continuano a selezionare gli individui in cui appare la variazione che si reputa interessante in modo che, di generazione in generazione, questa diventa sempre più rilevante. Operando per selezione delle variazioni si può modificare la specie di partenza fino a ottenere una specie interamente nuova.

Darwin si convinse che in natura dovesse agire un meccanismo del tutto analogo a quello della selezione artificiale realizzata dall'uomo: le specie evolvono in conseguenza di una selezione delle variazioni<sup>78</sup>. Egli pervenne alla soluzione leggendo l'opera del pastore anglicano ed economista Thomas Robert Malthus intitolata *Essay on the Principle of Population* (Saggio sul Principio della Popolazione) del 1798. Malthus affermava che la popolazione umana si accresce con un ritmo più rapido dei mezzi di sussistenza, per meglio dire, mentre la popolazione aumenta secondo una progressione geometrica,

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 25.

<sup>75</sup> A. J. TOBIN, J. DUSHECK, *op. cit.*, p. 105.

<sup>76</sup> LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *op. cit.*, pp. 209-210.

<sup>77</sup> R. MAIOCCHI, *op. cit.*, p. 463.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

rapporto di 1:2:4:8..., i mezzi di sussistenza per la società aumentano secondo una progressione aritmetica, rapporto di 1:2:3:4...<sup>79</sup>: donde la fame e la miseria per molti. Estendendo questo principio a tutti gli organismi, Darwin individuò nella lotta per la vita e la conseguenziale sopravvivenza dei soggetti più dotati il processo a fondamento dell'evoluzione degli esseri viventi: il processo della selezione naturale.

Prima di divulgare la sua teoria, lo studioso indugiò a lungo. Dopo vent'anni di esitazioni, nel 1859, compose il saggio dal titolo *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (L'origine delle specie attraverso la selezione naturale) come compendio di un lavoro, ben più vasto, da tempo in preparazione e che fu indotto a pubblicare in anticipo dalla comunicazione che Alfred Russell Wallace, un agrimensore divenuto botanico, era giunto ai suoi stessi risultati pur se supportati da una minore documentazione.

Con gli iniziali quattro capitoli dei complessivi 14 dell'*Origin* (15 nella sesta edizione del 1872) incentrati sulla variazione allo stato domestico, sulla variazione allo stato di natura, sulla lotta per l'esistenza e sulla selezione naturale, Darwin espose la teoria della "discendenza per modificazione" (egli non usò mai il termine "evoluzione"); con i successivi capitoli, invece, presentò i pregi della teoria in rapporto alle discipline della morfologia, dell'embriologia, della sistematica, della distribuzione geografica e della geologia e paleontologia, oltre a obiezioni possibili e difficoltà. Darwin chiuse il volume con una conclusione-riassunto, poiché, come aveva sostenuto, l'opera poteva essere considerata come "una lunga argomentazione"<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> G. ARMOCIDA et al., *Storia della medicina*, Editoriale Jaca Book, Milano 1993, p. 150.

<sup>80</sup> LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *op. cit.*, p. 219.

<<Il nucleo dell'argomento dell'*Origine* può essere così riassunto:

1. Gli organismi tendono a riprodursi in un numero tale che, se tutti i loro discendenti sopravvivessero fino a riprodursi a loro volta, la terra presto ne sarebbe sopraffatta. (Ciò corrisponde all'osservazione malthusiana che la popolazione, in assenza di freni, si accresce geometricamente.)
2. Questo non avviene (e non potrebbe avvenire). Nessuna specie può continuare a moltiplicarsi senza freni. Ciascuna popolazione raggiunge una determinata dimensione massima, e poi cessa di crescere.
3. Ne segue che un'alta percentuale degli organismi deve morire prima di essere in grado di riprodursi.
4. Pertanto, vi sarà una "lotta per l'esistenza" che deciderà quali individui vivranno e quali moriranno. Che cosa determina l'esito di questa lotta? Che cosa decide chi vivrà e chi morirà? Vi sono due possibilità: potrebbe trattarsi del risultato di cause accidentali; oppure la ragione potrebbe essere connessa alle differenze tra i particolari individui.
5. Darwin ammette che talvolta entra in gioco il caso; vale a dire, la ragione per cui un organismo sopravvive fino a riprodursi, e un altro no, può talvolta essere attribuibile a cause che non hanno nulla a che vedere con le rispettive caratteristiche. Un fulmine può colpire un individuo piuttosto che un altro, e questo può essere semplicemente dovuto alla sorte.

Darwin, come scrisse nelle ultime righe dell'introduzione dell'*Origine*, era convinto che la selezione naturale fosse il mezzo principale ma non esclusivo di modificazione<sup>81</sup>. Egli, infatti, considerava diverse influenze all'opera, si pensi al principio della variazione correlata, <<le parti di un organismo possono essere interconnesse in modo tale che, se una parte si modifica, un'altra deve cambiare di conseguenza>>; a <<come un organo che si è adattato a uno scopo possa in seguito essere usato anche per altri fini>>; alla "selezione sessuale"<sup>82</sup>.

Nell'*Origine delle specie* lo studioso preferì evitare la questione dell'evoluzione umana. Vi era già abbastanza resistenza verso l'ipotesi secondo cui <<qualunque specie potesse trasformarsi in un'altra>>, per cui non intendeva rendere le cose più difficili prendendo in esame il delicato problema dell'uomo<sup>83</sup>. Esso era non solo tanto complesso da meritare una trattazione a parte, ma anche tanto scottante da non poter essere affrontato pubblicamente senza una minuziosa preparazione<sup>84</sup>. Pertanto, nella prima edizione del libro non gli destinò che solo poche parole: <<Verrà fatta luce sull'origine dell'uomo e sulla sua storia>>. Nella sesta (e ultima) edizione, Darwin si permise un rafforzativo e la frase

6. Ma, egli afferma, si può constatare che in taluni casi sono in questione differenze tra i singoli organismi individuali. In effetti:
  - a) Vi sono differenze ("variazioni") tra i membri di una specie. Darwin non sa come o perché tali variazioni si verifichino. Ma non vi è dubbio che esse *si verifichino*.
  - b) Alcune di queste differenze avranno un impatto sulle relazioni che l'organismo ha con l'ambiente, in senso positivo o negativo per le sue possibilità di sopravvivenza.
  - c) Pertanto, a causa delle loro particolari caratteristiche, alcuni individui avranno maggiori probabilità di sopravvivere (e riprodursi) rispetto ad altri.
7. Gli organismi trasmettono le proprie caratteristiche alla progenie. Anche in questo caso, benché Darwin non sapesse esattamente in che modo, era evidente che ciò accadesse: i discendenti di un particolare organismo tendono a riprodurre le caratteristiche.
8. Pertanto, le caratteristiche che hanno "valore per la sopravvivenza" vengono trasmesse, e tendono ad essere più ampiamente rappresentate nelle future generazioni, mentre le altre hanno la tendenza ad essere eliminate dalla specie.
9. In questo modo, la specie si modificherà: i discendenti del ceppo originario perverranno ad avere caratteristiche diverse da quelle dei loro progenitori.
10. All'inizio, definiamo l'organismo "diverso" come una nuova varietà; ma quando si è accumulato un numero sufficiente di modificazioni, definiamo il risultato come una nuova specie. Le varietà, dunque, sono "specie incipienti">>. J. RACHELS, *op. cit.*, pp. 43-45.

<sup>81</sup> <<[...] I am convinced that Natural Selection has been the main but not exclusive means of modification>>. C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, D. Appleton and Company, New York 1870, p. 13.

<sup>82</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, pp. 51-54.

<sup>83</sup> Ivi, p. 56.

<sup>84</sup> LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *op. cit.*, p. 229.

diventò: <<Molta luce verrà fatta sull'origine dell'uomo e sulla sua storia>><sup>85</sup>. Nondimeno, chiunque leggesse la sua opera traeva le ovvie conclusioni: se gli uccelli erano discesi dai rettili, gli umani dovevano essere discesi, allora, dalle scimmie. L'opera ebbe un successo immediato. Il pubblico ne rimase affascinato, la Chiesa ne fu allarmata, giacché entrava in contrasto con la verità rivelata, e la comunità scientifica si vide costretta a prendere l'evoluzionismo più sul serio di quanto non avesse fatto fino ad allora<sup>86</sup>.

A distanza di dodici anni dall'uscita di questo fondamentale testo, e cioè nel 1871, Darwin si decise a pubblicare *The descent of man, and selection in relation to sex* (L'origine dell'uomo e la selezione sessuale), ossia il primo dei due suoi lavori, quali risultato di una ricerca intrapresa quasi contemporaneamente a quella concernente la questione delle specie, dedicati all'uomo. Il secondo, *The expression of the emotions in man and animals* (L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali), lo diede alle stampe poco più tardi, nel 1872<sup>87</sup>.

Ancora una volta Darwin aveva temporeggiato a lungo prima di presentare gli anzidetti lavori e quando finalmente si risolse a farlo, diversi studiosi avevano già cominciato ad affrontare la questione dell'evoluzione dell'uomo. Lyell aveva pubblicato *The Geological Evidences of the Antiquity of Man* nel 1863, in cui mostrava come la storia umana si estendesse nel tempo geologico, oltretutto storico<sup>88</sup>. Sempre nello stesso anno, lo zoologo inglese Thomas Henry Huxley aveva fatto uscire *Zoological Evidence as to Man's Place in Nature*, dove sosteneva l'origine animale dell'uomo, raffrontandone l'anatomia con quella delle scimmie: <<[...] qualsiasi sistema di organi sia studiato, quando si comparino le loro modificazioni nella serie delle scimmie>> egli diceva <<si arriva a una sola conclusione: che le differenze strutturali che separano l'Uomo dal Gorilla e lo Scimpanzé non sono così grandi come quelle che separano il Gorilla dalle scimmie inferiori>><sup>89</sup>. In Germania, l'evoluzionista Ernst Haeckel aveva reso pubbliche due sue opere, ovvero *Generelle Morphologie* nel 1866 e *Natürliche Schöpfungsgeschichte* nel 1868, nella quale discuteva della genealogia dell'uomo. Riferendosi alla seconda edizione di quest'ultimo testo, comparso nel 1870, Darwin scrisse: <<Se quest'opera fosse venuta in luce prima che il mio

---

<sup>85</sup> R. DAWKINS, *Il più grande spettacolo della terra. Perché Darwin aveva ragione* (2009), trad. it., Mondadori, Milano 2010, p. 158.

<sup>86</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, pp. 43-57.

<sup>87</sup> LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *op. cit.*, p. 229.

<sup>88</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 64.

<sup>89</sup> J. L. ARSUAGA, *Luce si farà sull'origine dell'uomo* (2001), trad. it., Feltrinelli, Milano 2006, p. XI.



lavoro>> *L'origine dell'uomo* <<fosse stato scritto, probabilmente io non l'avrei portato a compimento>><sup>90</sup>.

Darwin era della convinzione che l'uomo soggiacesse alle medesime leggi che governano la natura, e che, come gli altri animali, discendesse da forme più primitive. All'epoca, però, mancavano ancora del tutto testimonianze fossili – i resti degli antichi ominidi – che potessero attestare il percorso evolutivo della nostra specie, così Darwin dovette argomentare a favore della sua tesi evidenziando le somiglianze esistenti tra gli umani e gli altri animali. <<Siamo tanto simili a loro>> egli asseriva <<che se *essi* si sono evoluti, è semplicemente ragionevole ritenere che anche *noi* ci siamo evoluti, e sulla base dello stesso meccanismo>><sup>91</sup>.

Ma veniamo alle somiglianze. Innanzitutto, al pari degli altri animali, l'uomo è soggetto alle stesse variazioni da individuo a individuo, e tali variazioni vengono trasmesse per via d'eredità. Anche l'uomo si riproduce a un tasso superiore rispetto a quello delle possibilità di sopravvivenza. Inoltre, ogni specie ampiamente diffusa tende a diversificarsi, risulteranno pertanto varietà particolari, geograficamente separate; lo stesso si verifica nel caso dell'uomo: gli africani, gli eschimesi e i giapponesi sono, a parere dei biologi, distinte forme varietali. E ancora, come noto ai biologi, è semplice includere gli esseri umani nello schema di classificazione: gli uomini sono primati, mammiferi, vertebrati; <<una volta che queste classificazioni vengono poste in relazione con le linee di discendenza evolutiva, risulta evidente che anche l'uomo appartiene a una particolare linea di discendenza>><sup>92</sup>.

Gli uomini sono legati alle scimmie antropoidi perché, come loro, sono primati. Qualsiasi dettaglio del corredo biologico dell'uomo comprova questa parentela: Darwin rimarcò che gli umani e le scimmie antropoidi sono strutturalmente simili<sup>93</sup>, e non solo per quel che riguarda le ossa, i muscoli, i nervi, i vasi sanguigni, gli interni visceri, ma finanche <<il più importante di tutti gli organi>>, il cervello. <<Ogni solco ed ogni ripiegatura del cervello umano>> egli sottolineava <<hanno il loro analogo in quello dell'urango>><sup>94</sup>. Inoltre, come Darwin osservava, l'essere umano e le scimmie antropoidi

---

<sup>90</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, trad. it., Società L'Unione Tipografico-Editrice, Torino-Napoli 1871, p. 9.

<sup>91</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 65.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, cit., p. 14.

sono esposti a parecchie delle medesime malattie, ospitano parecchi dei medesimi parassiti e reagiscono in modo identico a parecchie droghe, whisky e sostanze chimiche<sup>95</sup>.

Ma c'è di più. Lo studio degli organi rudimentali fornisce, infatti, stupefacenti prove della nostra storia evolutiva. Se il cambiamento evolutivo avviene molto lentamente non è possibile che si verifichi una comparsa o scomparsa subitanea di strutture complesse, ma piuttosto esse vengono gradualmente costruite, modificate o eliminate. A motivo, ogni animale con una propria storia evoluzionistica ne conserva in sé le tracce. Se dunque l'uomo si è evoluto, anche in lui devono trovarsi i segni di precedenti forme di vita. Darwin ne mise in evidenza diversi. Il nostro osso coccige, ad esempio, rappresenta il residuo della struttura che una volta nei nostri antenati sosteneva la coda; come pure costituisce un residuo l'appendice vermiforme, che un tempo era una sacca per immagazzinare il cibo, utile quando i nostri antenati si nutrivano più di vegetali che di carne, e che ora invece è diventata un problema perché non ha alcuna funzione, e può infiammarsi, rompersi e causare la morte. Anche i denti del giudizio sono superflui a tal punto per l'uomo che attualmente non spuntano fino al diciottesimo anno, e molte volte sono incastrati nell'osso. I dentisti generalmente li estraggono, riconoscendo che creano più svantaggi che vantaggi<sup>96</sup>.

Inutili, in quanto indeboliti per effetto del non uso, risultano essere per l'uomo pure quei muscoli, presenti in molti mammiferi, che consentono di muovere le orecchie<sup>97</sup>: <<La facoltà di dirizzare le orecchie e di dirigerle per ogni verso>> diceva Darwin <<è indubbiamente giovevolissima a molti animali, perché possono così riconoscere da qual parte venga il pericolo; ma non ho mai inteso che un uomo posseda la menoma facoltà di drizzare le orecchie, unico movimento che potrebbe essergli di qualche servizio>><sup>98</sup>.

Darwin reputava anche il nostro senso dell'odorato come il residuo indebolito di una facoltà che non ci serve quasi più, e che invece tornava utile ai nostri antenati per individuare i nemici e inseguire le prede. L'"uomo civilizzato", notava Darwin, non necessita più di capacità di questo tipo, e ciò chiarisce la ragione per la quale il nostro senso dell'odorato è poco sviluppato. Ugualmente, lo scarso pelo che ricopre il nostro corpo è quanto rimane di un rivestimento di pelliccia un tempo molto folto<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 65.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>97</sup> Ivi, p. 66.

<sup>98</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, cit., p. 21.

<sup>99</sup> J. RACHELS, *op. cit.*, p. 66.

Tali argomentazioni mettono dunque in luce che l'uomo è disceso da antenati antropoidi. Ma come poteva essersi verificata la transizione all'uomo? Darwin a questo proposito addusse tutta una serie di piccoli cambiamenti, di per sé significativi, che avrebbe portato per accumulazione alla trasformazione complessiva<sup>100</sup>.

Per quel che concerne invece le facoltà sia intellettuali che morali – questione che rappresentò, come ammesso dallo stesso Darwin, la difficoltà più grave che la teoria sull'origine dell'uomo dovesse affrontare –<sup>101</sup> egli asserì che esse sono diverse per grado e non per qualità da quelle degli animali, e che si sono sviluppate per selezione naturale, in quanto vantaggiose. Le qualità morali, difatti, pur apportando, diversamente dalle qualità intellettuali, vantaggi scarsi o nulli al soggetto e alla sua discendenza, sono tuttavia utili al gruppo<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Ecco qui di seguito riportati alcuni stralci di quanto scrisse in merito: <<Quando qualche antico membro della grande serie dei primati venne indotto, per mutamento nel modo di procurarsi la sussistenza, o per le mutate condizioni del suo paese nativo, a vivere un po' meno sugli alberi e un po' più sul terreno, e deve essersi modificato il suo modo di camminare; e in questo caso deve esser divenuto molto più particolarmente quadrupede o bipede [...] e noi possiamo, credo, riconoscere in parte come sia giunto ad acquistare il suo portamento eretto, che è una delle più cospicue differenze che lo distinguono dai suoi più stretti affini. L'uomo non avrebbe mai potuto acquistare la sua attuale posizione di dominatore del mondo senza l'uso delle sue mani che sono così meravigliosamente acconce ad adoperare obbedendo alla sua volontà. [...] Ma le mani e le braccia non possono guari esser divenute tanto perfette da costruire armi, o da scagliare sassi e giavellotti ad una data mira, finché furono adoperate abitualmente per uso di locomozione e per sopportare tutto il peso del corpo, o finché erano specialmente acconce, [...] allo arrampicarsi sugli alberi. [...] Per queste sole ragioni doveva essere un vantaggio per l'uomo divenire bipede; ma per molte azioni è quasi necessario che le braccia e tutta la parte superiore del corpo sian liberi; e perciò egli deve star ritto sui piedi. Ad ottenere questo grande vantaggio i piedi sono divenuti piatti [...] mentre le mani divengono perfette per la presa, i piedi si perfezionano e divengono più acconci per sostenere il corpo e per camminare. [...] Mentre i progenitori dell'uomo andavano man mano acquistando una posizione sempre più eretta [...] si facevano necessari un numero infinito di altri mutamenti di forma. La pelvi doveva divenire più larga, la spina incurvarsi in ispecial modo ed il capo mettersi in altra posizione, e tutti questi mutamenti l'uomo li ha raggiunti. [...] Si potrebbero qui citare parecchie altre strutture che sembrano aver relazione colla posizione eretta dell'uomo. [...] È molto probabile che i primi progenitori maschi dell'uomo fossero forniti [...] di grandi denti canini; ma per l'abito gradatamente acquistato di adoperare sassi, clave o altre armi per combattere i loro nemici, essi debbono aver sempre meno adoperato le mascelle ed i denti. In tal caso le mascelle ed i denti saranno diminuiti di volume, come ce ne danno certezza molti altri casi analoghi. [...] Perciò, mentre le mascelle e i denti dei progenitori dell'uomo sono andati man mano riducendosi in volume, il cranio dell'adulto deve [...] esser venuto a rassomigliare sempre più a quello dell'uomo attuale. [...] Mentre le varie facoltà intellettuali si sono andate sviluppando a gradi a gradi, è quasi certo che il cervello deve essere divenuto più grande. [...] L'accrescimento graduato di peso del cervello e del cranio nell'uomo deve aver avuto una azione nello sviluppo della colonna vertebrale che gli serve di sostegno [...]>>. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, cit., pp. 106-110.

<sup>101</sup> <<La più grande difficoltà che si presenta, quando siamo tratti alla sovra esposta conclusione intorno all'origine dell'uomo, è il livello elevato di potenza intellettuale e di disposizione morale cui egli è giunto>>. Ivi, p. 570.

<sup>102</sup> LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *op. cit.*, pp. 231-232.

[...] un progresso nel livello della moralità ed un maggior numero di uomini bene dotati darà certamente una immensa superiorità ad una tribù sopra un'altra. Non può esserci dubbio che una tribù che racchiude in sé molti membri i quali, possedendo in alto grado lo spirito di patriottismo, la fedeltà, l'obbedienza, il coraggio e la simpatia, fossero sempre pronti ad aiutarsi scambievolmente e sacrificarsi pel bene comune, sarebbe vincitrice di molte altre tribù; e questa sarebbe la scelta naturale<sup>103</sup>.

Darwin credeva in una forte corrispondenza tra il comportamento dell'uomo e quello degli animali. I comportamenti, a parere dello studioso, hanno significato adattivo e si dividono secondo tre principi fondamentali<sup>104</sup>:

1. Il <<principio delle abitudini associate utili>>, cioè di quei complessi di azioni associate a determinati <<stati mentali>> o <<emozioni>> e utili in situazioni biologicamente importanti (ad esempio, lo scoprimento dei canini, l'irrigidimento della spina dorsale e lo sfoderamento delle unghie nei felini prima del combattimento).
2. Il <<principio dell'antitesi>>, al quale fanno capo comportamenti non utili in sé ma consistono in movimenti antitetici ad altri movimenti dotati, questi sì, di valore adattivo (ad esempio l'irrigidimento e il ringhio a denti serrati di un cane arrabbiato, mentre un cane in atteggiamento amichevole si dimena, scodinzola e apre la bocca).
3. Il <<principio dell'azione diretta del sistema nervoso>>, che riguarda comportamenti senza valore adattivo prodotti dall'organizzazione particolare del sistema nervoso o da un controllo volontario insufficiente (ad esempio il tremore e lo scuotere la coda dei gatti).

Come molte caratteristiche fisiche, così molti comportamenti non sono adattivi in sé, ma sono il risultato indiretto di variazioni adattive (come nel caso della variazione correlata) o di cause altre dalla selezione naturale (ad esempio l'uso e il disuso o l'azione diretta dell'ambiente). In entrambi i casi, le caratteristiche strutturali e comportamentali utili sono conservate, direttamente o indirettamente, per selezione naturale.

Il naturalista inglese trattò tale argomento nel libro *The expression of the emotions in man and animals*, che è uno studio su questioni al confine tra neurofisiologia, psicologia e analisi filogenetica. Con questo lavoro, egli intese chiarire, appunto, l'origine di certi comportamenti e la correlazione che passa tra evoluzione per selezione naturale, processi neuromuscolari e fenomeni fisiologici. *L'Expression* può essere ritenuta l'opera sulla quale

---

<sup>103</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, cit., p. 124.

<sup>104</sup> LA VERGATA, *Charles Darwin*, in P. ROSSI (a cura di), *op. cit.*, pp. 234-235.

si impernia la psicologia comparata evoluzionistica sviluppata in particolare da George John Romanes e da Conwy Lloyd Morgan. A Darwin, in seguito, si sono ricondotti sia i behavioristi che gli etologi innatisti. Si tratta di un'opera di grande rilevanza e gli studi condotti sulle basi genetiche del comportamento e la comunicazione non verbale lo attestano<sup>105</sup>.

Dall'epoca in cui Darwin espose la sua teoria si sono accumulate notevoli prove circa la derivazione dell'essere umano dalle scimmie: <<oltre allo studio dell'anatomia comparata, all'analisi dei fossili e alla comparazione dei comportamenti, l'analisi della sequenza amminoacidica di proteine omologhe (come le catene polipeptidiche dell'emoglobina) o di sequenze di DNA, hanno stabilito l'esistenza di una stretta affinità fra l'uomo e lo scimpanzé>><sup>106</sup>.

Ebbene la teoria di Darwin, che attraversa i suoi due grandi lavori, ovvero *L'Origine delle specie* e *L'Origine dell'uomo*, <<minò le fondamenta dell'intera visione occidentale del posto della nostra specie nell'universo>>. Il naturalista inglese <<ci insegnò>> come ricorda il filosofo australiano Peter Singer <<che anche noi siamo animali e abbiamo la stessa origine naturale degli altri animali>>. Una pluralità di studiosi considera tale teoria come la più rivoluzionaria di tutti i tempi, vista la risonanza in campo scientifico, come pure sul senso comune<sup>107</sup>.

Se oggi, dunque, all'inizio del terzo millennio l'uomo guarda al mondo con un atteggiamento profondamente diverso rispetto a chi visse nell'epoca vittoriana, si deve in gran parte alle idee darwiniane che hanno influenzato in maniera considerevole il pensiero moderno<sup>108</sup>. Dichiarò Ernst Mayr, una delle massime figure nella storia della biologia evoluzionistica: <<Le grandi menti plasmano il pensiero dei periodi storici successivi: Lutero e Calvino ispirarono la Riforma; Locke, Leibniz, Voltaire e Rousseau, l'Illuminismo; da Charles Darwin dipende in larga misura la moderna concezione del mondo>><sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> V. BALBONI, *op. cit.*, p. 106.

<sup>107</sup> R. MARCHESINI, S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi editore, Roma 2007, pp. 63-65.

<sup>108</sup> ERNST MAYR, *L'influenza di Darwin sul pensiero moderno*, da "Le Scienze" n. 385, settembre 2000, in [http://www.leggerelascienza.it/allegati/darwinismo\\_mayr.pdf](http://www.leggerelascienza.it/allegati/darwinismo_mayr.pdf) [consultato il 28/04/13].

<sup>109</sup> ERNST MAYR, *L'influenza di Darwin sul pensiero moderno*, in [http://www.lescienze.it/archivio/articoli/2000/09/01/news/1\\_influenza\\_di\\_darwin\\_sul\\_pensiero\\_moderno-547510/](http://www.lescienze.it/archivio/articoli/2000/09/01/news/1_influenza_di_darwin_sul_pensiero_moderno-547510/) [consultato il 28/04/13].

#### 4. *A proposito di anima*

Per sapere con certezza ciò che è dopo la morte bisognerebbe senz'altro non essere più di questo mondo. Ma se un Aldilà esiste, perché negare la possibilità di una vita ultraterrena agli animali non-umani? Semmai ci fosse un Paradiso, perché questo non dovrebbe spalancare le sue porte anche agli animali, vittime “mute” dell'arroganza e della tirannia degli uomini? Povere “bestie”! Costrette a sopportare tormenti inenarrabili. A pagare per delle colpe che non hanno commesso. A queste creature innocenti, private della loro dignità e del loro destino naturale, si precluderebbe pure di godere dell'amore divino eterno? Perché riconoscere solo all'essere umano – tra la miriade di entità viventi che popolano la terra – il possesso di un'anima immortale? Perché, dunque, rifiutare un'anima a tutti gli altri animali, “cugini e fratelli”, come suggerisce l'etologo ed entomologo Giorgio Celli, del genere umano<sup>110</sup>?

Secondo lo studioso e divulgatore della scienza dello spirito Jean Prieur, qualunque sia l'accezione che si voglia attribuire al termine “anima”, gli animali non-umani ne avrebbero una. Egli infatti sostiene:

Se per anima intendiamo la parte incorporea dell'essere, sede della sensibilità, del giudizio e della volontà, fonte dei pensieri, dei desideri e delle passioni, laddove avvengono tutte le trasformazioni della coscienza, riguardo ai sentimenti ed all'intelligenza, ebbene sì, gli animali hanno un'anima. Se per anima intendiamo il coraggio, i sentimenti nobili, gli istinti generosi di un essere, considerato dal punto di vista morale, ebbene sì, gli animali hanno un'anima. Se per anima intendiamo un'entità immateriale, ma pur tuttavia sottile e sostanziale, che si separa dal corpo nel momento della morte; se per anima s'intende una copia conforme dell'essere, che riproduce fedelmente ciò che egli fu nella sua vita e che gli consente di continuare a vivere in un altro mondo, ebbene sì, gli animali hanno un'anima<sup>111</sup>.

Se a tutt'oggi l'esistenza dei nostri fratelli cosiddetti “inferiori” resta ancora in un certo senso aleatoria, è proprio perché non concedendo loro un'anima, possiamo arrogarci il diritto di trattarli come vogliamo, ovvero come degli oggetti di cui disporre a nostro uso e consumo. Non dobbiamo dimenticare che in epoche passate – l'anima – è stata negata

---

<sup>110</sup> <<Se gli uomini si attribuiscono l'anima questa non può essere negata a tutti gli altri animali, cugini e fratelli del genere umano>>. G. CELLI, in S. APUZZO, M. D'AMBROSIO, *Anche gli animali vanno in Paradiso. Storie di cani e di gatti oltre la vita*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, p. 12.

<sup>111</sup> J. PRIEUR, *Gli animali hanno un'anima*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 2006, p. 13.

anche alle donne, ai neri e agli Indiani d'America<sup>112</sup>. Si tratterà anche in questo caso di un grossolano errore di valutazione?

L'accordare un'anima agli animali non-umani sottintende, indubbiamente, un affrancamento da quell'ideologia a carattere antropocentrico tesa a veicolare una logica dualistica che pone da un lato il genere umano e dall'altro il resto del cosmo. Significherebbe, pertanto, rimettere in discussione le nostre profonde convinzioni e riconsiderare il nostro modo di rapportarci con il Creato. Questo probabilmente ci porterebbe ad assumere atteggiamenti non più da padroni assoluti del pianeta ma da padri coscienti che difendono i propri figli<sup>113</sup>.

Nel corso della storia dell'umanità, sulla questione dell'anima e sull'eventualità che gli animali ne possedano una si sono interrogati in molti; e diversi sono stati i contributi di spessore a favore dell'anima degli altri animali. Gli antichi libri dei *Veda*, ad esempio, riconoscono l'anima a qualsiasi essere vivente, con la medesima possibilità di raggiungere livelli elevati di spiritualità, a prescindere dal corpo in cui dimora. Tutte le creature sono quindi eguali – per i *Veda* – sul piano spirituale. Secondo quanto sostenuto dallo storico greco Erodoto, gli Egizi furono i primi a sostenere l'immortalità dell'anima, la quale trasmigrerebbe attraverso tutti gli esseri viventi prima di incarnarsi in un corpo appartenente a un essere umano<sup>114</sup>, come si legge nel suo lavoro *Historiai* (Storie, II, 123): <<Sono gli Egiziani che hanno, per primi, espresso l'idea che l'anima è immortale, che entra, quando il corpo è perito, in un altro essere animato che nasce a sua volta, e che dopo essere passato attraverso tutte le forme che popolano la terra, il mare e l'aria, penetra nuovamente in un corpo umano nell'attimo della sua nascita [...]>><sup>115</sup>. Sul problema che le anime degli animali al pari di quelle umane non possano perire, si espresse, in un'epoca più vicina alla nostra, anche il filosofo e scienziato tedesco Leibniz nella sua opera datata 1714 dal titolo *Principi della natura e della grazia*<sup>116</sup>.

Tra i pensatori dell'antichità che si sono pronunciati su questo tema, si annoverano nomi autorevoli come quello del filosofo greco Pitagora. Egli spinse alle estreme conseguenze il concetto secondo la dottrina della metempsicosi asserendo che uccidendo

---

<sup>112</sup> J. PRIEUR, *Il Paese dell'Oltre. Uno sguardo nell'Aldilà* (1999), trad. it., Hermes Edizioni, Roma 2001, pp. 138-142.

<sup>113</sup> S. APUZZO, M. D'AMBROSIO, *op. cit.*, p. 11.

<sup>114</sup> Ivi, p. 13.

<sup>115</sup> ERODOTO, cit. in L. BOSSI, *Storia naturale dell'anima*, trad. it., Dalai Editore, Milano 2005, p. 41.

<sup>116</sup> J. PRIEUR, *Gli animali hanno un'anima*, cit., p. 205.

un animale può accadere di uccidere il proprio stesso padre<sup>117</sup>. La teoria pitagorica della metempsicosi fece dura presa sul filosofo e letterato del Rinascimento Giordano Bruno. Questi, difatti, ne restò fortemente attratto al punto d'avvalersi, in particolar modo nei dialoghi morali, di <<metafore legate alla fisionomia animale diffusi negli infiniti tipi umani>><sup>118</sup>. La credenza nella trasmigrazione delle anime rappresenterà uno dei vari capi d'imputazione mossi a suo carico; capi d'imputazione desunti dalla denuncia per eresia sporta da Giovanni Mocenigo<sup>119</sup> contro di lui. Nella fattispecie, il nobile veneziano riportò agli Inquisitori un singolare episodio:

Essendo egli in letto, andai a trovarlo – riferendosi al Nolano – e trovandoli vicino un ragnetto, l'ammazzai, e lui mi disse ch'avevo fatto male, e cominciò a discorrere, che in quelli animali poteva esser l'anima di qualche suo amico, perché l'anime, morto il corpo, andavano d'un corpo in un altro, et affermava, che lui era stato altre volte in questo mondo, e che molte altre volte saria tornato doppo che fosse morto, o in corpo humano, o di bestia; et io ridevo, e lui mi riprendeva, che io mi burlassi di queste cose<sup>120</sup>.

Dalle accuse formulate in merito all'immortalità delle anime e della loro possibile migrazione da un corpo all'altro, il Bruno si difese replicando:

Io ho tenuto e tengo che l'anime siano immortali e che siano sostanze, cioè l'anime intellettive, e che, catolicamente parlando, non passino da un corpo all'altro, ma vadino o in paradiso o in purgatorio o in inferno; ma ho ben ragionato, e seguendo le ragioni filosofiche, che, essendo l'anima subsistente senza il corpo ed inesistente corpo, possa col medesimo modo che è in un corpo essere in un altro, e passar da un corpo in un altro: il che se non è vero, par almeno verisimile l'opinione di Pittagora<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> S. APUZZO, M. D'AMBROSIO, *op. cit.*, p. 13.

<sup>118</sup> M. MADDAMMA (a cura di), *Giordano Bruno. L'arte della memoria. Le ombre delle idee*, Mimesis, Milano 2001, p. 86.

<sup>119</sup> Mocenigo Giovanni, nobile veneziano il cui nome è tristemente legato alle tragiche vicende di Giordano Bruno. Entusiasmato alle sue dottrine sulla memoria e desiderando esserne istruito, invitò il filosofo, allora a Francoforte, a recarsi a Venezia (febbraio 1591), e lo ospitò nel suo palazzo di S. Samuele. Dopo alcuni mesi, non riuscendo a trattenere ancora, secondo i suoi desideri, Bruno presso di sé, e non soddisfatto degli insegnamenti fino allora ricevuti, lo denunciò come eretico e lo consegnò (22 maggio 1592) all'Inquisizione, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-mocenigo\\_res-4330684f-477e-11dd-a3be-0016357f4ed7/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-mocenigo_res-4330684f-477e-11dd-a3be-0016357f4ed7/) [consultato il 24/05/14].

<sup>120</sup> M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, p. 43.

<sup>121</sup> G. BRUNO, in M. CILIBERTO, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, p. 146.



L'idea della trasmigrazione delle anime confluirà tra gli argomenti trattati nella *Cabala del cavallo pegaseo*, il quinto dei sei dialoghi composti dal pensatore rinascimentale durante il suo soggiorno inglese, precisamente tra il 1584 e il 1585. In tale lavoro si intessono contenuti di importante rilevanza teorica: la satira, molto dura e sorretta da precisi riferimenti al testo biblico, nei confronti della “santa asinità” cristiana; la critica di certi aspetti della filosofia antica, nello specifico nei riguardi di Aristotele e di Sesto Empirico; la perseverante proposta di una visione dell'uomo e della natura che sovverte la concezione umanistica; e la già citata idea della trasmigrazione delle anime. In quest'opera breve, eppure estremamente densa, si intese mettere in primo piano l'ignoranza che in tutte le sue forme, da quella religiosa a quella filosofica, incarna la figura avversa più temibile e pericolosa del pensare e dell'agire umani<sup>122</sup>.

Ritornando alla metempsicosi, nella *Cabala del cavallo pegaseo* il Bruno ne sostiene il pensiero attraverso le parole del personaggio di Onorio, l'eroe del dialogo. Questi narra le vicissitudini del suo ciclo di reincarnazioni da quando era asino, egli infatti ricorda di aver portato la soma, fino a diventare filosofo; e afferma che dal punto di vista della sostanza non sussiste alcuna differenza tra l'anima dell'uomo e quelle delle bestie, come si evince dal passo tra i due interlocutori Sebasto e Onorio che si riporta qui di seguito:

SEBASTO. – Dumque costantemente vuoi che non sia altro in sustanza l'anima de l'uomo e quella de le bestie? e non differiscano se non in figurazione?

ONORIO. – Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima [...]>><sup>123</sup>.

L'anima degli esseri umani non ha dunque nessun primato ontologico sull'anima degli altri animali. Ogni anima – asserisce Onorio – secondo il suo fato o provvidenza, ordine o fortuna, si congiunge ora a una specie di corpo, ora a un'altra; e in virtù della diversità di strutture fisiologiche e di membra, assume diversi gradi e perfezioni d'intelligenza e di attività; per cui la stessa anima che nel corpo di un ragno aveva determinate abilità, congiunta al corpo di un essere umano acquista un'altra intelligenza, altri strumenti e attitudini<sup>124</sup>. Egli dice:

---

<sup>122</sup> Cfr. G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in G. AQUILECCHIA (a cura di), *Opere italiane di Giordano Bruno*, Unione Tipografica – Editrice Torinese, Torino 2002.

<sup>123</sup> Ivi, p. 452.

<sup>124</sup> Ivi, p. 453.

Giongo a questo che se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, et il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampiassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, et al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe: intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe e caminerebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo. Come per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere come dentro un ceppo le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazion d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure de membri et abiti de complessioni. All'ora arrebe più o men vivace ingegno, in luogo di parlar sibilarebbe, in luogo di camminare serperebbe, in luogo d'edificarsi palaggio si caverebbe un pertuggio, e non gli converrebbe la stanza, ma la buca; e come già era sotto quelle, ora è sotto queste membra, instrumenti, potenze et atti: come dal medesimo artefice diversamente inebriato dalla contrazion di materia e da diversi organi armato, appaiono exercizii de diverso ingegno e pendeno execuioni diverse<sup>125</sup>.

Si perviene così al convincimento che anche gli animali hanno intelletto e che, anzi, molti di loro <<possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo (come non è burla quel che proferì Mosè del serpe, che nominò sapientissimo tra tutte l'altre bestie de la terra)>> e che solo <<per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore>><sup>126</sup>. Come a dire che tutte le creature possiedono un'intelligenza adeguata alla propria condizione, ma la differenza risiede unicamente nel grado<sup>127</sup>.

Ebbene, l'intelletto di per sé non è bastevole a connotare l'uomo come essere superiore in relazione al resto degli animali. Difatti – seguita il dialogante Onorio – la superiorità della specie umana sulle altre specie animali non si riferisce tanto agli effetti dell'ingegno, quanto a quelli della mano, che il Bruno indica con l'espressione aristotelica “organo de gli organi”. L'uomo dispiegando con la mano tutte le facoltà dell'anima ha potuto creare <<le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii, et altre cose assai che significano la grandezza et eccellenza umana>><sup>128</sup>. Insomma, la mano è lo strumento senza il quale la civiltà umana non sarebbe mai stata edificata.

---

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> Ivi, pp. 453-454.

<sup>127</sup> A. VERRECCHIA, *Giordano Bruno*, Donzelli editore, Roma, 2002, p. 299.

<sup>128</sup> G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in G. AQUILECCHIA (a cura di), *op. cit.*, p. 454.

Per concludere questo rapido viaggio tra le righe bruniane, ciò che emerge dal dialogo è dunque una concezione dell'anima radicalmente diversa da quella offerta dalla cultura cristiana. A parere del Nolano non c'è ragione di credere che l'anima umana sia superiore rispetto a quelle delle bestie o delle cose <<stimate senz'anima>> perché tutto è animato dalla stessa forza, dalla stessa energia primigenia<sup>129</sup>.

Facendo un passo indietro e tornando a parlare dei pensatori dell'antichità che hanno esternato il loro pensiero circa l'anima, ricordiamo i nomi di Empedocle, per il quale le anime degli uomini s'incarnerebbero negli animali; Platone, secondo cui una sola anima passerebbe attraverso una varietà di vite e di corpi; Aristotele, che assegnò un'anima agli animali e persino alle piante. Ma ricordiamo, altresì, Plutarco che manifestò la propria opinione a sostegno della somiglianza dell'essere umano con gli animali; e Lucrezio che affermava che gli uomini differiscono dagli animali solo per l'aspetto fisico<sup>130</sup>.

Nel seno della cristianità il problema relativo all'anima degli animali venne trattato da diversi Santi. È il caso di San Bernardo che indica col nome di "spirito" l'anima degli animali; di San Giovanni Crisostomo che si pronuncia in merito all'immortalità dell'anima degli animali; e di San Giustino che considera l'anima dell'essere umano della stessa natura di quella del cavallo e dell'asino<sup>131</sup>.

Il dibattito sulla questione dell'anima degli animali e sulla possibilità che anche loro possano accedere alla vita eterna, è tuttora aperto. Particolarmente interessante è la posizione assunta dal sacerdote e docente di teologia sospeso *a divinis* Eugen Drewermann, autore del saggio *Sull'immortalità degli animali*, che ai giorni nostri difende l'idea della comunanza tra umano e non-umano nel possesso di un'anima e nella speranza

---

<sup>129</sup> M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 263.

<sup>130</sup> S. APUZZO, M. D'AMBROSIO, *op. cit.*, p. 13. Riguardo ad Aristotele, si rammenta che egli introdusse nella sua discussione intorno all'anima una triplice distinzione tra anima vegetativa, sensitiva e intellettuale o razionale. La tripartizione aristotelica trae la sua origine dalle osservazioni di ordine biologico e psicologico effettuate sugli organismi viventi: <<poiché i fenomeni della vita suppongono determinate operazioni costanti nettamente differenziate (al punto che alcune di esse possono sussistere in alcuni esseri, senza che vi siano anche le altre), allora anche l'anima, che è principio di vita, deve avere delle capacità o funzioni o parti che presiedono a queste operazioni e le regolano. E poiché i fenomeni e le funzioni fondamentali della vita sono: a) di carattere vegetativo, come nascita, nutrizione, crescita, b) di carattere sensitivo motorio, come sensazione e movimento, c) di carattere intellettuale, come conoscenza, deliberazione e scelta; ebbene, così essendo, per le ragioni sopra chiarite, Aristotele introduce la distinzione di a) anima vegetativa, b) anima sensitiva e c) anima intellettuale o razionale. Le piante posseggono solo l'anima vegetativa, gli animali la vegetativa e la sensitiva, gli uomini la vegetativa, la sensitiva e la razionale. G. REALE, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 209.

<sup>131</sup> S. APUZZO, M. D'AMBROSIO, *op. cit.*, p. 13.

dell'immortalità<sup>132</sup>. Drewermann accusa la religione cristiana – erede della visione antropocentrica del mondo nelle Sacre Scritture – di aver reputato gli animali come esseri “bruti”, senz'anima, il cui unico fine è quello di servire la specie umana. Il principio che assegna l'immortalità soltanto al genere umano, sottolinea lo studioso, sembra legittimare ogni sorta di atrocità inflitta agli animali<sup>133</sup>. L'impasse, dunque, si troverebbe proprio in questa limitazione contenuta nel messaggio cristiano. Ecco perché Drewermann ravvisa nel credo dell'immortalità degli animali il fondamento per la costruzione di un'etica del rispetto: <<La fede nell'immortalità degli animali ci è indispensabile, almeno come idea regolatrice della nostra ragion pratica, per fondare un'etica che tenga nella dovuta considerazione i nostri compagni animali>><sup>134</sup>.

## **5. Gli animali non-umani: esseri titolari di diritti**

Sul piano etico-filosofico è possibile individuare quattro fasi circa il modo di considerare il rapporto che intercorre tra l'umano e il non-umano: la prima, definita dello sciovinismo umano<sup>135</sup>, che conferisce agli animali non-umani lo status di mere cose, *res*, a completa disposizione dell'uomo, le quali sono poste a tutela, al limite, come oggetti di proprietà; la seconda, dei doveri indiretti, che contempla i maltrattamenti degli animali non-umani esclusivamente in termini di ricadute negative sul “carattere degli spettatori umani”; la terza, dei doveri diretti, ancora oggi la più diffusa, che ammette l'obbligo morale di non infliggere sofferenza agli animali non-umani, perché si tratta di esseri senzienti e sensibili; la quarta, dei diritti, che intende assegnare agli animali non-umani dei veri e propri diritti in quanto esseri senzienti, sensibili e, come sostenuto dal filosofo statunitense Tom Regan, soggetti di una vita, vale a dire dotati di un certo livello di

---

<sup>132</sup> A. LANZA, *Ripensare l'Onnipotente. Risorgenze gnostiche e immagine di Dio*, Lampi di stampa, Milano 2006, p. 80.

<sup>133</sup> Cfr. E. DREWERMANN, *Io discendo nella barca del sole*, trad. it., Rizzoli, Milano 1993.

<sup>134</sup> Ivi, p. 237.

<sup>135</sup> Sciovinismo umano: si tratta di una posizione fortemente antropocentrica; essa si fonda, dunque, sulla convinzione aprioristica della superiorità dell'essere umano su tutte le altre creature. S. CASTIGNONE, *La <<Questione animale>>*, in S. RODOTÀ, M. TALLACCHINI (a cura di), *Trattato di biodiritto. Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè Editore, Milano 2010, p. 17.

“autocoscienza, intelligenza, memoria, volizioni, interessi”<sup>136</sup>.

Con Regan, autore di spicco dell’animalismo contemporaneo, si giunge ad avere un’autentica teoria dei diritti animali argomentata su basi filosofiche, ma si ricorda che già nel 1892 il filosofo inglese Henry Salt parlava di diritti degli animali nella sua opera significativamente intitolata *Animals’ Rights Considered in Relation to Social Progress* (I diritti degli animali considerati in relazione al progresso sociale)<sup>137</sup>.

Studio di Thoreau, Salt, che costituì la *Humanitarian League* e si occupò delle più importanti riforme del suo periodo, che vanno dalla lotta per l’abolizione della pena di morte alla riforma del sistema carcerario, alla rivendicazione dei diritti delle donne e delle minoranze oppresse, andò a sviluppare una specifica ideologia animalista, la quale si riconduceva a varie tradizioni di pensiero, come l’utilitarismo benthamiano, il liberalismo spenceriano e il darwinismo. Per Salt <<gli animali hanno diritti e tali diritti consistono nella limitata libertà (*restricted freedom*) di vivere una vita naturale – una vita, cioè, che consenta lo sviluppo individuale – soggetta alle limitazioni imposte dai permanenti bisogni e interessi della comunità>>. Egli opera, quindi, secondo una concezione di tipo liberale; è chiaro il suo riferimento a Spencer e alla sua famosa affermazione <<chiunque ammetta che ogni uomo deve avere una certa limitata libertà riconosce che è suo diritto avere quella limitata libertà>><sup>138</sup>.

Il riconoscimento dei diritti degli animali va, allora, a inquadrarsi nel movimento per la rivendicazione dei diritti umani – in opposizione ai pregiudizi di natura antiegalitaria – che deve molto agli scritti di Tom Paine e di Mary Wollstonecraft, che ne hanno così spianato la strada. Ma se si è arrivati alla convinzione di adottare anche per gli animali l’idea di diritto, applicata esclusivamente al genere umano, è bene evidenziare, che molto si deve alla “rivoluzione antropologica darwiniana”: il naturalista inglese Charles Darwin con la pubblicazione nel 1859 de *L’origine delle specie* si è reso fautore di una “svolta epocale”. E dunque, a parere di Salt, non sarà possibile far maturare quel senso di piena giustizia nei confronti delle altre creature se si seguirà a reputarle come enti appartenenti a un ordine assolutamente diverso, trascurando in tal modo le molteplici analogie esistenti

---

<sup>136</sup> S. CASTIGNONE, *Animali e diritto: da “cose” a soggetti*, in E. GRANITO, F. MANZIONE (a cura di), *Per una storia non antropocentrica. L’uomo e gli altri animali – Saggi 95 – Catalogo della mostra e Atti del convegno di studi Archivio di Stato di Salerno, maggio 2009*, Plectica editrice, Salerno, 2010, p. 196.

<sup>137</sup> S. CASTIGNONE, *La <<Questione animale>>*, in S. RODOTÀ, M. TALLACCHINI (a cura di), *op. cit.*, p. 30.

<sup>138</sup> L. BATTAGLIA, *Lineamenti di bioetica animale*, in C. TUGNOLI (a cura di), *Zooantropologia. Storia, etica e pedagogia dell’interazione uomo/animale*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 239.

fra umani e non-umani. Lo studioso, richiamandosi indubbiamente a Bentham e al noto parallelo che questi stabilì tra schiavitù umana e schiavitù animale, arrivò a sostenere che vi fosse una forte similitudine tra la condizione degli animali e quella degli schiavi, basti pensare alle medesime menzogne cui si ricorreva per motivarne la prevaricazione<sup>139</sup>.

Con il filosofo Henry Salt si assiste a una perspicua teorizzazione della “liberazione degli animali” (*Animal Enfranchisement*) che rimanda a una visione di umanità che abbraccia anche quegli esseri viventi <<la cui sola colpa è di non appartenere alla nobile famiglia dell’*homo sapiens*>>. Se si tiene conto che la moralità viene a configurarsi come un cerchio che si allarga gradualmente fino a includere altre categorie di esseri, e che qualsiasi grande movimento di liberazione ha proceduto per questa strada, allora, sarebbe un abbaglio, come asserisce Salt, pensare ai diritti degli animali come qualcosa in netta contrapposizione ai diritti degli uomini: l’ingiustizia verso gli animali e l’ingiustizia verso gli uomini sono profondamente connesse, dal momento che <<rinunciare ai principi di umanità significa inevitabilmente la perdita dell’umanità stessa>><sup>140</sup>.

Un vero e proprio movimento per il riconoscimento dei diritti degli animali comincia a organizzarsi, però, soltanto intorno agli anni Settanta del secolo scorso, sulla spinta di due filosofi, quali Peter Singer e il già citato Tom Regan.

Singer impernia la sua riflessione sul dovere morale di non causare né dolore né sofferenza a nessuna creatura, umana e non-umana, che abbia la capacità di sperimentarli<sup>141</sup>. Egli riprende l’impostazione utilitaristica di Bentham<sup>142</sup>, pur se con qualche ritocco, e afferma che sia il bene sia il male discendono dalle <<conseguenze felicifiche o meno che le azioni producono nei soggetti sui cui ricadono>>. Pertanto, visto che è stato ampiamente comprovato che gli animali non sono automi, come asseriva Cartesio, bensì

---

<sup>139</sup> Ivi, pp. 239-240.

<sup>140</sup> Ivi, p. 240.

<sup>141</sup> V. POCAR, *La discriminazione “secondo natura”: un paradigma da superare*, in M. CARTABIA, T. VETTOR (a cura di), *Le ragioni dell’uguaglianza, Atti del VI convegno della Facoltà di Giurisprudenza (Milano, 15-16 maggio 2008)*, Giuffrè Editore, Milano 2009, p. 272.

<sup>142</sup> Il filosofo inglese Jeremy Bentham è considerato l’iniziatore dell’utilitarismo. Nella sua concezione <<piacere e dolore che costituiscono le leve di pensiero e azioni umani, sono i referenti sensibili del giudizio pratico, e la moralità di un’azione è valutata in base alle sue conseguenze nel soddisfare la maggiore quantità di bisogni, desideri e preferenze, in un calcolo in cui ogni individuo conta per uno. Allargando i confini della rilevanza morale della razionalità – soglia della moralità kantiana – alla sensibilità, l’utilitarismo ha aperto il mondo morale al di là del mondo umano. Infatti, interrogandosi sul fondamento morale del rispetto nei confronti degli animali, Bentham osserva che>> per riprendere le sue parole <<Il problema non è: “Possono ragionare?”, o: “Possono parlare?”, ma: “Possono soffrire?”>>. M. TALLACCHINI, F. TERRAGNI, *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali e ambientali*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2004, p. 15.

degli esseri capaci di provare piacere e dolore, è assolutamente necessario tener presente le loro reazioni rispetto agli atteggiamenti che si vanno ad assumere nei loro confronti<sup>143</sup>.

Esperire “piacere e dolore” <<è una condizione non solo necessaria ma anche sufficiente perché si possa dire che un essere ha interessi>><sup>144</sup>. Il principio al quale il filosofo australiano fa appello è quello dell’eguale considerazione degli interessi: tra gli animali umani e quelli non-umani esiste una fondamentale uguaglianza di base, vale a dire la capacità di soffrire<sup>145</sup>. Egli scriveva:

Il sistema nervoso di tutti i vertebrati, in special modo negli uccelli e nei mammiferi, è fondamentalmente simile. Le parti del sistema nervoso umano coinvolte nella sensazione di dolore sono relativamente antiche da un punto di vista evolutivo. A differenza della corteccia cerebrale, sviluppatasi solo dopo che i nostri antenati si staccarono dalla linea degli altri mammiferi, l’evoluzione del sistema nervoso di base data da antenati più lontani comuni agli altri animali “superiori”. Tale parallelo anatomico rende plausibile che negli animali la capacità di sentire sia analoga alla nostra<sup>146</sup>.

I non-umani, come gli umani, sono dunque capaci di provare dolore. Il dolore è dolore, evidenzia Singer, e la sua entità è correlata a fattori quali l’intensità e la durata, e non certo alla specie del soggetto che lo prova<sup>147</sup>. Di conseguenza, non vi può essere alcuna scusante a livello morale che permetta di reputare – a parità di grandezza – il senso di dolore o di piacere accusato dagli animali di un grado inferiore a quello accusato dagli uomini<sup>148</sup>:

Se un essere soffre, non può esistere nessuna giustificazione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell’essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza sia valutata quanto l’analoga sofferenza di un altro essere (nella misura in cui si possono fare confronti). Se invece un essere è incapace di soffrire, o di provare piacere o felicità, non c’è niente da prendere in considerazione. Questo è il motivo per cui la sensibilità [...] rappresenta l’unico confine plausibile per delineare l’area del nostro dovere di

---

<sup>143</sup> S. CASTIGNONE, *La <<Questione animale>>*, in S. RODOTÀ, M. TALLACCHINI (a cura di), *op. cit.*, p. 28.

<sup>144</sup> P. SINGER, *Liberazione animale* (1975), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991, p. 23. Singer precisa che un essere ha come minimo l’interesse a non soffrire. Egli esemplifica: <<Un sasso non ha interessi perché non può soffrire>> invece <<un topo, per esempio, ha davvero interesse a non venir preso a calci per la strada, perché in tal caso soffrirà>>. *Ibidem*.

<sup>145</sup> S. CASTIGNONE, *La <<Questione animale>>*, in S. RODOTÀ, M. TALLACCHINI (a cura di), *op. cit.*, p. 28.

<sup>146</sup> P. SINGER, cit. in E. GRANITO, *Filosofi per gli animali. Linee di una filosofia non antropocentrica*, in E. GRANITO, F. MANZIONE (a cura di), *op. cit.*, pp. 227-228.

<sup>147</sup> P. SINGER, *I valori ambientali*, in L. MARCHETTI, P. ZELLER (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Laterza, Bari 1992, p. 61.

<sup>148</sup> P. SINGER, *op. cit.*, p. 30.

preoccuparci degli interessi altrui. Tracciare questo confine mediante altre caratteristiche, come l'intelligenza o la razionalità, significherebbe agire in modo arbitrario<sup>149</sup>.

Nella prospettiva di rivendicare l'uguaglianza di trattamento in tutte le circostanze che comportano uno stato di sofferenza, Singer ricorre all'argomento dei cosiddetti "casi marginali". Egli muove dalla considerazione che la pretesa di superiorità della specie umana ha sempre fatto leva sulle abilità razionali e linguistiche, abilità di cui non tutti gli esseri umani ne sono forniti, si pensi ad esempio agli infanti o ai menomati mentali. La carenza di detti caratteri, però, non ci legittima a sopprimerli, a ritenerli degli oggetti, o a impiegarli in esperimenti scientifici, in quanto soggetti capaci di provare dolore. A motivo, lo stesso ragionamento deve essere applicato agli animali, molti dei quali, oltretutto, mostrano di avere un certo grado di intelligenza e di capacità di comunicazione perfino superiore a quella di molti soggetti che presentano deficit mentali<sup>150</sup>. Se si tutelano questi soggetti che non hanno il pieno possesso del raziocinio e dell'abilità linguistica a causa dell'età o perché affetti da disturbi psichici per il solo fatto di essere degli umani si cade allora nello *specismo*<sup>151</sup>.

Per annoverare gli animali non-umani nella sfera dell'etica occorre, dunque, tener presente la loro capacità di provare dolore e sofferenza. Pertanto, gli uomini avrebbero nei riguardi degli animali dei doveri sia indiretti che diretti. Regan condivide con Singer l'idea di fondo che i non-umani hanno un valore morale diretto, ma respinge la posizione utilitarista<sup>152</sup>, perché non abbastanza garantista, infatti se gli interessi dei non-umani entrano in conflitto con quelli degli umani, alla fine si preferisce difendere gli interessi di questi ultimi<sup>153</sup>. Lo studioso di Pittsburgh tratta la questione dei diritti degli animali da un punto di vista giusnaturalistico. Egli sostiene una linea di pensiero secondo cui gli animali,

---

<sup>149</sup> P. SINGER, *Tutti gli animali sono uguali*, in S. CASTIGNONE (a cura di), *I diritti degli animali*, Società editrice il Mulino, Bologna 1988, p. 157.

<sup>150</sup> S. CASTIGNONE, *La <<Questione animale>>*, in S. RODOTÀ, M. TALLACCHINI (a cura di), *op. cit.*, p. 28.

<sup>151</sup> Cfr. M. TALLACCHINI, F. TERRAGNI, *op. cit.*, p. 15. Singer indica con "specismo", <<in analogia con termini quali "razzismo" e "sessismo", la propensione che noi abbiamo solitamente a favore della nostra specie, quando tale propensione non sia basata su ragione e argomento ma sul mero fatto dell'appartenenza>>. P. SINGER, *op. cit.*, p. IX.

<sup>152</sup> V. POCAR, *La discriminazione "secondo natura": un paradigma da superare*, in M. CARTABIA, T. VETTOR (a cura di), *op. cit.*, p. 272.

<sup>153</sup> S. CASTIGNONE, *La <<Questione animale>>*, in S. RODOTÀ, M. TALLACCHINI (a cura di), *op. cit.*, p. 29.



al pari degli uomini, sarebbero portatori di diritti naturali *oggettivi*<sup>154</sup>.

Nell'anno 1983 Regan pubblica *The Case for Animal Rights* (I diritti animali). L'obiettivo principale dell'opera è quello di sostenere la causa dei diritti degli animali, per l'appunto, ma non è il solo, come dichiarato dallo stesso autore, poiché «non è in alcun modo possibile sostenere la causa del riconoscimento dei diritti degli animali senza sostenere la causa dei diritti degli esseri umani»<sup>155</sup>; e questo, sottolinea Regan, dovrebbe mettere a tacere tutti coloro che definiscono come “antiumani” i sostenitori dei diritti degli animali<sup>155</sup>:

Essere «per gli animali» non significa essere «contro l'umanità». Esigere che gli altri trattino giustamente gli animali significa chiedere per essi né più né meno di quel che si chiede per qualsiasi essere umano: che siano trattati con giustizia. Il movimento per i diritti degli animali non solo non si oppone al movimento per i diritti umani, ma ne fa parte. Cercare di liquidarlo come antiumano significa fare della vuota retorica<sup>156</sup>.

La teoria del filosofo americano è una “teoria dei diritti morali”. Essa si fonda sul principio secondo il quale ogni essere vivente ha diritto al rispetto poiché dotato di “valore inerente”, ha cioè valore in sé, un valore che esula dai vantaggi che si possono trarre dal loro sfruttamento, dunque un valore che è «indipendente dalle valutazioni o dai desideri, dagli interessi o dalle preferenze di altri»<sup>157</sup>. È un fine a sé, non un mero strumento o una risorsa a disposizione della nostra specie<sup>157</sup>.

Il valore inerente di un individuo è legato alla condizione di essere soggetto-di-una-vita, e «perché un individuo sia soggetto-di-una-vita [...] non basta né che sia un essere vivente, né che sia semplicemente un essere cosciente»<sup>158</sup>. Precisa Regan:

Gli individui [...] sono soggetti-di-una-vita se hanno credenze e desideri, percezione, memoria, senso del futuro (anche del proprio futuro), una vita emozionale, nonché sentimenti di piacere e di dolore, interessi-preferenze e interessi-benessere, capacità di dare inizio all'azione in vista della gratificazione dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi, identità psicofisica nel tempo, e benessere individuale, nel senso che la loro esperienza di vita è per loro positiva o negativa in termini logicamente indipendenti dalla loro utilità per altri e dal loro

---

<sup>154</sup> G. FORNERO, S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Volume II, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2002, p. 1527.

<sup>155</sup> T. REGAN, *I diritti animali* (1983), trad. it., Garzanti, Milano 1990, p. 20.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 331.

essere oggetto di interesse per chiunque altro. Coloro che soddisfano il criterio del soggetto-di-una-vita possiedono uno specifico tipo di valore – il valore inerente – e non vanno né considerati né trattati come meri ricettacoli<sup>159</sup>.

Lo studioso, quindi, con l'espressione soggetto-di-una-vita non si riferisce a tutti gli esseri viventi, ma solo a quelli che sono dotati di autoconsapevolezza. E allora, tra la miriade di animali non-umani che popolano il pianeta Terra, quali sono consapevoli del mondo e consci di quanto accade loro? Stabilire esattamente la linea di demarcazione che delimita la presenza dell'autocoscienza è tutt'altro che facile, ma fatti e argomentazioni consentono di affermare con certezza che a risultarne dotati sono i mammiferi, che sono gli animali più simili all'uomo sul piano fisiologico e anatomico. Questo però non vuol dire che tutti gli altri non-umani ne possano essere sprovvisti:

Tenuto conto che la nostra coscienza è in stretto rapporto con la nostra fisiologia e la nostra anatomia, che i mammiferi sono gli animali più simili a noi dal punto di vista fisiologico ed anatomico e che la coscienza ha un valore adattativo e si è evoluta a partire da forme di vita meno complesse [...] è ragionevole concludere che i mammiferi sono parimenti dotati di coscienza. Questo non significa che *possano* essere coscienti solo quegli animali che sono più simili a noi dal punto di vista anatomico e fisiologico, bensì che questi sono gli animali per i quali l'attribuzione della coscienza è meglio fondata. [...] Potrebbe darsi che la chiocciola e altri animali anche più diversi da noi siano coscienti nonostante la nostra tendenza a pensare il contrario<sup>160</sup>.

Proprio perché è molto difficile convenire dove tracciare la linea dell'autocoscienza, per cui è possibile che molti animali non mammiferi ne siano dotati e quindi capaci di provare dolore e sofferenza, questi animali, anche se non soddisfano il criterio cosiddetto di soggetto-di-una-vita, vanno trattati <<come se fossero soggetti a cui dobbiamo un trattamento rispettoso>><sup>161</sup>.

Verso i non-umani, oltre al rispetto, vi è anche il dovere dell'assistenza che si traduce nel dovere di difendere i loro diritti, giacché non sono in grado di farlo per conto proprio:

Quanto più gli individui sono inconsapevoli dei loro diritti e incapaci di difenderli, tanto più chi conosce e riconosce questi diritti deve impegnarsi a difenderli per loro. [...] Poiché il diritto di certi individui a un trattamento rispettoso è, appunto, *un diritto*, il mio dovere non è *solo* quello

---

<sup>159</sup> Ivi, pp. 331-332.

<sup>160</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>161</sup> Ivi, p. 491.

di evitare di trattarli ingiustamente, ma anche quello di <<salvaguardare il (loro) possesso di quel diritto>> nonché di salvaguardare ciò a cui il possesso di quel diritto dà loro titolo. [...] l'impotenza degli animali nel tutelare i propri diritti fa sì che il mio dovere di difenderli sia, caso mai, più stringente, non meno<sup>162</sup>.

L'incapacità di difendere i propri diritti non riguarda esclusivamente i non-umani, si pensi ad esempio ad altri soggetti come i neonati. Nei loro confronti ci corre l'obbligo di assumercene le difese, di prendere opportuni provvedimenti. Ugualmente quando si tratta di animali: abbiamo il dovere di dar loro voce. Il nostro aiuto, come scrive Regan, non è qualcosa di "estremamente carino" che la nostra specie può offrire, ma qualcosa a cui hanno diritto<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Ivi, pp. 382-383.

<sup>163</sup> Cfr. T. REGAN, *Gabbie vuote* (2004), trad. it., Edizioni Sonda, Casale Monferrato (Al) 2009, p. 104.

---

## GLI ANIMALI NELLA RIFLESSIONE POST-DARWINIANA

*“Un po’ alla volta, messi di fronte all’evidenza, abbiamo dovuto riconoscere che caratteristiche considerate squisitamente umane sono presenti, sia pure in grado diverso, nelle altre specie zoologiche. E ogni giorno si fanno nuove scoperte che assottigliano sempre più la barriera che da loro ci divide. Gli animali ci assomigliano. Come noi, parlano, soffrono, sognano, provano dolore, sofferenza, paura, odio, usano strumenti, amano il gioco, sono curiosi, astuti, fedeli, gelosi, ladri, bugiardi, opportunisti, diffidenti, altruisti, posseggono una forma primitiva di cultura, fanno la guerra e la pace”*

Isabella Lattes Coifmann

### 1. *La psicologia animale e comparata*

L’interesse maturato nei confronti delle teorie evoluzionistiche portò alla nascita di nuove branche scientifiche come la psicologia animale e comparata, e l’etologia<sup>1</sup>.

Le ricerche relative alla psicologia animale effettuate tra fine la fine del diciannovesimo secolo e gli inizi del ventesimo, erano tese a presentare <<l’evoluzione dei processi psichici lungo la scala filogenetica, dagli invertebrati ai vertebrati, fino ai primati e all’uomo>>. Una concezione che ammetteva una continuità tra la dimensione psichica dei non-umani e la dimensione psichica degli umani avrebbe in tal modo condotto a una <<sopravvalutazione delle facoltà psichiche degli animali>> oltreché a un <<ridimensionamento della presunta “superiorità” della psiche dell’uomo>>. I primi esponenti della psicologia animale furono il biologo e fisiologo George John Romanes e lo zoologo e psicologo Conwy Lloyd Morgan<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. DE BENI, R. BOMMASSAR, L. GROSSELE, *Psicologia e sociologia*, Città Nuova, Roma 1999, p. 22.

<sup>2</sup> L. MECACCI, *Storia della psicologia del Novecento*, Editori Laterzai, Roma-Bari 2007, p. 376.

La vasta attività di studio, e di divulgazione delle teorie evoluzionistiche, di Romanes, discepolo, nonché amico, di Charles Darwin, aveva come obiettivo principale quello della <<estensione e articolazione delle teorie darwiniane circa la convergenza e la divergenza tra l'intelligenza dell'uomo e quella degli animali>>, studiate ed esposte in *Animal Intelligence* (L'intelligenza degli animali) del 1882. Era, dunque, nell'intento dello studioso rivolgere i suoi sforzi alla "psicologia comparata", tuttavia elaborata su basi metodologiche piuttosto incerte e influenzate da un forte antropomorfismo<sup>3</sup>.

*Animal Intelligence*, capostipite della letteratura cosiddetta "aneddotica", è un libro che raccoglie sia indagini personali che osservazioni facenti capo ad altre fonti. Esso consta di una documentazione assai eterogenea, che va dalle prime ricerche sulle meduse a quelle condotte sui cani dello stesso studioso, al comportamento degli insetti. Si tratta di un libro alquanto affascinante, come nota Zeller, <<dedicato ai fatti, alle evidenze delle emozioni e della memoria ed alle prime manifestazioni dell'intelligenza e della comunicazione>>. Su tali basi è stato poi sviluppato l'altro lavoro di Romanes dal titolo *Mental Evolution in Animals* (L'evoluzione mentale negli animali), uscito nell'anno 1883: le prime tracce delle varie abilità sul piano mentale vengono comprese al loro manifestarsi nelle diverse specie, ovvero <<la memoria negli echinodermi, la comunicazione negli insetti, la comprensione di parole negli uccelli, l'uso degli strumenti negli elefanti e nelle scimmie, una vaga forma di coscienza nei cani e nelle scimmie antropomorfe>><sup>4</sup>. A conclusione di un percorso orientato a sottoporre a disamina l'origine della mente dai suoi primordi fino a giungere alla "transizione nell'individuo", allo psichismo umano, Romanes realizzò *Mental Evolution in Man* (L'evoluzione mentale nell'uomo), dato alle stampe nel 1888<sup>5</sup>.

A replica delle interpretazioni a carattere antropomorfo rispetto al comportamento animale, conseguenti all'adozione del metodo aneddótico da parte di Romanes, C. L. Morgan, che nel 1894 pubblicò *An introduction to comparative psychology*, fece appello alla "legge della parsimonia"<sup>6</sup>. Il principio fondante per gli studi inerenti la psicologia animale, denominato da Morgan "canone", <<implicava che alle facoltà psichiche inferiori

---

<sup>3</sup> S. NICASI, *La psicologia e il dibattito psichiatrico fra Otto e Novecento*, in P. ROSSI (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, Vol. III, tomo 1, UTET, Torino 1988, p. 127.

<sup>4</sup> P. ZELLER, *Il pensiero animale*, Adda Editore, Bari 2004, p. 34.

<sup>5</sup> P. ZELLER, *Romanes. Un discepolo di Darwin alla ricerca delle origini del pensiero*, Armando Editore, Roma 2007, p. 89.

<sup>6</sup> JAMES L. MCGAUGH, *Psicologia del comportamento*, p. 2, in *Treccani.it L'Enciclopedia italiana*, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-del-comportamento\\_\(Enciclopedia-Novecento\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-del-comportamento_(Enciclopedia-Novecento)) [consultato il 28/07/14].

fosse riconosciuto un autonomo valore adattativo senza che esse dovessero essere ricondotte all'intervento di presunte facoltà psichiche superiori>>. Egli sosteneva che <<in nessun caso>> per riprendere le sue parole <<si può interpretare un'azione come il risultato dell'esercizio di una facoltà psichica superiore, se essa può essere interpretata come il risultato dell'esercizio di una facoltà che sta più in basso nella scala filogenetica>><sup>7</sup>.

Il cosiddetto “canone” non andava ad annullare le interpretazioni mentalistiche del comportamento animale, invitava più che altro a procedere con una certa cautela riguardo alla valutazione delle capacità mentali degli animali. Ciò nonostante, le argomentazioni dello studioso andarono a condizionare tutti quei tentativi, che seguirono, atti a eliminare tutte le interpretazioni mentalistiche del comportamento animale<sup>8</sup>. I comportamentisti, di cui si parlerà in seguito, fecero proprio il principio di Morgan, dandogli questa interpretazione: <<Attribuire una coscienza agli animali non è legittimo se il loro comportamento è spiegabile in qualche altro modo, in quanto la coscienza è sicuramente “una facoltà psichica superiore”>>. La loro interpretazione è invero errata. Morgan condivideva il pensiero di una coscienza legata al mondo animale, tant'è che egli stesso portò degli esempi traendoli direttamente dal comportamento che aveva riscontrato nei non-umani. Nel suo *The Limits of Animal Intelligence* egli racconta di un cane che ritorna dalla passeggiata “stanco” e “affamato”, entra in cucina e “guarda desideroso” chi in quel momento si trovava ai fornelli. A questo proposito Morgan asserisce: <<Per quanto mi riguarda non sono disposto a mettere in dubbio che nell'occhio della mente abbia un'idea più o meno definita di un osso>>. Il “canone” di Morgan in realtà fa riferimento a situazioni nelle quali il livello d'intelligenza conferito a un comportamento animale va al di là di quanto sia necessario per una spiegazione semplice e ragionevole<sup>9</sup>.

Riguardo agli studi condotti nell'ambito della psicologia animale, alcuni studiosi intesero proporre con i loro testi una sintesi di dette ricerche effettuate a fine Ottocento. In tale direzione, particolare rilievo ebbero *Mind in evolution* dell'inglese Leonard T. Hobhouse, pubblicato nel 1901, e *The animal mind: a textbook of comparative psychology* della statunitense Margaret F. Washburn, pubblicato nel 1908<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, p. 376.

<sup>8</sup> JAMES L. MCGAUGH, *art. cit.*, p. 2.

<sup>9</sup> S. COREN, *L'intelligenza dei cani* (1994), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, p. 79.

<sup>10</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, p. 377.

La visione che assumeva l'esistenza di una continuità tra comportamento animale e comportamento umano venne posta a base degli studi di psicologia animale che se inizialmente andavano ad analizzare gli animali nella loro condizione naturale, cui si riconducevano generalmente le passate osservazioni aneddotiche raccolte da biologi, zoologi, cacciatori e allevatori, in seguito, poco a poco, andarono ad esaminare l'animale nella situazione di laboratorio, secondo un approccio sperimentale. La psicologia sperimentale in campo animale si diffuse velocemente negli Stati Uniti. Vennero realizzate delle condizioni sperimentali controllate allo scopo di analizzare le reazioni delle diverse specie animali: somministrazione di stimoli di varia modalità sensoriale (Jennings, Yerkes), soluzione di problemi (gabbie di Thorndike), apprendimento di labirinti (Small), memoria (metodo della "risposta ritardata" di Hunter, metodo della "scelta multipla" di Hamilton), e così via. Siffatti esperimenti non aspiravano a indicare una specificità di comportamenti nelle specie animali oggetto di studio; all'opposto, avrebbero dovuto consentire lo studio delle facoltà psichiche in sé, come funzioni astratte, e di constatare in che maniera le varie specie animali andavano a collocarsi rispetto ad esse. Tale sperimentazione animale rappresenta una premessa essenziale del comportamentismo con il quale va a intrecciarsi nei primi decenni del Novecento, proprio perché introduce il concetto dei processi di base che accomuna le diverse specie animali. Il condizionamento andrà pertanto a delinarsi come <<un processo comune a tutte le specie animali, in un'ottica che annullerà le specificità del comportamento delle diverse specie ed entrerà in contraddizione con i principi dell'evoluzionismo da cui era nata la psicologia animale>><sup>11</sup>.

Fu per primo lo psicologo americano John Broadus Watson a presentare una psicologia "comportamentistica", nella dizione inglese "behavioristica", ovvero una psicologia che rifiuta l'introspezione<sup>12</sup>, che non contempla ciò che avviene all'interno del mondo psichico e che invece va alla ricerca di dati obiettivi, i dati del comportamento per l'appunto, che possono essere oggetto di osservazione, confronto e valutazione da parte di chiunque<sup>13</sup>. La pubblicazione di un suo famoso articolo intitolato *Psychology as the behaviorist views it* (La psicologia così come la vede il comportamentista), avvenuta nell'anno 1913, segnerà la

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Introspezione: <<alla lettera, "guardare dentro". L'introspezione era il metodo usato dalla *psicologia introspezionista*, sorta alla fine dell'800 come primo tentativo di costruire una psicologia scientifica. Consisteva nell'analisi, da parte del soggetto, delle proprie azioni coscienti per coglierne gli elementi costitutivi>>. A. BINAZZI, F. S. TUCCI, *Scienze sociali*, G. B. Palumbo Editore, Palermo 2003, p. 462.

<sup>13</sup> A. QUADRIO ARISTARCHI, F. R. PUGGELLI, *Elementi di psicologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 17.

nascita del movimento<sup>14</sup>. Le righe iniziali di questo articolo riassumono tutto il programma comportamentista: <<La psicologia, così come la concepisce il comportamentista, non è altro che una branca sperimentale puramente oggettiva delle scienze naturali. Il suo obiettivo teorico è la previsione e il controllo del comportamento. L'introspezione non è una parte essenziale dei suoi metodi e il valore scientifico dei suoi dati non dipende affatto dalla rapidità con cui essi portano ad una interpretazione in termini di coscienza>><sup>15</sup>.

Il comportamento è per lo studioso americano la mera risposta di ordine fisico o fisiologico che un organismo produce in occasione di uno stimolo. Burrhus Frederic Skinner, caposcuola del Behaviorismo più radicale sosteneva che la mente è una *black box* (scatola nera), ovvero un apparato dove tutto ciò che avviene al suo interno non può essere indagato. Nel Behaviorismo classico non si dà importanza ai fattori innati e l'istinto è considerato soltanto come terreno di base per lo sviluppo sul piano psichico. Il comportamento, il formarsi dei processi psichici, vengono consegnati all'apprendimento, che si realizza attraverso il condizionamento basato sia sui meccanismi associativi del fisiologo russo Ivan Pavlov, che sulla legge dell'effetto dello psicologo statunitense Edward Lee Thorndike, legge che può essere così riassunta: <<Le azioni che producono effetti soddisfacenti hanno più probabilità di essere ripetute quando si ripresenti la medesima situazione, mentre quelle che producono effetti spiacevoli o inefficaci hanno progressivamente meno probabilità di essere ripetute>><sup>16</sup>.

Mentre il Behaviorismo, o Comportamentismo, si faceva strada in Europa con tutti i suoi metodi di indagine, negli anni Trenta nacque un'altra scuola, quella degli Etologi.

## **2. L'etologia classica**

L'etologia (dal gr. *êthos*, costume, e *lògos*, discorso) viene definita come la scienza che prende in esame il comportamento degli animali nel loro habitat e si differenzia dalla psicologia animale e comparata principalmente per i metodi di lavoro che impiega. Diversamente dagli studiosi di psicologia comparata che tentano di capire, tramite la

---

<sup>14</sup> P.C. CICOGLIA (a cura di), *Psicologia generale. Storia, metodi, processi cognitivi*, Carocci, Roma 2001, pp. 42-43.

<sup>15</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, p. 200.

<sup>16</sup> P. C. CICOGLIA (a cura di), *op. cit.*, pp. 162-163.



ricerca sperimentale di laboratorio, i meccanismi che si trovano alla base del comportamento animale, poiché ritengono che molti dei processi psichici operino allo stesso modo in tutti gli esseri viventi a prescindere dalle specifiche differenze che li caratterizzano, gli etologi si propongono, invece, di osservare e descrivere i comportamenti peculiari di ogni specie così come si manifestano in modo spontaneo nell'ambiente naturale. È bene qui rilevare che le differenti modalità metodologiche adottate ai fini della ricerca condurranno a conclusioni scientifiche contrastanti<sup>17</sup>.

Scienza piuttosto giovane, deve la sua nascita in modo particolare al lavoro dello studioso austriaco Konrad Lorenz, anche se è possibile riconoscere la figura di etologo ante litteram in Charles Darwin<sup>18</sup>, si pensi alla sua fatica letteraria *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, in cui vengono presi in esame gli atteggiamenti e le espressioni facciali sia degli esseri umani che degli animali domestici. In questo volume, il naturalista inglese, sulla scorta delle proprie osservazioni, pose le basi per lo sviluppo delle ricerche successive e individuò come fondamentale il fatto che gli atti degli animali non-umani sono peculiari di ogni specie, nella stessa misura in cui può esserlo “il colore del mantello” o anche “la struttura delle ossa<sup>19</sup>”.

All'inizio del secolo scorso, gli scienziati Charles Whitman e Oscar Heinroth proprio richiamandosi a questo tipo di indagine diedero l'avvio ai primi studi di carattere etologico. Essi analizzarono principalmente nei piccioni, anatre e oche le variazioni verificatesi nelle “attitudini caratteristiche delle varie specie”. Ma si poneva l'esigenza di trovare le leggi che avrebbero consentito di realizzare una classificazione delle osservazioni effettuate. A compiere i primi passi in questa direzione fu Wallace Craig. Egli presentò una classificazione in linea generale del comportamento animale, dove venivano distinti i movimenti di ricerca o provocati dalla fame, da quelli per la scoperta e il consumo del cibo. Un esempio alquanto rilevante <<è quello del cane che cerca il cibo in diversi modi e superando diversi ostacoli. Il cibo, quando è stato trovato, fa da stimolo scatenando nella bestia l'atto consumatorio in forma determinata e caratteristica>><sup>20</sup>.

Gli zoologi europei Konrad Lorenz e Nikolaas Tinbergen compresero l'importanza delle scoperte precedenti basandosi su una pluralità di osservazioni effettuate su svariate

---

<sup>17</sup> A. BINAZZI, F. S. TUCCI, *op. cit.*, p. 408.

<sup>18</sup> Ivi, p. 409.

<sup>19</sup> F. ALVAREZ, L. A. DE REYNA, F. BRAZA, *Il comportamento animale* (1973), trad. it., Istituto Geografico De Agostini, Novara 1977, pp. 17-18.

<sup>20</sup> Ivi, p. 18.

specie di animali, come ad esempio pesci, rane, gabbiani, scimmie, e diedero prova che il comportamento è frutto dell'evoluzione rispetto all'adattamento e un fattore determinante per la sopravvivenza. Le loro ricerche, unitamente a quelle dello zoologo Karl von Frisch, concernenti le capacità sensoriali degli invertebrati e dei pesci, concorsero a costituire una disciplina connessa alla biologia con un approfondimento delle nozioni acquisite in campo zoologico in senso neo-darwiniano. Per la rilevanza delle loro scoperte Konrad Lorenz, Niko Tinbergen e Karl von Frisch furono insigniti del Premio Nobel per la fisiologia e la medicina nel 1973<sup>21</sup>, da qui il riconoscimento dell'etologia come disciplina scientifica autonoma<sup>22</sup>.

L'etologia è caratterizzata da quattro concetti di fondo, ovvero il comportamento innato specie-specifico, la prospettiva dell'evoluzione, le predisposizioni ad apprendere e la metodologia etologica, di cui se ne fornisce per ciascuno una descrizione in nota, i quali poggiano essenzialmente sull'etologia "classica", ossia sui contributi offerti dagli etologi europei, in particolare Lorenz, Tinbergen e Irenäus Eibl-Eibesfeldt, questi fu uno dei primi a stabilire una certa connessione formale tra psicologia ed etologia<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>22</sup> E. VISALBERGHI, *Idee per diventare etologo. Osservare il comportamento degli animali*, Zanichelli, Bologna 2006, p. 92.

<sup>23</sup> P. H. MILLER, *Teorie dello sviluppo psicologico* (1983), trad. it., Società editrice il Mulino, Bologna 1994, pp. 299-301. Il comportamento innato specie-specifico. <<I comportamenti innati sono considerati simili agli organi del corpo, in quanto entrambi sono essenzialmente gli stessi in tutti i membri di una specie, sono ereditari, e sono di tipo adattivo (Lorenz 1937). Proprio come le strutture fisiche sono sotto il controllo genetico, così è per certi comportamenti. Anche se nessuna struttura fisica e nessun comportamento sono completamente innati, dal momento che sono sempre espressi in un particolare ambiente, l'etologia mette in luce il contributo biologico al comportamento. Gli etologi generalmente sono d'accordo sul fatto che un comportamento è innato se è (Cairns 1979): stereotipato nella sua forma (ad esempio una sequenza di azioni che non variano) attraverso gli individui di una specie; presente senza che ci sia stata una importante esperienza precedente che abbia potuto farlo apprendere; universale per la specie (cioè si trova in tutti i suoi membri); relativamente invariato in conseguenza dell'esperienza e dell'apprendimento, dopo che si è stabilito. Gli etologi hanno identificato tre tipi di comportamento innato: 1) riflessi, 2) tattismi (orientamento spaziale), e 3) azione a schema fisso. I *riflessi* sono semplici risposte a degli stimoli. I *tattismi* sono movimenti del corpo che orientano l'organismo verso un particolare stimolo. L'*azione a schema fisso* è un complesso comportamento innato che favorisce la sopravvivenza della specie; è una "sequenza geneticamente programmata di azioni motorie programmate" (Hess 1970) che ha origine nel sistema nervoso centrale da meccanismi ereditari specifici>>. La prospettiva dell'evoluzione. <<L'evoluzione implica un cambiamento *filogenetico*, cioè un cambiamento che avviene in una specie nel corso di molte generazioni, in contrapposizione a un cambiamento *ontogenetico*, cioè un cambiamento evolutivo che ha luogo durante la vita di un individuo. Ogni specie, incluso l'essere umano, viene considerata come una soluzione data ad uno dei molti problemi posti dall'ambiente, quali evitare i predatori, trovare cibo, e riprodursi>>. Le predisposizioni ad apprendere. <<La predisposizione ad apprendere comprende periodi di sensibilità e periodi di capacità di apprendimento generali e specifiche. I *periodi di sensibilità* o "periodi critici", come sono chiamati talvolta, sono periodi specifici in cui gli animali sono biologicamente pronti a imparare un

Riguardo al modo di operare degli etologi, lo studioso Danilo Mainardi, in un'intervista rilasciata negli anni Settanta, spiegava che il lavoro svolto in quel periodo dagli etologi si sviluppava lungo tre fasi: la prima "in natura", sostanzialmente descrittiva, dove si andava a elaborare un etogramma, il quale non forniva alcun tipo di informazioni su ciò che generasse i comportamenti, ad esempio sulla questione istinto-apprendimento; la seconda, analitica, in cui si andava a indicare ad esempio il rapporto tra appreso e inscritto a livello genetico; la terza, quella di sintesi, nella quale tutto andava a essere reinterpretedo alla luce della situazione naturale al fine di comprendere il significato in termini evolutivi, vale a dire in termini di "valore per la sopravvivenza", dei singoli comportamenti analizzati all'interno dei laboratori, perché c'è da dire che anche se gli etologi progettano diverse tecniche di sperimentazione in natura, a volte però occorre portare l'animale in laboratorio nella prospettiva di ottenere delle risposte a determinati punti di domanda<sup>24</sup>.

Dagli anni Sessanta e Settanta i principi e le tecniche dell'etologia sono stati adottati in quell'ambito di studi concernenti il comportamento umano, un indirizzo di ricerca definito "etologia umana"<sup>25</sup>, nell'intento di dar prova che molti comportamenti assunti dall'uomo sono universali, cioè a prescindere dalla diversità culturale, comportamenti che è possibile riscontrare in tutti i popoli, poiché patrimonio genetico della specie. Secondo la visione etologica, l'essere umano conserva e manifesta tuttora degli aspetti comportamentali che

---

nuovo comportamento. In questi periodi l'animale è particolarmente sensibile a certi stimoli e ha dei comportamenti particolarmente suscettibili alla modificazione. L'esempio più noto, in campo etologico, di un periodo di sensibilità è tratto da Lorenz. Dopo la nascita, di solito nel primo o nei primi due giorni, certi uccelli (le oche, per esempio) sono più capaci di imparare le caratteristiche distintive della loro madre e perciò anche della loro specie. Durante il periodo di sensibilità il piccolo impara a seguire uno stimolo e arriva a preferire quello stimolo, un fenomeno chiamato *imprinting*. L'imprinting aumenta le possibilità di sopravvivenza dei piccoli perché ne assicura la vicinanza al genitore, cioè lo fa essere vicino al cibo e al riparo e lo tiene lontano dai predatori e da altre situazioni pericolose. Un altro modo in cui la biologia controlla indirettamente il comportamento si trova nelle *capacità di apprendimento generali e specifiche*. Il patrimonio genetico include, particolarmente negli esseri umani, una capacità generale impressionante di imparare dall'esperienza. Gli esseri umani sono educabili e molto adattabili. Come conseguenza della generale capacità umana di apprendere, fondata su base biologica, abbiamo sviluppato delle culture per aiutarci all'adattamento. Ogni cultura è trasmessa alla generazione seguente per mezzo dell'imitazione e di altre forme di apprendimento, perciò anche l'adattamento culturale ha la sua origine biologica. Le capacità di apprendimento specifiche fanno da complemento alle capacità generali. Le capacità di apprendimento specifiche riflettono il fatto che un organismo non impara qualsiasi cosa con la stessa facilità, ciascuna specie ha predisposizione ad imparare certe cose con più facilità di altre. Contrariamente agli assunti della teoria dell'apprendimento classico, non è vero che tutte le risposte sono condizionate con eguale facilità a tutti gli stimoli>>. La metodologia etologica. <<Gli etologi si basano su due metodi generali per studiare il comportamento: l'osservazione naturalistica e la sperimentazione di laboratorio>>. Ivi, pp. 301-312.

<sup>24</sup> P. CARUSO (a cura di), *Danilo Mainardi. Intervista sull'etologia*, Laterza, Bari 1977, pp. 45-46.

<sup>25</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, p. 384.

ha sviluppato nel periodo del Paleolitico inferiore, quando da raccoglitore di frutti nati spontaneamente diventò cacciatore<sup>26</sup>:

Se l'ambiente umano, nel corso della storia, è profondamente mutato per l'intervento dell'uomo stesso che ha dato vita a società e a culture diversissime nelle abitudini e nei costumi, non altrettanto sono cambiati i connotati della specie umana, perché i tempi dell'evoluzione naturale e dello sviluppo filogenetico sono estremamente più lenti di quelli dell'evoluzione culturale. Così, sia pure in una molteplicità di forme e di modi determinati dalla cultura di appartenenza, tutti gli uomini conservano ancora oggi strategie di comportamento antichissime<sup>27</sup>.

Uno dei padri fondatori dell'etologia umana è lo studioso austriaco Eibl-Eibesfeldt, che con le sue osservazioni interculturali ha comprovato l'origine evolutiva di diversi atteggiamenti sul piano sociale. Alcuni gesti umani come per esempio il saluto, il bacio, oppure i comportamenti riconducibili all'aggressività, alla paura dell'estraneo, alla bramosia di potere, alla gentilezza e quant'altro, avrebbero tutti una base innata e non sarebbero dunque figli della cultura e dell'educazione<sup>28</sup>.

Per taluni studiosi il comportamento dell'essere umano è ancora inquadrabile nella dicotomia tra fattori innati e fattori acquisiti, secondo la scuola tedesca di etologia facente capo a Irenäus Eibl-Eibesfeldt; per altri ricercatori invece, la funzione dell'etologia umana è quella di portare alla luce la <<specifica complessità dello sviluppo psichico umano nel quale i processi biologici maturano all'interno di una fitta rete di relazioni sociali e culturali>>, ed è proprio in questo quadro che si muovono gli psicologi inglesi quali John Bowlby e Robert A. Hinde, i cui lavori, il primo sull'attaccamento madre-figlio<sup>29</sup> e il secondo sulla comunicazione non verbale e sullo sviluppo del comportamento sociale, sono ritenuti particolarmente innovativi<sup>30</sup>.

Dalla fine degli anni Sessanta e per tutti gli anni Settanta, l'etologia si diffuse anche tra il pubblico non specialistico, e a questo contribuì la pubblicazione di libri più divulgativi, come ad esempio quelli di Konrad Lorenz o quelli di Desmond Morris che hanno reso

---

<sup>26</sup> A. BINAZZI, F. S. TUCCI, *op. cit.*, p. 413.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, pp. 384-385. Il lavoro sull'attaccamento ha un debito nei confronti di Darwin e della teoria dell'evoluzione sia diretto, dato dalla conoscenza della teoria dell'evoluzione che egli aveva maturato nella sua formazione, sia indiretto, dato dai contributi di alcuni tra i più importanti filoni della psicologia del Novecento che hanno subito l'influenza del darwinismo. F. ORTU, C. PAZZAGLI, R. WILLIAMS, *La psicologia contemporanea e la teoria dell'attaccamento*, Carocci, Roma 2006, pp. 19-23.

<sup>30</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, p. 385.

familiare l'idea circa il comportamento umano come riducibile a schemi innati, in buona parte comuni anche al comportamento animale. Per fare un esempio: il fenomeno della guerra sarebbe stato possibile inquadrarlo nei comportamenti di aggressione e di lotta per la sopravvivenza rilevabili anche nelle specie animali. Con *Sociobiology* del 1975, l'ecologo e zoologo statunitense Edward O. Wilson si apprestò a delineare la "sociobiologia" come l'orientamento interdisciplinare di studio nel quale andavano a convergere la biologia, la sociologia e le scienze umane<sup>31</sup>. Egli definì la sociobiologia come <<lo studio sistematico delle basi biologiche di tutte le forme di comportamento sociale, compreso il comportamento sessuale e parentale, in tutte le specie di organismi, compreso l'uomo>><sup>32</sup>. Nel 1978 venne costituita la Società internazionale di etologia umana; l'anno seguente nacque la rivista *Ethology and Sociobiology*. La sociobiologia, rispetto all'etologia umana, va ad accentuare <<il ruolo dei fattori genetici nella determinazione del comportamento umano, non solo specie-specifico, ma anche strettamente individuale>>. Attorno a questo impianto della sociobiologia si è sviluppato un forte dibattito tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta. Alcuni critici la ritengono una forma aggiornata di "darwinismo sociale", in cui i comportamenti sociali verrebbero spiegati e giustificati in virtù del fatto di essere biologicamente determinati<sup>33</sup>.

### **3. L'etologia cognitiva**

La linea di demarcazione tra comportamentismo ed etologia classica incominciò ad assumere tratti sempre meno netti a opera di alcuni studiosi come William Thorpe e Robert Hinde. Si intese attribuire risalto al doppio registro filogenetico e ontogenetico del comportamento, così da considerare le due fonti del comportamento, ovvero l'innato e l'acquisito, nel loro insieme e non assegnando ora a uno ora all'altro il carattere di priorità. L'apprendimento comincia a essere visto come <<uno strumento messo in campo dal processo evolutivo proprio per migliorare l'adattabilità dei singoli organismi>>, recuperando in tal modo parte dell'indagine psicologica di Jean Piaget e di James Baldwin; inoltre, viene ritenuto come un processo che dà un plusvalore all'innato, che realizza cioè

---

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, Società editrice il Mulino, Bologna 1994, p. 430.

<sup>33</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, p. 385.

quanto vi è di potenziale nell'innato, e contemporaneamente viene ad aprirsi la strada per la rivoluzione cognitivista che cambierà profondamente il concetto stesso di apprendimento animale<sup>34</sup>.

La psicologia cognitivista, o Cognitivismo, si sviluppa negli Stati Uniti d'America intorno agli anni Sessanta. Si tratta di un movimento che inizia a delinearsi a partire dalla pubblicazione nel 1967 di *Psicologia cognitivista* dello psicologo Ulric Neisser<sup>35</sup>; esso andrà a sovvertire l'impronta interpretativa del comportamento e dell'apprendimento. Difatti, mentre il comportamentismo e l'etologia classica non tenevano in debita considerazione le funzioni cognitive del soggetto, tralasciavano l'indagine della mente in quanto reputata una scatola nera e incentravano, invece, il loro interesse soltanto sugli *input*, ossia gli stimoli e sugli *output*, cioè le risposte, emessi dal soggetto, con la psicologia cognitiva si comincia a sottoporre a disamina il comportamento come manifestazione <<di una complessa articolazione di stati cognitivi e l'apprendimento come modificazione dell'ambiente psicologico del soggetto>>. L'apprendimento per la scuola cognitivista è dunque non la mera <<formazione di un semplice riflesso condizionato ma una profonda modificazione interna al soggetto atta a trasformare alcune importanti funzioni cognitive del soggetto stesso, come la capacità di giudicare una situazione, la capacità di risolvere un problema, la capacità di ricordare un evento o una procedura>>. Si incomincia altresì a comprendere che il soggetto non si pone in modo passivo dinanzi agli stimoli, anzi ricerca attivamente quegli stimoli che <<possono essere funzionali alle proprie pulsioni>><sup>36</sup>.

Parallelamente, dalla metà degli anni Settanta e in particolare negli anni Ottanta, viene a svilupparsi l'etologia cognitiva, una disciplina che, pur mantenendo i principi dell'etologia classica, rimpiazza la concezione energetica di Lorenz e Tinbergen – secondo cui il comportamento viene spiegato con un modello idrodinamico<sup>37</sup>: <<l'energia accumulatasi nell'organismo in relazione ad un istinto (ad esempio, ricerca del cibo per soddisfare il bisogno della fame dei piccoli) produce un "comportamento appetitivo" di ricerca dello stimolo-chiave scatenante; in presenza di questo stimolo, si produce uno "schema fisso d'azione" e l'energia viene scaricata nel "comportamento consumatorio" (i piccoli

---

<sup>34</sup> R. MARCHESINI, *Lo studio dell'apprendimento animale*, p. 2, in <http://www.enci.it/rivista/200204/apprendimento.php> [consultato il 24/03/14].

<sup>35</sup> P. C. CICOGNA (a cura di), *op. cit.*, p. 47.

<sup>36</sup> R. MARCHESINI, *art. cit.*, p. 3.

<sup>37</sup> Ivi, p. 4.

vengono nutriti)>><sup>38</sup> – con gli schemi molari e rappresentativi, oggetto di ricerca della psicologia cognitiva e delle neuroscienze<sup>39</sup>.

Gli studi condotti nell'ambito dell'etologia cognitiva affrontano una questione di grande rilevanza, vale a dire quello della consapevolezza. Essa solitamente viene suddivisa in diverse aree: <<la “senzienza”, o consapevolezza del corpo e quindi della sensorialità e degli stati emozionali; la intenzionalità, o consapevolezza dei propri pensieri o stati mentali nei diversi livelli di complessità; la autocoscienza, o consapevolezza di sé come entità biografica, con caratteristiche di riconoscibilità; la teoria della mente, o consapevolezza degli stati mentali altrui>>. Secondo la prospettiva cognitiva la maggior parte dei processi elaborativi può essere realizzata in modo inconscio, fermo restando lo statuto di soggettività. D'altronde, <<lungi dall'essere una funzione pleonastica, la coscienza si rivela come una qualità importante nell'adattamento dell'animale e nell'assicurare al soggetto un comportamento flessibile>><sup>40</sup>.

Il tabù della mente animale venne a rompersi negli anni Sessanta ad opera di alcuni etologi, a partire dallo studioso Donald R. Griffin che, anche alla luce dei contributi degli psicologi Wolfgang Köhler ed Edward Tolman, riprese l'idea continuista di Darwin per prendere in esame la soggettività animale, mettendo a fuoco temi come la creatività, la pianificazione e la cultura, avulsi da spiegazione secondo l'ottica meccanicistica. Le indagini effettuate in quegli anni misero, infatti, in evidenza diverse testimonianze riguardo alla complessità del comportamento animale. Ad esempio, nell'anno 1969, lo psicologo Gordon Gallup con il test del riconoscimento allo specchio fu in grado di dimostrare una certa forma di autocoscienza nello scimpanzé<sup>41</sup>.

Se gli scienziati ammettono l'ipotesi dell'evoluzione biologica degli animali, si chiedeva Griffin, perché rifuggono dall'idea di continuità nelle esperienze mentali degli animali? L'elasticità e l'appropriatezza del comportamento degli animali non-umani – ad esempio cercare il cibo, sfuggire ai predatori, adattarsi agli stress ambientali, costruire ripari, nidi e cunicoli, tutti comportamenti, questi, che sottintendono tattiche versatili messe in atto dagli animali); e ancora, il comportamento sociale, come il corteggiamento e le cure fornite alla prole, che indicano moduli di comportamento adattivo – mostrano non

---

<sup>38</sup> L. MECACCI, *op. cit.*, p. 383.

<sup>39</sup> R. MARCHESINI, *art. cit.*, p. 4.

<sup>40</sup> R. MARCHESINI, *Quello che pensano le altre specie*, p. 2, in [http://ariannaeditrice.it/articolo.php?id\\_articolo=10833](http://ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=10833) [consultato il 24/03/14].

<sup>41</sup> Ivi, p. 1.

soltanto che nel cervello animale vengono a svolgersi dei processi complessi ma anche che molti aspetti inerenti a questi momenti sono riscontrabili nell'ambito delle nostre esperienze mentali<sup>42</sup>.

L'osservazione circa la versatilità del comportamento animale, sosteneva Griffin, può portare senza ombra di dubbio alcuno a una maggiore comprensione della cognizione animale, e questo potrebbe andare a controbilanciare in maniera positiva l'orientamento di diversi studiosi che tende a sminuire gli animali non-umani, sottovalutando la complessità e le capacità dei soggetti fulcro di indagine<sup>43</sup>.

Nell'anno 1984 Griffin, professore alla Rockefeller University, pubblicò *Animal Thinking*, tradotto due anni dopo da Laterza col titolo *Cosa pensano gli animali*, nella prospettiva di rinnovare <<l'interesse scientifico per le esperienze mentali coscienti degli animali>>. Egli notò, infatti, che per un cinquantennio dopo la rivoluzione darwiniana il tema aveva suscitato una grande attenzione tra biologi e psicologi, ma dopo la Prima Guerra Mondiale l'attenzione era scemata, soprattutto per l'influenza dei Behavioristi. Il libro si riconduce alle conoscenze contemporanee sulle realtà del comportamento dei non-umani nella prospettiva di valutare la visione filosofica di David Hume, che può essere così riassunta <<nessuna verità mi appare più evidente del fatto>> per riprendere le sue parole <<che non solo l'uomo, ma anche le bestie, sono dotate di pensiero e di ragione>><sup>44</sup>.

Facendo un balzo in avanti nel tempo, la questione della coscienza negli animali, ignorata o negata sia dai comportamentisti che dagli etologi, suscita ancora ai giorni nostri un grande interesse. Ad ogni buon conto, l'importante, è opportuno qui sottolineare, è che sia maturata l'idea secondo cui la consapevolezza non può essere considerata come una prerogativa del tutto umana.

---

<sup>42</sup> D. R. GRIFFIN, *L'animale consapevole* (1976), trad. it., Boringhieri, Torino 1979, p. 9.

<sup>43</sup> D. R. GRIFFIN, *Menti animali* (1992), trad. it., Boringhieri, Torino 1999, pp. 9-10.

<sup>44</sup> D. R. GRIFFIN, *Cosa pensano gli animali* (1984), trad. it., Laterza, Bari 1986, pp. V-4.



**IL VALORE DELLA RI-SCOPERTA**

*“Il vero viaggio di scoperta non  
consiste nel cercare nuove terre,  
ma nell’aver nuovi occhi”*

Marcel Proust

Il Centro di Ricerca e Studio per l’infanzia del Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Foggia, nell’anno 2013, ha realizzato un progetto-pilota per la sperimentazione di uno “Spazio gioco” estivo destinato alle figlie e ai figli delle/dei dipendenti dello stesso ateneo. Il progetto è nato per venire incontro alle esigenze dei dipendenti che, soprattutto durante il periodo estivo, hanno difficoltà a conciliare la sfera lavorativa e familiare. Il suo pregio, però, non si è limitato alla sola offerta di supporto ai genitori, bensì, attraverso attività opportunamente pianificate e svolte, ha inteso favorire il naturale sviluppo del fruitore ultimo del servizio: il bambino. Nell’ambito di tale iniziativa socio-pedagogica, protrattasi anche nelle due stagioni estive successive, ho condotto un laboratorio di educazione ambientale per il quale ho elaborato e attuato due progetti: uno incentrato sul rapporto uomo-natura *Le mani in “terra”* e l’altro incentrato sul rapporto uomo-animale *Insegnare gli animali*, un progetto quest’ultimo che si inserisce nel quadro degli studi a carattere zooantropologico dei quali si tratterà qui in appresso. Per entrambi i progetti sono state effettuate delle osservazioni sistematiche che hanno riguardato l’interesse e la partecipazione del bambino alle diverse attività previste. Inoltre, sono stati valutati i progressi sul piano degli apprendimenti e delle abilità, come pure la capacità alla collaborazione, l’uso consapevole e idoneo delle attrezzature, dei materiali e il rispetto degli spazi.

## 1. *Una lingua nuova per incontrare il vivente*

Nel corso degli anni Ottanta del secolo passato, quando l'esperienza della scienza etologica dedicata allo studio del mondo animale si presentava come consolidata, ha iniziato a prendere corpo quel senso di consapevolezza circa l'importanza di analizzare il rapporto che intercorre tra l'uomo e l'alterità animale nelle sue varie manifestazioni, ambiti, contraddizioni, effetti e applicazioni sociali<sup>1</sup>.

A siffatta presa di coscienza si è arrivati attraverso tutta una serie di riflessioni, maturate nel ventennio precedente, imperniata sull'incontro/scontro fra la nostra e le altre specie. In tal senso, fondamentali sono stati i contributi racchiusi in alcune opere riguardanti determinati ambiti zooantropologici, dove gli interessi umani andavano a collidere con quelli dei non-umani, come *Animal Machines* (1964) di Ruth Harrison, che andava a esaminare le aberrazioni connesse alla zootecnia moderna, *Imperatrice Nuda* (1976) di Hans Ruesch, che trattava la questione della sperimentazione animale, ed ancora *Silent Spring* (1962) di Rachel Carson, in cui veniva posto l'accento sulle devastazioni ambientali derivanti dalla moderna attività agronomica<sup>2</sup>.

Alle appena citate pubblicazioni se ne affiancarono altre, quali espressione di un'etica a carattere animalista. Si pensi ad *Animal Liberation* (1975) di Peter Singer, dove il filosofo australiano affronta la delicata e insidiosa questione dei rapporti tra l'uomo e le altre creature di cui non riconosciamo i diritti e verso cui troppo spesso perpetrriamo azioni mirate all'assoggettamento e allo sfruttamento. Lo studioso si scaglia contro il nostro razzismo "di specie", mettendo in risalto quanto sia sbagliato stabilire una graduatoria tra due esseri viventi, dal momento che sono accomunati dalla stessa capacità di esperire dolore. Si pensi, altresì, al saggio intitolato *The Case for Animal Rights* (1983) di Tom Regan, che sviluppa il suo pensiero sul principio secondo il quale qualsiasi essere vivente, umano o non-umano, ha diritto al rispetto in quanto dotato di "valore inerente", ha cioè valore in sé, un valore legato alla condizione di essere soggetto-di-una-vita, vale a dire un soggetto dotato di autoconsapevolezza; pertanto, ogni individuo è un fine a sé e non un semplice strumento o una risorsa a disposizione del genere umano. Ed ancora, *Animals and why they matter* (1983) di Mary Midgley, che sottolinea quanto l'uomo possa essere in

---

<sup>1</sup> R. MARCHESINI, *Lineamenti di zooantropologia*, Calderini Edagricole, Bologna 2000, p.7.

<sup>2</sup> A. RIVERA (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza*, Edizioni Dedalo, Bari 2000, p. 121.

grado di distruggere tutta la vita animale, inclusa quella umana, del pianeta agendo da dominatore e con i mezzi tecnici di cui dispone; il che rende doveroso un ripensamento del nostro rapporto con gli animali in modo da superare la cosiddetta “esclusione assoluta”, ovvero l’idea che vede gli animali come soggetti avulsi da ogni considerazione morale.

Questa letteratura, che nasceva da una riflessione post-darwiniana, riuscì a far emergere la questione del rapporto uomo-animale. È opportuno qui ricordare che con le scoperte dell’evoluzione della specie e della selezione naturale a opera di Darwin, il presupposto della superiorità della specie umana viene a essere minato, così come dimostra James Rachels nel suo libro *Created from Animals* (1990), che tratta appunto delle conseguenze sul piano morale del darwinismo.

Nel contempo, in quegli stessi anni venivano resi noti gli esiti di diverse esperienze sperimentali circa il valore a livello ad esempio educativo, assistenziale, terapeutico del rapporto uomo-animale. Vennero così a originarsi due discipline: la bioetica animale, che ha come oggetto di studio le questioni morali riconducibili alle tecniche di intervento biomedicali a scopo sperimentale, biotecnologico, zootecnico, e la zooantropologia, che pone al centro delle sue indagini le interazioni uomo-animale che possono essere individuate “filogeneticamente, storicamente e sincronicamente” nella prospettiva di dar forma ad applicazioni pedagogiche, terapeutiche e consulenziali.

Secondo la zooantropologia, disciplina che prende le mosse in Europa e negli Stati Uniti verso la metà degli Ottanta<sup>3</sup>, l’umano, come rammenta Marchesini, è frutto non dell’uomo inteso come entità isolata e autosufficiente, ma dell’incontro e dell’integrazione delle alterità non umane. In altre parole la dimensione dell’umano così come oggi la conosciamo sarebbe l’esito di un processo non disgiuntivo dagli altri animali, bensì integrativo delle loro prospettive. D’altronde non si può negare che gli altri animali, chi più chi meno, sono stati dei maestri per l’uomo: l’hanno aiutato ad accrescere le proprie dimensioni sia attraverso il modello da imitare, si pensi ad esempio alla forma dell’uccello per la costruzione dell’aeroplano, sia come fonte d’ispirazione, nel senso che si può volare. Ma si pensi anche alla musica o alla danza, riconducibili rispettivamente al canto degli uccelli e ai rituali di corteggiamento. La zooantropologia attribuisce, dunque, un ruolo chiave all’eterospecifico nella costruzione dell’umano.

---

<sup>3</sup> R. MARCHESINI, S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi editore, Roma 2007, p. 169.

Eppure nella tradizione del pensiero occidentale, il concetto di uomo è stato costruito in antitesi a quello di animale, a partire dalla concezione che fa capo alle Sacre Scritture. Ma una siffatta contrapposizione è scientificamente insostenibile, oltretutto mitica.

La parola “animale” coniata dall’uomo contiene già in sé delle importanti indicazioni, essa comprende tutte le specie animali, parola alla quale viene contrapposta quella di uomo. Questo conduce a una illogica riduzione delle molteplici forme di vita in un’unica categoria, riduzione che non solo va a negare le evidenti differenze che contraddistinguono le altre creature, ma pone le basi per opporre ad esse l’idea di uomo: <<non si dà la parola “uomo”, non si dà identità come uomo>> scrive il filosofo francese Jacques Derrida <<al di là della relazione strutturale con la parola animale>><sup>4</sup>. Insomma, questo distinguo darebbe consistenza alla parola uomo in quanto essa si definisce per differenza di caratteristiche, qualità e abilità rispetto all’insieme che si identifica con la parola “animale”.

Ritornando agli studi di natura zooantropologica, essi trovano applicazione all’interno di diversi ambiti: quello concernente la consulenza zooantropologica, che interessa la pratica medico-veterinaria nelle mura dell’ambulatorio e offre suggerimenti al partner umano per esempio su come migliorare o valorizzare all’interno del contesto familiare la presenza del *pet*, o educare al rapporto con l’animale in modo da eliminare delle situazioni problematiche; l’attività assistenziale e terapeutica che prevede il coinvolgimento dell’animale non-umano, una pratica conosciuta con il nome di *pet-therapy*; e infine la didattica zooantropologica, che sulla scorta della riflessione pedagogica rispetto al rapporto uomo-animale, pianifica dei percorsi di avvicinamento/conoscenza intorno alla referenza animale, cambiando in meglio l’interazione del binomio bambino-animale, fornendo strumenti atti alla comprensione della comunicazione uomo-animale e alla acquisizione di nozioni concernenti l’etologia animale, orientando alla conoscenza dell’alterità animale nella sua peculiarità e quindi costruendo le fondamenta per una considerazione etica in merito al comportamento da tenere nei confronti dell’animale<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> J. DERRIDA, *L’animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p.13.

<sup>5</sup> R. MARCHESINI, *op. cit.*, pp. 5-6.

## ***2. Le valenze educative della relazione bambino-animale***

Le attività didattiche pianificate all'interno della cornice zooantropologica, che intendono favorire processi formativi ed educativi, si fondano essenzialmente sulla relazione con l'animale. Secondo l'approccio zooantropologico, è possibile parlare di relazione solo in quei rapporti dove l'eterospecifico è riconosciuto come "alterità", ossia rispettato come soggetto, quindi non ridotto a oggetto o strumento; come diverso, cioè non antropomorfizzato; o come ente peculiare, ossia <<portatore di una specifica prospettiva sul mondo e non ridotto a categoria>>. Inoltre, è necessario attribuire al non-umano un ruolo di partner, il che significa coinvolgerlo appieno nel processo relazionale e proprio questo fa sì che l'animale, non venga a essere utilizzato, come accade invece in campo zootecnico. Il ruolo attivo che l'interlocutore animale ricopre nell'ambito della relazione, produce nell'uomo delle specifiche condizioni che investono diverse dimensioni, come ad esempio quella motivazionale o emozionale; lo pone dunque nella condizione di declinare quel suo determinato stato così da intraprendere un percorso di cambiamento<sup>6</sup>.

Recenti studi hanno dimostrato che molteplici sono le ricadute positive che scaturiscono dalla relazione bambino-animale, come la capacità di ampliare il vocabolario del bambino, di aumentare la sua attenzione, di sviluppare abilità creative e di manipolazione, di stimolare la comunicazione, di favorire la relazione affettiva e la voglia di aprirsi all'altro, di migliorare sia l'autocontrollo che l'autostima, di aumentare il senso di responsabilità, di diminuire il sentimento di paura e di diffidenza verso la diversità, di migliorare il contatto con la natura. Alla luce delle indagini condotte in tal senso, è possibile dunque affermare che il non-umano ha un ruolo formativo rilevante sul piano dello sviluppo mentale del bambino, in particolare per quel che riguarda le capacità euristiche e immaginative. L'animale ha dato prova di essere un referente unico, perché unici sono gli stimoli che è in grado di trasmettere al bambino, richiamando la sua attenzione, ponendogli dei problemi<sup>7</sup>.

Per Hubert Montagner <<gli animali aiutano i bambini a scoprire la complessità e le peculiarità dei fenomeni della vita, nella diversità di tutte le loro forme, delle loro funzioni e delle loro trasformazioni>>. Lo studioso francese sottolinea come il rapporto con l'animale nel bambino migliori la comprensione delle fasi che costituiscono il ciclo di vita,

---

<sup>6</sup> R. MARCHESINI, *Manuale teorico della zooantropologia*, p. 2, in [http://www.csiz.eu/pdf/documenti\\_aree/zooantropologica/Manifesto\\_Zooantropologia.pdf](http://www.csiz.eu/pdf/documenti_aree/zooantropologica/Manifesto_Zooantropologia.pdf) [consultato il 13/01/13].

<sup>7</sup> R. MARCHESINI, *op. cit.*, p. 207.

come nascita, crescita, riproduzione, invecchiamento e morte, concetti che risultano difficili da spiegare in altri contesti<sup>8</sup>.

L'animale non-umano è un'alterità che suscita nel soggetto umano proposizioni interrogative perché se da un lato ci assomiglia, dall'altro ci sorprende, ed è proprio qui che l'animale offre all'umano uno dei più importanti servizi a livello educativo. Infatti questo costituisce <<l'aspetto chiave del referente non umano: il suo essere diverso induce nel bambino la tendenza all'interpretazione e nello contempo mitiga le reazioni di allontanamento verso l'alterità>>. Il bambino che si abitua a vivere insieme a un animale e dunque a interagire con un compagno diverso da lui, non avvertirà, in seguito, la necessità di abitare in un ambiente omologato per sentirsi più sicuro. In sostanza, sarebbe meno preoccupato qualora si trovasse dinanzi a un interlocutore con una qualche forma di diversità<sup>9</sup>.

Un tipo di rapporto che permette di entrare in contatto con la molteplicità “morfologica, funzionale e comportamentale” del mondo animale, costruisce, è importante qui evidenziare, le premesse sulle quali sviluppare una mente aperta, desiderosa di confrontarsi con il mondo che lo circonda, libera da pregiudizi o da stereotipi rispetto all'alterità. E un soggetto fiducioso che non ha timore di interagire con il mondo esterno è capace di convertire anche le esperienze negative in occasioni di crescita<sup>10</sup>.

L'esperienza con un referente non-umano coinvolge il bambino sotto ogni profilo, dal momento che stimola contemporaneamente i cinque sensi e quindi lo allena a integrare le diverse percezioni; è imprevedibile perché non discende dall'immaginazione o da uno schema di rielaborazione umana; mette in discussione i pregiudizi, così da consentirgli di non restare arroccato nelle sue posizioni; abitua al confronto con l'alterità, ed infine è piena di modelli che possono essere ad esempio rielaborati, modificati o traslati nel quotidiano<sup>11</sup>.

Per valorizzare al meglio l'esperienza di relazione del binomio bambino-animale, limitare i rischi, sviluppare un rapporto bilanciato, evitare che il bambino possa infliggere maltrattamenti all'animale, va affiancata oltre all'importanza dell'animale come referente educativo anche l'urgenza di orientare la relazione stessa. La zooantropologia applicata

---

<sup>8</sup> H. MONTAGNER, *Il Bambino, l'Animale e la Scuola* (1995), trad. it., Alberto Perdisa Editore, Bologna, 2001, pp. XVIII-XIX.

<sup>9</sup> R. MARCHESINI, *op. cit.*, p. 209.

<sup>10</sup> Ivi, p. 210.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 210-211.

alla didattica deve muovere dalle valenze pedagogiche del rapporto e della referenza animale per far crescere nel bambino qualità come<sup>12</sup>:

- buona disposizione verso l'alterità animale, con particolare riferimento all'idea di diversità;
- tendenza a valutare gli organismi viventi nelle loro interazioni e nel loro insieme;
- vicinanza empatica alla natura come conseguenza di una maggiore conoscenza dei processi biologici;
- curiosità verso il mondo esterno, capacità di utilizzare in modo integrato i sensi, flessibilità nel superare le illusioni percettive;
- umiltà nella conoscenza, con atteggiamenti di antropocentrismo critico e di responsabilità;
- desiderio di valorizzare il rapporto e migliorare l'interfaccia (interpretazione e comunicazione) con l'animale domestico, riconoscendo l'importanza degli animali domestici nella quotidianità e nella cultura dell'uomo, ma altresì valutando la responsabilità storica dell'uomo verso queste specie;
- pulsioni di cura e di custodia verso l'ambiente e l'insieme degli organismi che ne fanno parte.

La conoscenza del mondo animale si rivela, dunque, come una delle esperienze più straordinarie per un bambino perché gli dà la possibilità non solo di imparare a costruire una relazione che sia equilibrata e rispettosa con le altre specie, ma anche di avvalersi dei benefici che scaturiscono da tale rapporto. Oggi sappiamo che il bambino non ha molte possibilità di sperimentare il rapporto con la natura e le altre creature e questo si riflette non soltanto sulla conoscenza del mondo animale ma soprattutto sul suo profilo evolutivo. Ecco che i progetti di zooantropologia didattica costituiscono delle valide opportunità educative che consentono di raggiungere specifici obiettivi pedagogici.

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 224.

### ***3. Insegnare gli animali***

Il progetto muove dalla consapevolezza che il bambino attraverso la conoscenza degli animali e la costruzione di relazioni positive con loro, da un lato impara a relazionarsi in modo corretto con questi evitando forme di maniacalità, fobia, maltrattamento e dall'altro sviluppa le sue migliori qualità grazie all'aiuto di preziosi referenti educativi. Esso fa leva sui processi motivazionali del soggetto come il divertimento, la curiosità, il gioco, lo stupore, l'attenzione, la partecipazione, che permettono ai bambini di essere attori e costruttori del loro stesso processo formativo. Il progetto ha inteso raggiungere obiettivi pedagogici sia generali come valorizzare e migliorare il rapporto uomo-animale, promuovere la cultura del rispetto, della cura e della prevenzione per evitare incidenti con gli animali domestici, sia specifici come conoscere il comportamento e la comunicazione animale e anche la corretta interazione uomo-animale, infine avere delle norme per prevenire particolari rischi. Nel corso del progetto sono state monitorate in modo particolare la relazione zooantropologica e le valenze pedagogiche della referenza animale. Nello specifico, rispetto alla relazione zooantropologica, il monitoraggio ha riguardato: la conoscenza della diversità animale (i bisogni, le qualità); le proiezioni sull'animale (il tipo di rapporto vissuto dal bambino, la capacità di osservare l'animale); la tipologia di rapporto (l'approccio con l'animale, la capacità di leggere i segnali, eventuali fobie o intolleranze, la manifestazione di comportamenti scorretti); l'interesse del bambino verso l'animale (interesse durante la spiegazione, interesse a riportare le proprie esperienze, interesse a possedere un animale); le acquisizioni del bambino (se utilizza in modo corretto quanto gli è stato insegnato, se pone domande pertinenti, se è in grado di aiutare un compagno in una situazione critica); la valutazione del rispetto dell'alterità (come si rapporta all'animale, se si preoccupa per il benessere dell'animale, come racconta le sue esperienze con gli animali). Rispetto alle valenze pedagogiche della referenza animale il monitoraggio ha riguardato: la fantasia e l'immaginario del bambino (i soggetti presenti in un disegno e la flessibilità rappresentativa, la tendenza a inventare situazioni); la relazionalità del bambino (come si rapporta con i compagni, il senso di collaborazione nei lavori di gruppo, l'autocontrollo); l'espressività del bambino (il rapporto tra verbale e gestuale, il desiderio di comunicare, l'espressione delle emozioni); la capacità empatica (l'attenzione verso gli altri, la capacità di mettersi nei panni di un compagno, la capacità di ergersi a difesa di un compagno, la facilità di instaurare relazioni positive con i compagni,



la capacità di partecipare); la diffidenza (atteggiamenti di paura o intolleranza, atteggiamenti di chiusura verso situazioni nuove, l'accettazione della diversità); l'autostima (la tendenza a mettersi in gioco, la capacità mettersi alla prova davanti ai suoi compagni, la tendenza a prendere la parola, la tendenza a riportare situazioni della sua vita).

Per completezza di quadro si riportano qui di seguito alcune delle fotografie scattate nel corso delle attività previste nel progetto.







#### **4. *Le mani in “terra”.***

Il progetto *Le mani in “terra”* nasce dalla constatazione che oggi il bambino, vivendo in un mondo sempre più tecnologico e virtuale, non ha molte possibilità di sperimentare il rapporto con il mondo naturale e ciò incide sul suo profilo evolutivo, oltretutto sulla sua conoscenza delle realtà naturali. Pertanto, la realizzazione di un orto didattico costituisce un'importante opportunità a carattere educativo. Esso permette al bambino di entrare in contatto diretto con la natura e i suoi frutti, luogo esperienziale dell'emozione e della meraviglia capace di favorire l'osservazione, di sviluppare la curiosità, di stimolare la conoscenza degli odori, dei sapori, dei colori, di promuovere una sensibilità ecologica. Il progetto ha inteso raggiungere obiettivi pedagogici sia generali come valorizzare e migliorare il rapporto uomo-natura, promuovere la cultura della cura e della custodia dell'ambiente, migliorare la capacità di osservare il mondo esterno, stimolare i cinque sensi, migliorare la manualità, sollecitare la collaborazione, sviluppare il senso di responsabilità verso il vivente; sia specifici come saper progettare e realizzare un orto, partecipare con senso di responsabilità a un progetto comune, favorire un'osservazione attenta verso l'ambiente naturale, sviluppare una curiosità circa i fenomeni naturali, acquisire principi di orticoltura, conoscere le caratteristiche delle diverse piantine e l'impiego di ortaggi e verdure, comprendere l'importanza della verdura nell'alimentazione quotidiana, conoscere e utilizzare strumenti di lavoro.

Per completezza di quadro si riportano qui di seguito alcune delle fotografie scattate nel corso delle attività previste nel progetto.











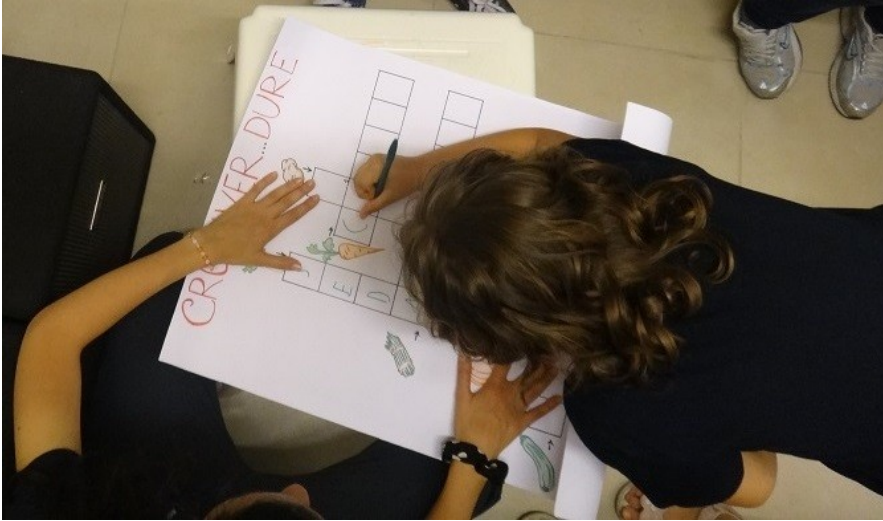












**PREGHIERA PER LA NOSTRA TERRA<sup>1</sup>**

Dio onnipotente,  
che sei presente in tutto l'universo  
e nella più piccola delle tue creature,  
Tu che circondi con la tua tenerezza  
tutto quanto esiste,  
riversa in noi la forza del tuo amore  
affinché ci prendiamo cura  
della vita e della bellezza.  
Inondaci di pace,  
perché viviamo come fratelli e sorelle  
senza nuocere a nessuno.  
O Dio dei poveri,  
aiutaci a riscattare gli abbandonati  
e i dimenticati di questa terra  
che tanto valgono ai tuoi occhi.  
Risana la nostra vita,  
affinché proteggiamo il mondo  
e non lo deprediamo,  
affinché seminiamo bellezza  
e non inquinamento e distruzione.  
Tocca i cuori  
di quanti cercano solo vantaggi  
a spese dei poveri e della terra.  
Insegnaci a scoprire il valore di ogni cosa,  
a contemplare con stupore,  
a riconoscere che siamo profondamente uniti  
con tutte le creature  
nel nostro cammino verso la tua luce infinita.  
Grazie perché sei con noi tutti i giorni.  
Sostienici, per favore, nella nostra lotta  
per la giustizia, l'amore e la pace.

---

<sup>1</sup> SANTO PADRE FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato si'*. Sulla cura della casa comune, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 218-219.

## DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELLA MADRE TERRA<sup>2</sup>

### Preambolo

*Noi*, i popoli e le nazioni della Terra:

tenendo presente che facciamo parte di Madre Terra, una comunità indivisibile, viva, di creature in relazione e interdipendenti tra loro, con un destino comune;

nel riconoscere con gratitudine che Madre Terra è la fonte della vita, del nutrimento e dell'apprendimento e che ci fornisce tutto l'occorrente per vivere bene;

nel riconoscere che il sistema capitalista e tutte le forme di saccheggio, sfruttamento, abuso e contaminazione hanno provocato grande distruzione, degrado e sconvolgimento della Madre Terra, mettendo a rischio la vita per come la conosciamo oggi attraverso fenomeni quali i cambiamenti climatici;

convinti che non è possibile, in una comunità viva e interdependente, riconoscere solo i diritti degli esseri umani senza provocare uno squilibrio con la Madre Terra;

nell'affermare che per garantire i diritti umani è necessario riconoscere e difendere i diritti della Madre Terra e di tutte le sue creature e che esistono culture, pratiche e leggi che fanno questo;

consapevoli dell'urgenza di intraprendere un'azione collettiva risolutiva per trasformare le strutture e i sistemi che provocano il cambiamento climatico e le altre minacce alla Madre Terra;

proclamiamo questa Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra e ne chiediamo l'adozione all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite come modello di realizzazione per tutti i popoli e tutte le nazioni del mondo, affinché ogni individuo e ogni istituzione si assuma la responsabilità di promuovere il rispetto dei diritti riconosciuti in questa Dichiarazione, attraverso l'insegnamento, l'educazione e la presa di coscienza, per affermare, con misure e meccanismi nazionali e risoluti e illuminati, il

---

<sup>2</sup> C. CULLINAN, *I diritti della natura* (2011), trad. it., Piano B edizioni, Prato 2012, pp. 249-253.



loro riconoscimento universale ed efficace e il loro rispetto tra tutti i popoli e gli Stati del mondo.

### **Articolo 1. Madre Terra**

1. Madre Terra è un essere vivente.
2. Madre Terra è una comunità irripetibile, indivisibile, auto-regolamentata di creature correlate che sostiene, accoglie e riproduce tutte le creature.
3. Ogni creatura è definita dalle sue relazioni come parte integrale di Madre Terra.
4. I diritti innati di Madre Terra sono inalienabili poiché provengono dalla stessa fonte dell'esistenza.
5. Madre Terra e tutte le creature hanno titolo a tutti i diritti innati riconosciuti in questa Dichiarazione, senza distinzioni come quella tra esseri organici e inorganici, specie, origine, utilizzo a fini umani o di qualsiasi altro status.
6. Proprio come gli esseri umani hanno diritti umani, anche tutte le altre creature hanno diritti specifici alla propria specie o al proprio genere, appropriati al ruolo e alla funzione nell'ambito delle comunità nelle quali esse vivono.
7. I diritti di ogni creatura sono limitati dai diritti delle altre creature e ogni conflitto tra questi diritti deve essere risolto in un modo che mantenga l'integrità, l'equilibrio e la salute di Madre Terra.

### **Articolo 2. Diritti Innati di Madre Terra**

1. Madre Terra e tutte le creature che la compongono hanno i seguenti diritti innati:
  - (a) il diritto alla vita e all'esistenza;
  - (b) il diritto di essere rispettate;
  - (c) il diritto di proseguire nei loro cicli e processi vitali, liberi da sconvolgimenti umani;
  - (d) il diritto di mantenere la propria identità e la propria integrità in quanto creatura distinta, auto-regolamentata e interrelata;
  - (e) il diritto all'acqua come fonte della vita;

- (f) il diritto all'aria pulita;
- (g) il diritto alla salute integrale;
- (h) il diritto di libertà dalla contaminazione, dall'inquinamento e dai rifiuti tossici o radioattivi;
- (i) il diritto di non modificare o sconvolgere la propria struttura genetica in un modo che minacci la propria integrità o il proprio funzionamento sano e vitale;
- (j) il diritto a un pieno e immediato ripristino della violazione dei diritti riconosciuti dalla Dichiarazione provocati da attività umane;

2. Ogni creatura ha il diritto di avere un luogo e di interpretare il proprio ruolo sulla Madre Terra per il suo funzionamento armonioso.

3. Ogni creatura ha il diritto al benessere e a vivere libera dalla tortura o dal trattamento crudele degli esseri umani.

### **Articolo 3. Obblighi degli esseri umani verso Madre Terra**

1. Ogni essere umano ha la responsabilità del rispetto e della vita in armonia con Madre Terra.

2. Gli esseri umani, tutti gli Stati e le istituzioni pubbliche e private devono:

- (a) agire in accordo con i diritti e gli obblighi riconosciuti in questa Dichiarazione;
- (b) riconoscere e promuovere la piena attuazione ed esecuzione dei diritti e degli obblighi riconosciuti in questa Dichiarazione;
- (c) promuovere e partecipare all'apprendimento, all'analisi, all'interpretazione e alla comunicazione di come si vive in armonia con Madre Terra in accordo con questa Dichiarazione;
- (d) garantire che il perseguimento del benessere umano contribuisca al benessere della Madre Terra, ora e in futuro;
- (e) stabilire e applicare norme e leggi efficaci per la difesa, la protezione e la conservazione dei Diritti della Madre Terra;

- (f) rispettare, proteggere, conservare e dove necessario ristabilire l'integrità dei cicli ecologici, dei processi e degli equilibri vitali di Madre Terra;
- (g) garantire che i danni ai diritti innati riconosciuti in questa Dichiarazione provocati da violazioni umane vengano corretti dai responsabili che dovranno anche assumersi la responsabilità di ripristinare l'integrità di Madre Terra;
- (h) conferire l'autorità agli esseri umani e alle istituzioni di difendere i diritti della Madre Terra e di tutte le creature;
- (i) affermare misure precauzionali restrittive per prevenire che le attività umane provochino l'estinzione di specie, la distruzione di ecosistemi o lo sconvolgimento di cicli ecologici;
- (j) garantire la pace ed eliminare armi nucleari, chimiche e biologiche;
- (k) promuovere e supportare pratiche rispettose per Madre Terra e tutte le creature in conformità alle loro culture, tradizioni e consuetudini;
- (l) promuovere sistemi economici in armonia con Madre Terra e in conformità ai diritti riconosciuti da questa Dichiarazione.

### **Definizioni**

1. Il termine "creatura" include ecosistemi, comunità naturali, specie e tutte le altre entità naturali che esistono come parte di Madre Terra.
2. Niente di ciò che è contenuto in questa Dichiarazione limita il riconoscimento di altri diritti innati di tutte le creature o delle creature specificate.

## CARTA DELLA TERRA<sup>3</sup>

### PREAMBOLO

Ci troviamo in un momento critico della storia della Terra, un periodo in cui l'umanità deve scegliere il suo futuro. In un mondo che diventa sempre più interdipendente e vulnerabile, il futuro riserva contemporaneamente grandi pericoli e grandi promesse. Per andare avanti dobbiamo riconoscere che all'interno di una straordinaria diversità di culture e di forme di vita siamo un'unica famiglia umana e un'unica comunità terrestre con un destino comune. Dobbiamo unirici per promuovere una società globale sostenibile fondata sul rispetto per la natura, diritti umani universali, giustizia economica e una cultura della pace. A tal fine è imperativo che noi, popoli della Terra, dichiariamo le nostre responsabilità reciproche e nei confronti della comunità più grande della vita e delle generazioni future.

### *La Terra, la nostra casa*

L'umanità è parte di un vasto universo in evoluzione. La Terra, la nostra casa, è viva e ospita una comunità di vita unica. Le forze della natura rendono l'esistenza un'avventura impegnativa e incerta, ma la Terra fornisce le condizioni essenziali per l'evoluzione della vita. La capacità di ripresa della comunità della vita e il benessere dell'umanità dipendono dalla conservazione di una biosfera sana, insieme a tutti i suoi sistemi ecologici, una grande varietà di piante e animali, suolo fertile, acque pure ed aria pulita. L'ambiente

---

<sup>3</sup> La Carta della Terra <<sancisce un patto tra i popoli e la Terra. Si tratta di un documento unico, a partire dal processo che lo ha generato>>. Essa <<ci mette di fronte alla sacralità della nostra Casa, la Terra. Ci ricorda le sfide che ci vengono incontro e vuole indicare possibili vie per affrontarle. Non indugia in allarmismi, ma ci richiama fortemente alla nostra responsabilità, in quanto esseri umani, nei confronti della Creazione. Non è un documento "ecologista", ma un richiamo a principi etici che possano orientare le nostre azioni impegnate nella costruzione di un mondo sostenibile. L'uomo fa parte di un'unica comunità della vita. Noi tutti facciamo parte di questa comunità, siamo uno dei molteplici nodi di cui è fatta la rete della vita. La sostenibilità emerge nel momento in cui prendiamo coscienza di esser parte di questa rete e ci impegniamo a curarla, alimentarla e mantenerla. La Carta vuole essere una nuova narrazione da consegnare a tutti i popoli della Terra e da trasmettere alle generazioni future. "Il futuro riserva contemporaneamente grandi pericoli e grandi promesse" – si legge nel Preambolo – "la scelta è nostra". Siamo di fronte ad un richiamo etico. La conoscenza, la tecnica, da sole non bastano. Abbiamo la necessità di costruire un'etica globale che ispiri e diriga le nostre azioni>>. Detto documento è considerato come <<uno degli strumenti più innovativi ed efficaci dall'UNESCO per la promozione di un'educazione sostenibile, nel quadro del Decennio ONU 2005-2014 sull'Educazione allo Sviluppo Sostenibile>>, in <http://www.cartadellaterra.org> [consultato il 29/04/14].

globale, con le sue risorse finite, è una preoccupazione comune a tutti i popoli. La tutela della vitalità, della diversità e della bellezza della Terra è un impegno sacro.

### *La situazione globale*

I sistemi di produzione e consumo dominanti stanno causando devastazioni ambientali, l'impovertimento delle risorse e una massiccia estinzione delle specie. Le comunità vengono minate alla base. I benefici dello sviluppo non vengono distribuiti equamente e il divario tra ricchi e poveri si sta ingigantendo. L'ingiustizia, la povertà, l'ignoranza e i conflitti violenti sono diffusi e causa di grandi sofferenze. L'aumento senza precedenti della popolazione mondiale sta sovraccaricando i sistemi ecologici e sociali. Le fondamentazioni stesse della sicurezza globale sono minacciate. Queste tendenze sono pericolose, ma non inevitabili.

### *Le sfide che ci attendono*

La scelta è nostra: dar vita ad una collaborazione globale per prendersi cura della Terra e gli uni degli altri, oppure rischiare la distruzione di noi stessi e della diversità della vita. Occorrono modifiche radicali ai nostri valori, alle istituzioni e ai modi di vivere. Dobbiamo renderci conto che, una volta soddisfatti i bisogni primari, lo sviluppo umano riguarda soprattutto l'essere di più e non l'averne di più. Possediamo le conoscenze e le tecnologie per provvedere a tutti gli abitanti della Terra e per ridurre il nostro impatto sull'ambiente. L'emergere di una società civile globale sta creando nuove opportunità per costruire un mondo più umano e democratico. Le nostre sfide ambientali, economiche, politiche, sociali e spirituali sono interconnesse e insieme possiamo costruire soluzioni inclusive.

### *La responsabilità universale*

Per realizzare queste aspirazioni dobbiamo decidere di vivere secondo un senso di responsabilità universale, identificandoci con l'intera comunità terrestre, oltre che con le nostre comunità locali. Noi siamo, nel contempo, cittadini di nazioni diverse e di un unico mondo, in cui il locale e il globale sono collegati. Tutti condividiamo la responsabilità per il benessere presente e futuro della famiglia umana e delle altre forme di vita. Lo spirito di solidarietà umana e di affinità con tutta la vita si rafforza quando viviamo con riverenza verso il mistero dell'esistenza, con gratitudine per il dono della vita, e con umiltà riguardo

al posto che occupa l'essere umano nello schema complessivo della natura. Abbiamo urgente bisogno di una visione condivisa dei valori fondamentali per una fondazione etica della comunità mondiale che sta emergendo. Per queste ragioni, uniti nella speranza, affermiamo i seguenti principi interdipendenti per un modo di vivere sostenibile che costituisca uno standard di riferimento in base al quale orientare e valutare la condotta di individui, organizzazioni, imprese economiche, governi e istituzioni transnazionali.

## PRINCIPI

### *I. Rispetto e attenzione per la comunità della vita*

1. Rispetta la Terra e la vita, in tutta la sua diversità
  - a. Riconoscendo l'interdipendenza di tutti gli esseri viventi e che ogni forma di vita è preziosa, indipendentemente dal suo valore per gli esseri umani.
  - b. Affermando la fede nell'intrinseca dignità di tutti gli esseri umani, e nelle potenzialità intellettuali, artistiche, etiche e spirituali dell'umanità.
  
2. Prenditi cura della comunità della vita con comprensione, compassione e amore
  - a. Accettando che il diritto di possedere, gestire, e utilizzare le risorse naturali si accompagna al dovere di prevenire i danni all'ambiente e di tutelare i diritti dei popoli.
  - b. Affermando che l'aumento della libertà, delle conoscenze e del potere si accompagna all'aumento della responsabilità di promuovere il bene comune.
  
3. Costruisci società democratiche che siano giuste, partecipative, sostenibili e pacifiche
  - a. Facendo in modo che le comunità a tutti i livelli garantiscano i diritti umani e le libertà fondamentali e forniscano a tutti le opportunità per realizzare appieno il proprio potenziale.
  - b. Promuovendo la giustizia sociale ed economica permettendo a tutti di raggiungere uno standard di vita sicuro e dignitoso ed ecologicamente responsabile.
  
4. Tutela l'abbondanza e la bellezza della Terra per le generazioni presenti e future
  - a. Riconoscendo che la libertà di azione di ciascuna generazione va definita rispetto alle esigenze delle generazioni future.

b. Trasmettendo alle generazioni future valori, tradizioni e istituzioni che sostengono lo sviluppo a lungo termine delle comunità umane ed ecologiche della Terra.

Per poter realizzare questi quattro impegni generali occorre:

## *II. Integrità ecologica*

5. Proteggi e ristabilisci l'integrità dei sistemi ecologici della Terra, prestando particolare attenzione alla diversità biologica e ai processi naturali che sostengono la vita.

a. Adottando a tutti i livelli piani di sviluppo sostenibili e norme capaci di rendere integrali la conservazione e la riabilitazione ambientale rispetto ad ogni iniziativa di sviluppo.

b. Istituyendo e tutelando riserve naturali e della biosfera, compresi terreni incolti e aree marine, in modo da proteggere i sistemi che sostengono la vita sulla Terra, mantenendo la biodiversità e preservando il nostro patrimonio naturale.

c. Promuovendo il ristabilimento delle specie e degli ecosistemi minacciati.

d. Controllando e debellando gli organismi non autoctoni o geneticamente modificati che siano dannosi per le specie autoctone e per l'ambiente e impedendo l'introduzione di questi organismi dannosi.

e. Gestendo l'utilizzo delle risorse rinnovabili come l'acqua, il suolo, i prodotti forestali e la vita marina in modo da non eccedere il loro ritmo di rigenerazione e proteggendo la salute degli ecosistemi.

f. Gestendo l'estrazione e l'uso delle risorse non rinnovabili, come i minerali e i combustibili fossili, in modo da ridurre al minimo l'impovertimento ed evitando danni ambientali seri.

6. Previene i danni come migliore metodo di protezione ambientale e, quando le conoscenze siano limitate, adotta un approccio cautelativo.

a. Prendendo provvedimenti per impedire la possibilità di danneggiamento grave o irreversibile dell'ambiente, anche qualora le conoscenze scientifiche fossero incomplete o non risolutive.

b. Assegnando l'onere della prova a coloro che sostengono che una certa attività non provocherà danni significativi e chiamando i responsabili a rispondere di eventuali danni ambientali.

- c. Assicurandosi che nel processo decisionale vengano affrontate le conseguenze complessive, a lungo termine, indirette, remote e globali delle attività umane.
- d. Impedendo l'inquinamento di ogni parte dell'ambiente e non permettendo l'accumulo di sostanze radioattive, tossiche o comunque pericolose.
- e. Impedendo le attività militari che siano dannose per l'ambiente.

7. Adotta modelli di produzione, consumo e riproduzione che rispettino le capacità rigenerative della Terra, i diritti umani e il benessere delle comunità.

- a. Riducendo l'uso, riutilizzando e riciclando i materiali usati nei processi di produzione e consumo e assicurandosi che i rifiuti residui possano essere assorbiti dai sistemi ecologici.
- b. Imponendo limitazioni ed efficienza nell'utilizzo dell'energia e affidandosi sempre più spesso alle fonti di energia rinnovabile, come l'energia solare ed eolica.
- c. Promuovendo lo sviluppo, l'adozione ed il trasferimento equo delle tecnologie ecologicamente efficaci.
- d. Includendo per intero nel prezzo di vendita i costi ambientali e sociali dei beni e dei servizi e permettendo ai consumatori di riconoscere i prodotti conformi alle migliori normative sociali ed ambientali.
- e. Garantendo l'accesso universale all'assistenza medica di sostegno alla salute riproduttiva e ad una riproduzione responsabile.
- f. Adottando stili di vita che diano rilievo alla qualità della vita e alla sufficienza materiale in un mondo di risorse finite.

8. Sviluppa lo studio della sostenibilità ecologica e promuovi il libero scambio e l'applicazione diffusa delle conoscenze così acquisite.

- a. Promuovendo la cooperazione scientifica e tecnologica internazionale sulla sostenibilità, con particolare attenzione ai bisogni dei paesi in via di sviluppo.
- b. Riconoscendo e preservando le conoscenze tradizionali e la saggezza spirituale presenti in ogni cultura che contribuiscono alla tutela dell'ambiente e al benessere umano.
- c. Garantendo che le informazioni di importanza vitale per la salute umana e la tutela dell'ambiente, comprese le informazioni genetiche, restino di pubblico dominio e a disposizione di tutti.



### *III. Giustizia economica e sociale*

9. Sradica la povertà come imperativo etico, sociale e ambientale.

a. Garantendo il diritto all'acqua potabile, all'aria pulita, alla sicurezza alimentare, al suolo incontaminato, alla casa e a condizioni igieniche sicure, assegnando le necessarie risorse nazionali e internazionali.

b. Dando a ogni essere umano l'istruzione e le risorse necessarie per garantire un tenore di vita sostenibile e fornendo una rete previdenziale e di sicurezza per coloro che sono incapaci di sostenersi da soli.

c. Assistendo gli esclusi, proteggendo le persone vulnerabili, servendo coloro che soffrono e permettendogli di sviluppare le loro capacità e di perseguire le proprie aspirazioni.

10. Assicurati che le attività economiche e le istituzioni a tutti i livelli promuovano lo sviluppo umano in modo equo e sostenibile.

a. Promuovendo l'equa distribuzione della ricchezza all'interno delle nazioni e tra le nazioni.

b. Incrementando le risorse intellettuali, finanziarie, tecniche e sociali dei paesi in via di sviluppo, liberandoli dall'oneroso debito internazionale.

c. Assicurandosi che ogni commercio promuova un uso sostenibile delle risorse, la tutela dell'ambiente e standard di lavoro progressisti.

d. Esigendo che le società multinazionali e le organizzazioni finanziarie internazionali agiscano in modo trasparente per il bene comune e chiamandole a rispondere delle conseguenze delle loro attività.

11. Afferma l'uguaglianza dei generi e le pari opportunità come prerequisiti per lo sviluppo sostenibile e garantisci l'accesso universale all'istruzione, all'assistenza sanitaria e alle opportunità economiche.

a. Garantendo i diritti umani delle donne e delle ragazze e ponendo fine ad ogni forma di violenza nei loro confronti.

b. Promuovendo la partecipazione attiva delle donne quali partner con parità di diritti e a pieno titolo in tutti i campi della vita economica, politica, civile, sociale e culturale in qualità di interlocutori, decision maker, leader e beneficiari.

c. Rafforzando le famiglie e garantendo la sicurezza e la cura amorevole di tutti i membri della famiglia.

12. Sostieni i diritti di tutti, senza alcuna discriminazione, ad un ambiente naturale e sociale capace di sostenere la dignità umana, la salute dei corpi e il benessere dello spirito, soprattutto per quanto riguarda i diritti degli indigeni e delle minoranze.

a. Eliminando le discriminazioni in ogni loro forma, come quelle basate su razza, colore della pelle, sesso, orientamento sessuale, religione, lingua e origine nazionale, etnica o sociale.

b. Affermando i diritti dei popoli indigeni alle proprie forme di spiritualità, conoscenze, terre e risorse e alle relative pratiche di vita sostenibili.

c. Onorando e aiutando i giovani delle nostre comunità permettendogli di ottemperare al loro ruolo fondamentale di creare società sostenibili.

d. Tutelando e restaurando i luoghi di notevole significato culturale e spirituale.

#### *IV. Democrazia, non violenza e pace*

13. Rafforza le istituzioni democratiche a tutti i livelli e garantisci trasparenza e responsabilità a livello amministrativo, compresa la partecipazione nei processi decisionali e l'accesso alla giustizia.

a. Sostenendo il diritto di tutti a ricevere informazioni chiare e tempestive sulle questioni ambientali e sui piani ed attività di sviluppo che possano riguardarli o in cui abbiano un interesse.

b. Sostenendo la società civile a livello locale, regionale e globale e promuovendo la partecipazione significativa di tutti gli individui e delle organizzazioni interessate nel processo decisionale.

c. Proteggendo il diritto alla libertà di opinione, espressione, riunione pacifica, associazione e dissenso.

d. Istituendo l'accesso efficace ed efficiente a procedure amministrative e giudiziarie indipendenti, compresi i rimedi e le compensazioni legali per danni ambientali e per la minaccia dei medesimi.

e. Eliminando la corruzione in ogni istituzione pubblica e privata.

f. Rafforzando le comunità locali permettendogli di prendersi cura dell'ambiente e assegnando la responsabilità per la tutela dell'ambiente a quei livelli amministrativi capaci di ottemperarvi nel modo più efficace.

14. Integra nell'istruzione formale e nella formazione permanente le conoscenze, i valori e le capacità necessarie per un modo di vivere sostenibile.

a. Fornendo a tutti, soprattutto ai bambini e ai giovani, opportunità educative tali da permettergli di contribuire attivamente allo sviluppo sostenibile.

b. Promuovendo il contributo delle arti e delle materie umanistiche, oltre che di quelle scientifiche, all'educazione alla sostenibilità.

c. Incrementando il ruolo dei mass media nell'accrescere la consapevolezza delle sfide ecologiche e sociali.

d. Riconoscendo l'importanza dell'educazione morale e spirituale per un modo di vita sostenibile.

15. Tratta ogni essere vivente con rispetto e considerazione.

a. Impedendo il trattamento crudele degli animali allevati nelle società umane e proteggendoli dalla sofferenza.

b. Proteggendo gli animali selvatici dalle tecniche di caccia, intrappolamento e pesca capaci di causare sofferenze estreme, prolungate o evitabili.

c. Evitando o riducendo il più possibile la cattura o distruzione di specie animali che non costituiscono l'oggetto della caccia.

16. Promuovi una cultura della tolleranza, della nonviolenza e della pace.

a. Incoraggiando e sostenendo la comprensione reciproca, la solidarietà e la cooperazione tra i popoli, all'interno e fra le nazioni.

b. Attuando strategie ampie per evitare i conflitti violenti ed utilizzando la risoluzione collaborativa dei problemi per gestire e risolvere conflitti ambientali ed altre dispute.

c. Smilitarizzando i sistemi di sicurezza nazionale al livello di un atteggiamento di difesa non provocativa e riconvertendo le risorse militari a scopi di pace, compresa la bonifica ambientale.

d. Eliminando gli armamenti nucleari, biologici e tossici e le altre armi di distruzione di massa.

e. Assicurandosi che i supporti orbitali e spaziali vengano utilizzati soltanto ai fini della tutela dell'ambiente e della pace.

f. Riconoscendo che la pace è l'insieme creato da relazioni equilibrate ed armoniose con se stessi, con le altre persone, con le altre culture, con le altre vite, con la Terra e con quell'insieme più ampio di cui siamo tutti parte.

## UN NUOVO INIZIO

Mai come in questo momento, nella storia dell'umanità, il destino comune ci obbliga a cercare un nuovo inizio. Tale rinnovamento è la promessa di questi principi della Carta della Terra. Per adempiere a questa promessa dobbiamo impegnarci ad adottare e promuovere i valori e gli obiettivi della Carta. Ciò richiede un cambio interiore, un cambio del cuore e della mente. Richiede un rinnovato senso dell'interdipendenza globale e della responsabilità universale. Dobbiamo sviluppare in modo immaginativo ed applicare la visione di un modo di vivere sostenibile a livello locale, regionale, nazionale e globale. La nostra diversità culturale è un'eredità preziosa e le diverse culture troveranno i propri percorsi specifici per realizzare questa visione. Dobbiamo approfondire e ampliare il dialogo globale che ha generato la Carta della Terra perché abbiamo molto da imparare dalla collaborazione nella ricerca della verità e della saggezza. La vita spesso implica tensioni tra valori importanti. Questo può significare scelte difficili. Tuttavia, dobbiamo trovare il modo di armonizzare la diversità con l'unità, l'esercizio della libertà con il bene comune, gli obiettivi a breve termine con quelli a lungo termine. Ogni individuo, famiglia, organizzazione e comunità ha un ruolo vitale da svolgere. Le arti, le scienze, le religioni, le istituzioni scolastiche, i media, le imprese, le organizzazioni non governative e i governi sono chiamati ad offrire una leadership creativa. L'azione congiunta dei governi, della società civile e delle imprese è fondamentale per un governo efficace. Per poter costruire una comunità globale sostenibile, le nazioni della Terra devono rinnovare l'impegno fatto alle Nazioni Unite, adempiere ai propri obblighi in base agli accordi internazionali in vigore e sostenere l'implementazione dei principi della Carta della Terra per mezzo di uno strumento sull'ambiente e lo sviluppo vincolante a livello internazionale. Facciamo in modo che la nostra epoca venga ricordata per il risvegliarsi di un nuovo rispetto per la vita, per la tenacia nel raggiungere la sostenibilità, per un rinnovato impegno nella lotta per la giustizia e la pace e per la gioiosa celebrazione della vita.

## UNA PRESENTAZIONE<sup>4</sup>

*Si tagliano le corde vocali agli animali,  
per non dover più sentire le loro grida.*

Eugen Drewermann

Se fossimo costretti ad ascoltare i lamenti degli animali seviziati dall'uomo sarebbe insopportabile. Ci tureremmo le orecchie.

Noi ci creiamo degli alibi. Non ci sono le associazioni per la protezione animale e non c'è il WWF (World Wildlife Fund)? Non dovrebbero occuparsi loro di questa questione? E gli esperimenti sugli animali non sono forse necessari per la ricerca medica: è un obiettivo legittimo della scienza, giustificato anche dalla teologia cristiana che interpreta a suo modo la parola del Creatore (secondo l'Antico Testamento, nella Genesi): <<Soggiogate la terra>>, come a dire: <<Voi umani siete i signori della terra e gli animali sono i vostri schiavi>>. Non è forse giusto così? Gli animali sono stati creati da un Dio buono perché l'uomo ne disponesse a suo piacimento?

Gli animali, nostri antichissimi predecessori, erano su questa terra molto prima degli uomini, e convivevano pacificamente. L'agnello si sdraiava accanto al leone. Nessun animale ne uccideva un altro, poiché tutti si nutrivano ugualmente d'erba. È ciò che è scritto nella Bibbia: <<Dio disse: Io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: questo sarà il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo, a tutti quelli che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde>>. Disse forse ad Adamo: Tutti mangiano le piante, ma solo tu, in quanto Signore della creazione, hai il diritto di ammazzare gli animali e di mangiare la loro carne? Egli non disse questo. Disse solamente che deve regnare su tutti gli animali. Ma regnare significa che (Gn 2, 15): l'uomo deve <<coltivare e custodire il giardino dell'Eden>>. Dio non ha fatto dell'uomo lo sfruttatore

---

<sup>4</sup> Dall'edizione francese del saggio di Eugen Drewermann intitolato *De l'immortalité des animaux*, si riporta la prefazione scritta da Luise Rinser in una libera traduzione da me effettuata. E. DREWERMANN, *De l'immortalité des animaux*, (trad. fr.), Les Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 7-15.

della terra, ma il suo protettore. Questo era al tempo del <<Paradiso>>. L'uomo delle origini era fraternamente vicino agli animali che ha superato nel corso del suo sviluppo in qualche milione di anni. Egli aveva ancora il senso del soffio di Dio comune a tutto e tutti. Tutto era stato creato dal materiale terrestre, che il soffio di Dio aveva portato alla vita. Tutto ciò che esiste non vive che per il soffio divino. Tutto ciò che vive, dunque anche gli animali. Uomo e animale sono una manifestazione del principio di vita. Tutto è divinamente animato. Se così non fosse, tutto sarebbe senza vita. Come si può seriamente affermare che gli animali non hanno un'anima? Certo, l'animale non sa ciò che sa l'uomo: cioè che è abitato da un'«anima immortale». Ma l'uomo lo sa veramente? La maggior parte degli uomini non vive in una sorda incoscienza simile a quella degli animali? Sono consapevoli della loro divinità? Sono un po' come gli animali. Chi ci dice che gli animali che abitano con noi questo pianeta non prendano coscienza della loro anima nel corso dell'evoluzione e non si sviluppino a un livello più alto del nostro? L'animale non è abitato dal bisogno di «conoscere»? Realmente non ha nessuna nostalgia dello spirito come diceva Tommaso d'Aquino? Non è scritto nella Bibbia che tutta la creazione geme nelle doglie del parto? Che cosa vuol dire di diverso se non che anche l'animale desidera uscire dal suo status e attende la redenzione? Chiunque osservi le «scimmie antropomorfe» allo zoo vede la loro tristezza, un'afflizione che non nasce solo dal loro stato di prigionieri. Noi la osserviamo anche negli animali liberi. Regolarmente, vedo questa strana afflizione negli occhi del mio cane che pure è un privilegiato. Egli non sa perché è afflitto. Glielo dico io. Gli prometto la redenzione. «Quando sarò chiamata da Dio, tu sarai con me, fratello cane». Ci sono momenti in cui sento il legame eterno tra la mia anima e quella del mio cane, e il mio cane, a suo modo, sente la stessa cosa. A volte noi intuiamo che cos'è il Paradiso. Nell'amore abissale che il Creatore porta per le sue creature, noi possiamo presentire di questo stato che ci è promesso: il ristabilimento del Paradiso.

Che cosa è successo dunque allora (secondo la Genesi), quando abbiamo distrutto il Paradiso? L'essere umano non si è solo elevato al disopra dell'animale e dell'intera creazione. Là si è prodotta la grande separazione da tutto, là è cominciata la nostra sofferenza. Noi siamo caduti al di fuori dell'amore che è tutto in uno. Noi ci siamo trovati abbandonati sulla terra. Gli animali condivisero la nostra sorte, poiché si dice che Abele diventò allevatore, ma Caino agricoltore. Ci furono dunque degli animali che lasciarono il Paradiso con l'uomo. Senza colpa ma indissolubilmente mescolati al destino dell'essere umano. E allora si produsse qualcosa che, mi sembra, sia rimasto inspiegato dalla teologia.

Questo episodio resta di fatto oscuro e va contro la nostra comprensione: Abele sacrificò all'Altissimo un agnello, Caino offrì della frutta e degli ortaggi. Il fumo del sacrificio dell'animale offerto da Abele salì nell'aria come un cero, mentre il sacrificio dei vegetali di Caino strisciò al suolo. L'interpretazione ci porta a un assurdo: il sacrificio dell'animale di Abele è gradito a Dio, mentre il sacrificio dei vegetali non è accettato da lui? Chi ha dato questa interpretazione? Gli allevatori di un tempo che erano in concorrenza con gli agricoltori? Certo, più tardi, noi leggiamo nella Bibbia (AT) che l'Altissimo rifiutò tutti i sacrifici di animali per preferire alla carne dei sacrifici di obbedienza amorevole.

E nel Nuovo Testamento? Colui che noi chiamiamo <<Gesù Cristo>> (il suo vero nome aramaico era Ieschoua) arrivò al tempio di Gerusalemme. Là, provò collera, o piuttosto orrore. Egli vide gli animali destinati al sacrificio, all'abbattimento rituale: a malapena sgozzati e dissanguati lentamente. Gesù Cristo gridò: <<Voi fate di questa casa di preghiera una spelonca di assassini>>. Egli avrebbe potuto dire: voi ne fate un mattatoio. Ma egli disse: spelonca di assassini. Non è abbastanza chiaro? Egli parla di assassinio. Di assassinio di animali. Egli ne ha orrore. Egli li condanna. <<Non uccidere>>.

Là, non c'è nessuna differenza tra uomo e animale, e nessuna tra <<animali mondi>> e <<animali immondi>>. Il divieto vale per tutti di fronte a tutto.

Noi affermiamo, riferendoci alla teologia cristiana, che gli animali non ricadono sotto il divieto di uccidere, perché essi non hanno l'anima. Ci fu un tempo in cui la Chiesa credeva che anche le donne non avessero l'anima o meglio un'anima ben inferiore a quella degli uomini. Ci fu anche un tempo in cui si credeva che i <<negri>> non avessero nessun anima e quindi potevano essere venduti in quanto <<schiaivi>> come merce non vivente ed essere uccisi impunemente.

Oggi si concede un'anima alle donne e alle <<persone di colore>>. Tuttora la si rifiuta praticamente agli animali. Ci furono tempi in cui gli esseri umani riconoscevano un'anima agli animali. Perciò gli chiedevano perdono prima di ucciderli durante la caccia. Ci furono anche tempi in cui gli esseri umani temevano la vendetta degli animali uccisi le cui anime non erano state annientate e continuavano a vivere immortali e capaci di far visita agli uccisori.

Oggi, noi uccidiamo in un modo che non ci sembra essere più un omicidio. Mi ricordo delle scene della mia infanzia quando per le feste <<si uccideva il maiale>> nel cortile della proprietà di mia nonna. Nessun servitore della casa si incaricava del lavoro, tutti conoscevano bene gli animali! Veniva un macellaio professionista. Egli portava un grosso

bastone di cui si serviva per colpire il maiale sulla testa. Una forma primitiva di anestesia. Poi veniva il primo colpo mortale. Tutto avveniva molto in fretta, e tuttavia ciò mi sembrava spaventoso e allo stesso tempo solenne. Il modo in cui i servitori si tenevano accanto per raccogliere in dei recipienti il sangue della bestia messa a morte aveva qualcosa di rituale e qualcosa di un destino inesorabile.

Oggi, non vediamo più nulla della vita crudele e della morte del bestiame destinato al macello. Questo avviene automaticamente. Prima c'è un animale e, un istante dopo – già la carne tagliata pronta per essere il nostro cibo. – Il nostro è cannibalismo.

Un termine esagerato?

Indù e buddisti non mangiano la carne. Perché no? Perché sanno che l'*atman*, il soffio divino, è anche nell'animale. L'animale, una manifestazione di Dio. C'è una bella storia indiana: <<Un uomo vuole incontrare Budda, ma se Budda è morto già da tempo come potrà incontrarlo? Un altro uomo, un saggio, gli disse: Va al mercato, là lo incontrerai. – Ma, disse il primo, come faccio a riconoscerlo? – È molto semplice, disse l'altro: tu lo incontrerai in ogni mendicante, in ogni donna, in ogni animale. Il primo cane, che correrà verso di te sulla strada, quello sarà lui>>.

Nel Nuovo Testamento, c'è una storia che per me è come lo specchio di una grande cosmologia: Gesù Cristo giudice. Gli uomini vanno verso di lui ed egli manda gli uni alla sua destra, gli altri alla sua sinistra. Secondo quale codice di leggi li suddivide? Egli domanda: Tu hai ucciso, tu hai commesso adulterio? Tu hai calunniato? Egli disse: Tutto ciò che voi avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, è a me che l'avete fatto, e ogni aiuto che avete rifiutato ai miei fratelli, è a me che l'avete rifiutato.

Egli non disse: Ciò che avete fatto di bene o di male, è come se me l'aveste fatto. No, egli disse: Voi me l'avete fatto.

Ciò vuol dire: io sono colui a cui voi avete fatto del bene o a cui voi l'avete rifiutato. Io. Giacché io sono in ogni essere vivente. Quando voi colpite un asino, voi mi colpite. Quando voi maltrattate un cavallo, voi mi maltrattate. Quando voi rendete migliore il destino di un animale, voi migliorate il mio destino. Nella misura in cui voi amate e proteggete gli animali, voi mi manifestate il vostro amore.

Chiunque faccia completamente sua questa parola non può più maltrattare nessun animale e, se è coerente, non può più mangiare neppure carne, poiché così si rende complice della morte degli animali. Oggi si sa che si può vivere benissimo senza carne e anche che si evitano molte malattie quando si vive da vegetariano.



Un'associazione di vegetariani invitò un uomo che era un avido divoratore di carne. Non c'erano che piatti vegetariani. Al mangiatore di carne, si servì una colomba viva e un coltello. A partire da quel momento, non mangiò più carne.

È l'anonimato delle nostre vittime che ci rende sordi alle loro grida.

Questo durerà a lungo prima che l'umanità comprenda che non solo i popoli della terra sono un solo popolo, ma che gli esseri umani, le piante e gli animali sono insieme il <<Regno di Dio>> e che il destino di uno di questi regni è anche il destino degli altri. Oggi, questo lo chiamiamo <<equilibrio ecologico>> pensando naturalmente ai vantaggi e agli inconvenienti che riguardano il mondo umano. È una concezione materialistica e antropocentrica. Non basta. Non ci conduce al cuore del grande problema cosmologico: chi sono i figli di Dio e chi sarà salvato alla <<fine dei tempi>>?

Chi vive con gli animali nel pieno rispetto del loro *atman*, il soffio divino della vita in loro, vede e sente la molteplice sofferenza degli animali (di cui fa parte la condannabile superalimentazione dei nostri animali prediletti), e si sente complice della sofferenza delle creature. Io sono strettamente legata agli animali: li amo come miei fratelli e sorelle e soffro con loro. Da questa compassione è nato un capitolo del mio romanzo *Io sono Tobia*. È il discorso di un curato che cede alla disperazione dinanzi alla sofferenza del mondo. Come teologo, si chiede che rapporto tutto questo può avere con il <<Redentore>>, la sua sofferenza in nostra vece e la sua morte sulla croce. Questa ha avuto qualche effetto? Nel mondo degli esseri umani, può essere. Ma nel mondo degli animali, come fratelli prossimi? Quel crocifisso, quell'innamorato che abbraccia tutto, Colui che era l'amore in persona, ha pensato anche alle grida strazianti degli animali? No disse il curato, no, egli è morto solo per gli esseri umani. Ma se qualcuno morisse per gli animali?

<<Se voi sapeste come ero ancora più deciso a lasciare tutto quella sera dopo la morte del mio gatto. Era stato avvelenato; se ne venne strascicante e morente. Non è questo che i gatti fanno abitualmente: essi si nascondono per morire. Ma venne verso di me, era in agonia come un essere umano, e infine, gridò, sì, emise un grido e spirò. Era ieri. E nella notte... Voi dovete comprendere: ho visto uomini morire, sono stato testimone di morti dolci e di morti difficili, ma erano degli uomini che morivano, diventati colpevoli, e tutti morivano con una speranza, quello non era che un sonno eterno e senza dolore: Ma il mio gatto?... E perché gridò così? Di dolore? No, non credo, perché avesse sofferto molto prima – io l'ho visto. – Non gridò per sé, non per se stesso, gridò per tutti gli animali che, innocenti, devono soffrire i dolori e la morte, per una colpa non loro. E allora, avendo

compreso questo, pensavo che siamo molto in debito verso gli animali... pensavo: se qualcuno è morto per gli umani, perché un altro non dovrebbe farlo per gli animali?>>

Ma qualcuno realmente è morto per tutti noi, e anche per gli animali. Nella rappresentazione del presepe, che è la sua invenzione, perché Francesco d'Assisi ha messo degli animali, il bue e l'asino, davanti alla stalla, come testimoni della nascita del liberatore di ogni creatura? Perché però non ci sono animali sotto la croce? Ci sono solo i cavalli al servizio della milizia (romana). Gli animali devono esserci sotto la croce, perché tutti gli animali, ogni creatura, tutti devono essere liberati insieme dall'amore eterno.

Quando quindici anni fa il mio amatissimo cane Vanno morì, piansi molto. La mia indimenticabile amica Ingeborg allora mi disse: <<Non piangere, il tuo cane adesso è vicino al Grande Cane>>. Ella pensava, inconsapevolmente, alla maniera di Platone. Io penso in modo realista e cristiano: io rivedrò il mio cane e tutti i cani della mia vita, perché sono una parte della mia vita. Voglio dire: essi saranno salvati con me, perché sono immortali. Immortali per ciò che ci unisce: l'*atman*. Il soffio divino della vita.

## LA FILOSOFIA DEI DIRITTI ANIMALI

*di Tom Regan*<sup>5</sup>

Gli altri animali, quelli che gli umani mangiano, usano per scopi scientifici, cacciano, catturano e sfruttano in una grande varietà di modi, possiedono una vita che ha un valore in sé a prescindere dall'utilità che ne possiamo trarre. Essi non solo sono nel mondo, ma sono anche consapevoli del mondo. Ciò che accade loro è per loro importante. Ciascuno ha una vita in cui sperimenta situazioni buone o meno buone.

Questa vita comprende tutta una serie di bisogni biologici, individuali e sociali. L'appagamento di questi bisogni è fonte di piacere, la loro frustrazione o abuso, una fonte di sofferenza. In queste esigenze fondamentali, gli animali non umani, come ad esempio quelli dei laboratori e degli allevamenti, sono uguali agli esseri umani. Ed è per questo che l'etica dei nostri comportamenti nei loro confronti, come verso chiunque altro, deve fondarsi sugli stessi principi morali fondamentali.

Al suo livello più profondo, l'etica umana si fonda sul valore intrinseco dell'individuo: il valore morale di qualsiasi essere umano non si misura in base a quanto quella persona sia utile nel portare avanti l'interesse di altri esseri umani. Trattare gli esseri umani con modi che non rispettano il loro valore intrinseco significa violare il più basilare dei diritti umani: il diritto di ogni persona a essere trattata con rispetto.

La filosofia dei diritti animali chiede solo che questa logica venga rispettata. Perché qualsiasi argomento che spieghi plausibilmente il valore intrinseco degli esseri umani, implica che gli altri animali abbiano questo stesso valore, e l'abbiano in modo eguale. E qualsiasi argomento che spieghi plausibilmente il diritto degli umani a essere trattati con

---

<sup>5</sup> Tom Regan, professore emerito di Filosofia presso la North Carolina State University, è universalmente riconosciuto come il leader intellettuale del movimento per i diritti animali. Con la moglie Nancy ha fondato The Culture & Animal Foundation, dal cui sito ([www.cultureandanimals.org](http://www.cultureandanimals.org)) riporto qui lo scritto dal titolo *The Philosophy of Animal Rights* in una libera traduzione da me effettuata.

rispetto, implica anche che gli altri animali abbiamo questo stesso diritto, e l'abbiano in modo eguale.

È vero, quindi, che le donne non esistono per servire gli uomini, i neri per servire i bianchi, i poveri per servire i ricchi, o il debole per servire il forte. La filosofia dei diritti animali non solo accetta queste verità, ma insiste su di esse e le giustifica.

Ma questa filosofia va oltre. Giustificando e insistendo sul valore intrinseco e i diritti degli altri animali, offre ragioni scientificamente informate e moralmente imparziali per smentire che questi animali esistano per servirci.

Una volta che questa verità viene riconosciuta, è facile capire perché la filosofia dei diritti animali sia intransigente nella sua risposta a ogni ingiustizia perpetrata nei confronti degli altri animali.

Nel caso di animali usati per scopi scientifici, per esempio, la giustizia non chiede gabbie più grandi e più pulite, ma gabbie vuote: non allevamenti "tradizionali", ma la chiusura definitiva di tutto il commercio di carne di animali morti; non una caccia e una cattura "più umane", ma l'eliminazione totale di queste pratiche barbare.

Perché quando un'ingiustizia è assoluta, ci si deve opporre in modo assoluto. La giustizia non ha chiesto di "riformare" la schiavitù, di "riformare" il lavoro minorile, di "riformare" la sottomissione delle donne. In ciascuno di questi casi, l'abolizione è stata l'unica risposta morale. Riformare l'ingiustizia significa solo prolungare l'ingiustizia.

La filosofia dei diritti animali esige questa stessa risposta – l'abolizione – di fronte allo sfruttamento ingiusto di altri animali. Non sono i dettagli dello sfruttamento ingiusto che devono essere cambiati. È lo stesso sfruttamento ingiusto che deve aver fine, sia negli allevamenti, sia nei laboratori, o nei luoghi selvatici, per esempio. La filosofia dei diritti animali non chiede nulla di più, ma non si riterrà soddisfatta per nulla di meno.

<b>10 Ragioni a FAVORE dei Diritti Animali e relativa spiegazione</b>	<b>10 Ragioni CONTRO i Diritti Animali e relative repliche</b>
<u>1. Razionale</u> <u>2. Scientifica</u> <u>3. Libera da pregiudizi</u> <u>4. Imparziale</u> <u>5. Compassionevole</u> <u>6. Altruista</u> <u>7. Autoremunerativa</u> <u>8. Socialmente progressista</u> <u>9. Rispettosa dell'ambiente</u> <u>10. Pacifista</u>	<u>1. Uguagliare umani e animali</u> <u>2. Diritti: animali contro umani</u> <u>3. Animali contro vegetali</u> <u>4. Dove tracciare la linea</u> <u>5. Il dolore</u> <u>6. Gli animali e il rispetto dei nostri diritti</u> <u>7. Il dominio sugli altri animali</u> <u>8. Anime immortali</u> <u>9. Sovrabbondanza animale</u> <u>10. Altri problemi</u>

### **10 Ragioni a FAVORE dei Diritti Animali e relativa spiegazione**

#### **1. La filosofia dei diritti animali è razionale**

**Spiegazione:** Non è razionale discriminare in modo arbitrario. E la discriminazione nei confronti degli animali non umani è arbitraria. È sbagliato trattare gli esseri umani più deboli, specialmente quelli che sono privi di una intelligenza umana normale, come “oggetti” o “risorse rinnovabili” o “cavie” o “merci”. Non può, quindi, essere giusto trattare gli altri animali come se fossero “oggetti”, “cavie” ecc., se la loro psicologia è ricca quanto o a volte più di quella degli umani. Pensarla in modo contrario è irrazionale.

*“Descrivere un animale come un sistema fisico-chimico di estrema complessità è senza dubbio perfettamente corretto, tranne per il fatto di mettere fuori gioco – l’animalità – dell’animale”*

E. F. Schumacher

## **2. La filosofia dei diritti animali è scientifica**

**Spiegazione:** La filosofia dei diritti animali è in accordo con i risultati scientifici più avanzati e in particolare con la biologia evoluzionistica. Quest'ultima insegna che, nelle parole di Darwin, gli esseri umani differiscono da molti altri animali “per grado”, non “per genere”. È solo questione di stabilire un limite, è ovvio che, ad esempio, gli animali usati nei laboratori, allevati per cibo, e cacciati per piacere o catturati a scopo di lucro, sotto il profilo psicologico sono imparentati con noi. Questa non è fantasia, ma un fatto, dimostrato dalla nostra scienza più avanzata.

*“Non vi è alcuna differenza fondamentale tra gli umani e i mammiferi superiori nelle loro facoltà mentali”*

Charles Darwin

## **3. La filosofia dei diritti animali è libera da pregiudizi**

**Spiegazione:** I razzisti sono persone che ritengono che i membri della loro razza siano superiori a quelli delle altre razze semplicemente perché loro appartengono alla razza considerata “superiore”. I sessisti credono che coloro che sono del loro stesso sesso siano superiori a coloro che sono del sesso opposto semplicemente perché i primi sono del loro sesso considerato “superiore”. Sia il razzismo che il sessismo sono paradigmi di un fanatismo intollerabile. Non esiste una razza o un sesso “superiore” o “inferiore”. Le differenze razziali e sessuali sono differenze biologiche, non morali.

Lo stesso vale per lo specismo – secondo cui i membri della specie Homo sapiens sono superiori ai membri di ogni altra specie semplicemente perché gli esseri umani appartengono alla specie ritenuta “superiore”. Ma non esiste una specie “superiore”. Pensarla in modo diverso significa avere gli stessi pregiudizi dei razzisti o dei sessisti.

*“Se si può giustificare l'uccisione per mangiare carne, è possibile giustificare le condizioni del ghetto. Io non riesco a giustificare nessuna delle due”*

Dick Gregor

#### **4. La filosofia dei diritti animali è imparziale**

**Spiegazione:** La giustizia è il più alto principio dell'etica. Non dobbiamo commettere o permettere un'ingiustizia al fine di compiere una buona azione, non dobbiamo violare i diritti di pochi con lo scopo di trarre il beneficio di molti. Questo è avvenuto con la schiavitù, con il lavoro minorile, con la maggior parte dei casi di ingiustizia sociale. Ma non la filosofia dei diritti animali, il cui principio più alto è quello della giustizia: nessuno ha il diritto di beneficiare di qualcosa a seguito della violazione dei diritti di un altro, sia che l'"altro" sia un essere umano o un altro animale.

*“Le ragioni di un intervento legale in favore dei bambini si applicano in modo altrettanto forte nel caso di questi schiavi sfortunati – gli (altri) animali.”*

John Stuart Mill

#### **5. La filosofia dei diritti animali è compassionevole**

**Spiegazione:** Un'esistenza umana nella sua interezza implica sentimenti di empatia e comprensione – in una sola parola, compassione – per le vittime dell'ingiustizia – sia che le vittime siano esseri umani o altri animali. La filosofia dei diritti animali richiede la virtù della compassione e la sua accettazione ne promuove la crescita. Questa filosofia è, nelle parole di Lincoln, “la via maestra per l'intero genere umano”.

*“La compassione nell'agire potrebbe essere una possibilità grandiosa per proteggere il nostro pianeta affollato, inquinato...”*

Victoria Moran

#### **6. La filosofia dei diritti animali è altruista**

**Spiegazione:** La filosofia dei diritti animali esige un impegno al servizio di coloro che sono deboli e vulnerabili – quelli che, siano essi umani o altri animali, non possono parlare o difendersi, e hanno bisogno di essere protetti dall'avidità e dalla insensibilità umana. Questa filosofia richiede questo impegno, non perché è nel nostro interesse darlo, ma perché è giusto farlo. Quindi, questa filosofia richiede un'attitudine di servizio non egoista e la sua accettazione ne favorisce la crescita.

*“Abbiamo bisogno di una filosofia morale in cui il concetto di amore, oggi così raramente menzionato dai filosofi, possa diventare di nuovo centrale”*

Iris Murdoch

### **7. La filosofia dei diritti animali è autoremunerativa**

**Spiegazione:** Tutte le grandi tradizioni etiche, sia religiose che laiche, sottolineano l'importanza di quattro cose: conoscenza, giustizia, compassione e autonomia. La filosofia dei diritti animali non fa eccezione. Questa filosofia ci insegna che le nostre scelte dovrebbero essere basate sulla conoscenza, dovrebbero essere espressione di compassione e di giustizia, e dovrebbero essere fatte liberamente. Non è facile raggiungere queste virtù, o controllare le inclinazioni umane verso l'avidità e l'indifferenza. Ma senza di esse è impossibile un'esistenza umana a tutti gli effetti. La filosofia dei diritti animali richiede l'autoremunerazione e nel contempo ne promuove la crescita.

*“La benevolenza non è un precetto esteriore privo di vita, ma un impulso vivo che viene da dentro; non sacrificio di sé, ma gratificazione personale”*

Henry Salt

### **8. La filosofia dei diritti animali è socialmente progressista.**

**Spiegazione:** Il più grande ostacolo al prospero di una società umana è lo sfruttamento di altri animali per mano degli umani. Questo vale per le diete poco sane, per la consueta fiducia che la scienza ripone interamente nel “modello animale” e per le molte altre forme esistenti di sfruttamento animale. E vale altrettanto nel caso dell'istruzione e della pubblicità, per esempio, che aiutano a smorzare nella psiche umana la capacità di ragionamento, l'imparzialità, la compassione e la giustizia che la connotano. In tutti questi modi (e altro), le nazioni restano profondamente arretrate perché non riescono a servire i veri interessi dei loro cittadini.

*“La grandezza di una nazione e il suo progresso morale si misurano dal modo in cui vengono trattati gli animali.”*

Mahatma Gandhi



## **9. La filosofia dei diritti animali è rispettosa dell'ambiente.**

**Spiegazione:** La causa principale del degrado ambientale, compreso l'effetto serra, l'inquinamento delle acque, e la perdita sia dei terreni coltivabili che del suolo in superficie, può, per esempio, essere rintracciata nello sfruttamento degli animali. Questo stesso modello sussiste in tutta l'ampia gamma di problemi ambientali, dalle piogge acide e lo scarico di rifiuti tossici nell'oceano, all'inquinamento atmosferico e la distruzione dell'habitat naturale. In tutti questi casi, agire al fine di proteggere gli animali colpiti (che, dopotutto, sono i primi a soffrire e a morire per questi mali ambientali), significa proteggere il globo terrestre.

*“Fino a quando non stabiliremo un profondo senso di affinità tra la nostra specie e gli altri mortali che condividono con noi la luce e l'ombra della vita su questo pianeta agonizzante, non ci sarà speranza per altre specie, non ci sarà speranza per l'ambiente, e non ci sarà speranza per noi stessi”*

Jon Wynne – Tyson

## **10. La filosofia dei diritti animali è pacifista.**

**Spiegazione:** La richiesta fondamentale della filosofia dei diritti animali è quella di trattare gli esseri umani e gli altri animali con rispetto. Per fare questo occorre non arrecare danno a nessuno affinché trarne profitto per noi stessi o per chiunque altro. Questa filosofia si oppone totalmente alle aggressioni militari. È una filosofia di pace. Ma è una filosofia che estende la richiesta di pace al di là dei confini della nostra specie. Perché, ogni giorno, c'è una guerra che viene intrapresa contro innumerevoli milioni di animali non umani. Essere realmente pacifisti significa opporsi fermamente allo specismo. È un'illusione credere che ci possa essere “pace nel mondo” se non riusciamo a rendere pacifici i nostri rapporti con gli altri animali.

*“Se per qualche miracolo, per tutte le nostre lotte, la terra venisse risparmiata dall'olocausto nucleare, solo la giustizia verso ogni essere vivente potrà salvare l'umanità.”*

Alice Walker

## 10 Motivi CONTRO i Diritti Animali e relative repliche

**1. State rendendo uguali gli animali agli esseri umani, quando, di fatto, gli animali sono molto diversi.**

**Replica:** Non stiamo dicendo che gli esseri umani e gli altri animali siano uguali in ogni cosa. Non stiamo dicendo, per esempio, che i cani e i gatti possono fare calcoli, o che i maiali e le mucche apprezzino la poesia. Quello che stiamo affermando è che, come gli esseri umani, molti altri animali sono esseri dotati di una psiche, con un proprio benessere empirico. In questo senso, noi e loro siamo identici. In questo senso, quindi, malgrado le molte diversità, noi e loro siamo uguali.

*“Tutti gli argomenti a sostegno della superiorità dell’uomo non possono prescindere da questa inconfutabile verità: nella sofferenza, gli animali sono uguali a noi”*

Peter Singer

**2. State sostenendo che tutti gli esseri umani e tutti gli altri animali hanno gli stessi diritti, il che è assurdo. I polli non hanno il diritto di voto, né i maiali hanno il diritto all’istruzione.**

**Replica:** Non stiamo dicendo che gli esseri umani e gli altri animali hanno sempre gli stessi diritti. Neppure tutti gli esseri umani hanno gli stessi diritti. Per esempio, le persone con gravi limitazioni mentali non hanno il diritto a un elevato grado di istruzione. Quello che vogliamo dire è che questi e altri esseri umani condividono un diritto morale fondamentale con gli altri animali – vale a dire, il diritto a essere trattati con rispetto.

*“È il destino di ogni verità quello di essere oggetto di scherno quando viene proclamata per la prima volta”*

Albert Schweitzer

**3. Se gli animali hanno dei diritti, allora ne hanno anche i vegetali, il che è assurdo.**

**Replica:** Molti animali sono come noi: hanno un proprio benessere psicologico. Come noi, quindi, questi animali hanno il diritto a essere trattati con rispetto. D’altra parte, non abbiamo ragione di ritenere, e di certo non vi è alcuna motivazione scientifica, che le

carote e i pomodori, ad esempio, abbiano una presenza psicologica nel mondo. Come tutti gli altri vegetali, le carote e i pomodori sono privi di qualcosa che somigli a un cervello o a un sistema nervoso centrale. Poiché sono carenti sotto questo aspetto, non c'è ragione di pensare ai vegetali come a degli esseri forniti di una psiche, con la capacità di sperimentare, ad esempio, piacere e dolore. È per queste ragioni che si può razionalmente affermare che gli animali hanno dei diritti e i vegetali no.

*“La questione dei diritti animali dipende solo dal bisogno del senziente”*

Andrew Linzey

#### **4. Dove tracciare la linea? Se i primati e i roditori hanno dei diritti, allora ne hanno anche le lumache e le amebe, il che è assurdo.**

**Replica:** Spesso non è facile sapere esattamente dove “tracciare la linea”. Per esempio, non possiamo dire con precisione quanti anni debba avere una persona per essere anziana, o quanto debba essere alto qualcuno per essere alto. Tuttavia, possiamo affermare, con certezza, che una persona di ottantotto anni è anziana, e che una persona alta due metri è alta. Allo stesso modo, non possiamo dire con esattezza dove tracciare la linea quando si tratta di animali che hanno una psiche. Ma possiamo sostenere con assoluta certezza che, dovunque si tracci la linea a livello scientifico, i primati e i roditori stanno su di un versante (quello psicologico), mentre le lumache e le amebe sono dall'altro – il che non significa che possiamo distruggerle in modo sconsiderato.

*“Nei rapporti tra gli esseri umani e gli animali, i fiori e tutti gli elementi del creato, vi è tutta una grande etica scarsamente riconosciuta come tale”*

Victor Hugo

#### **5. Ma sicuramente ci sono alcuni animali che sebbene possano provare dolore, non possiedono un'identità psicologica unificata. Dal momento che questi animali non hanno diritto a essere trattati con rispetto, la filosofia dei diritti animali implica che possiamo trattarli nel modo che desideriamo.**

**Replica:** È vero che alcuni animali, come i gamberetti e le vongole, possono provare dolore pur non possedendo la maggior parte delle capacità psicologiche. Se questo fosse

vero, allora non dovrebbero possedere alcuni dei diritti di cui godono gli altri animali. Tuttavia, non dovrebbe esserci nessuna giustificazione morale al fatto di causare dolore ad altri, se non fosse necessario. E poiché non è necessario che gli esseri umani mangino gamberetti, vongole, e animali simili, o che li utilizzino in altri modi, non ci può essere alcuna giustificazione morale al fatto di causar loro dolore che è insito in tale utilizzo.

*“La questione non è ‘Possono ragionare?’ né ‘Possono parlare?’ ma ‘Possono soffrire?’”*

Jeremy Bentham

## **6. Gli animali non rispettano i nostri diritti. Di conseguenza, gli esseri umani non sono obbligati a rispettare i loro.**

**Replica:** Ci sono molte situazioni in cui un individuo che ha dei diritti non è in grado di rispettare i diritti degli altri. Questo è vero per i neonati, i bambini, i deboli di mente e le persone con problemi psichici. Nei loro casi non diciamo che sia del tutto giusto trattarli senza il debito rispetto perché non rispettano i nostri diritti. Al contrario, riconosciamo che abbiamo il dovere di trattarli con rispetto, sebbene essi non abbiano alcun dovere di trattarci allo stesso modo.

Ciò che è vero per i casi che coinvolgono i neonati, i bambini, e gli altri esseri umani menzionati, non è meno vero nei casi che riguardano gli altri animali. D'accordo. Questi animali non hanno il dovere di rispettare i nostri diritti. Ma questo non cancella o indebolisce il nostro obbligo a rispettare i loro.

*“Verrà un giorno in cui uomini come me considereranno l’uccisione di (altri) animali alla stessa stregua dell’uccisione di esseri umani”*

Leonardo Da Vinci

## **7. Dio ha dato agli uomini il dominio sugli altri animali. Per questo motivo possiamo far loro tutto ciò che vogliamo, anche mangiarli.**

**Replica:** Non tutte le religioni rappresentano gli esseri umani come “dominatori” di altri animali, e anche tra quelle che lo fanno, il concetto di “dominio” dovrebbe essere inteso come tutela disinteressata, e non come potere egoistico. Gli esseri umani dovrebbero essere

tanto amorevoli verso tutto il creato quanto Dio lo è stato nella sua creazione. Se oggi amassimo gli animali nel modo in cui l'uomo li amava nel Giardino dell'Eden, non li mangeremmo. Coloro che rispettano i diritti animali hanno intrapreso un viaggio di ritorno verso l'Eden – un viaggio a ritroso verso l'amore vero per la creazione divina.

*“E Dio disse: Ecco, io vi do ogni erba che produce seme, che è su tutta la terra, e ogni albero, in cui è il frutto che produce seme; saranno il vostro cibo”*

Genesi 1:29

### **8. Solo gli esseri umani hanno un'anima immortale. Questo ci dà il diritto di trattare gli altri animali come vogliamo.**

**Replica:** Molte religioni insegnano che tutti gli animali, non solo gli esseri umani, hanno un'anima immortale. Tuttavia, anche se solo gli uomini fossero immortali, ciò dimostrerebbe soltanto che noi viviamo per sempre mentre gli altri animali no. E questo fatto (se fosse un dato di fatto) dovrebbe accrescere, anziché diminuire, il nostro obbligo ad assicurare che questa vita – l'unica che gli altri animali hanno – sia la migliore e la più lunga possibile.

*“Non c'è religione senza amore, e le persone possono parlare quanto vogliono della loro religione, ma se questa non gli insegna a essere buoni e gentili con gli altri animali come con gli uomini, sarà tutta una mistificazione”*

Anna Sewell

### **9. Se rispettiamo i diritti animali, e non li mangiamo o sfruttiamo in nessun altro modo, allora cosa dovremmo farne di tutti loro? In breve tempo ce li ritroveremo in giro per le nostre strade e case.**

**Replica:** Ogni anno, solo negli Stati Uniti circa 4-5 miliardi di animali vengono allevati e macellati per ricavarne cibo. La ragione di questi numeri sorprendentemente elevati è semplice: ci sono consumatori che mangiano grandi quantità di carne animale. L'offerta degli animali soddisfa la domanda degli acquirenti.

Tuttavia, qualora la filosofia dei diritti animali trionfasse, e la gente diventasse vegetariana, non dovremmo temere la presenza di miliardi di mucche e di maiali al pascolo nel bel

mezzo delle nostre città o nei nostri soggiorni. Una volta venuto meno l'incentivo finanziario per l'allevamento di miliardi di questi animali, semplicemente milioni di essi non ci saranno più. E lo stesso ragionamento vale per altri casi – ad esempio nel caso degli animali allevati per la ricerca. Quando la filosofia dei diritti animali prevarrà, e avrà fine questo sfruttamento animale, allora cesserà anche l'incentivo finanziario per l'allevamento di milioni di essi.

*“Il peccato peggiore verso i nostri simili non è quello di odiarli, ma di essergli indifferenti. Questa è l'essenza della inumanità”*

George Bernard Shaw

**10. Posto che gli altri animali abbiano dei diritti morali e debbano essere protetti, ci sono cose più importanti che hanno bisogno della nostra attenzione – ad esempio la fame nel mondo e gli abusi sui minori, l'apartheid, la droga, la violenza alle donne, e la condizione dei senzatetto. Solo dopo esserci occupati di questi problemi potremo preoccuparci dei diritti animali.**

**Replica:** Il movimento per i diritti animali è una parte del movimento per i diritti umani, e non qualcosa a parte. La stessa filosofia che difende e lotta per i diritti degli animali non umani, difende e lotta per i diritti degli esseri umani.

A livello pratico, inoltre, le persone non si trovano a dover scegliere tra aiutare gli esseri umani o aiutare gli altri animali. Si possono fare entrambe le cose. Ad esempio, la gente non ha bisogno di nutrirsi di animali per aiutare i senzatetto, e tanto meno ha bisogno di usare dei cosmetici testati su animali per aiutare i bambini. Infatti, le persone che rispettano i diritti degli animali non umani, non cibandosi di loro, sono più sane, e gli animali, in questo caso, sono ancor più d'aiuto agli esseri umani.

*“Sono a favore dei diritti animali come lo sono dei diritti umani. Questa è la via maestra per l'intero genere umano”*

Abraham Lincoln

### TESTI CITATI NEL LAVORO DI TESI

- ALVAREZ F., DE REYNA L. A., BRAZA F., *Il comportamento animale* (1973), trad. it., Istituto Geografico De Agostini, Novara 1977.
- APUZZO S., D'AMBROSIO M., *Anche gli animali vanno in Paradiso. Storie di cani e di gatti oltre la vita*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007.
- AQUILECCHIA G. (a cura di), *Opere italiane di Giordano Bruno*, Unione Tipografico – Editrice Torinese, Torino 2002.
- ARMOCIDA G. et al., *Storia della medicina*, Editoriale Jaca Book, Milano 1993.
- ARSUAGA J. L., *Luce si farà sull'origine dell'uomo* (2001), trad. it., Feltrinelli, Milano 2006.
- BALBONI V., *Evoluzione ed evoluzionismo*, Alpha Test, Milano 2002.
- BATTAGLIA L., *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Edizioni Dedalo, Bari 2002.
- \_, *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci editore, Roma 2011.
- BINAZZI A., TUCCI F. S., *Scienze sociali*, G. B. Palumbo Editore, Palermo 2003.
- BIRBES C., *Riflessione pedagogica e sostenibilità*, EDUCatt, Milano 2006.
- BODEI R., *La filosofia del Novecento*, Donzelli editore, Roma 1997.
- BOSSI L., *Storia naturale dell'anima*, trad. it., Dalai Editore, Milano 2005.
- BUONFIGLIO M., *Sulle tracce del diluvio. Un'indagine sulle origini alla luce della Bibbia e della scienza*, Gribaudi, Milano 2004.
- CAPELLI A., LORENZONI F. (a cura di), *La nave di Penelope. Educazione, teatro, natura ed ecologia sociale*, Giunti, Firenze 2006.
- CAPRA F., *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*(1982), trad. it., Feltrinelli, Milano 2005.
- \_, *La rete della vita* (1996), trad. it., BUR, Milano 2005.

- CARTABIA M., VETTOR T. (a cura di), *Le ragioni dell'uguaglianza, Atti del VI convegno della Facoltà di Giurisprudenza (Milano, 15-16 maggio 2008)*, Giuffrè Editore, Milano 2009.
- CARTESIO, *Discorso sul metodo. Meditazioni filosofiche*, Volume I, Laterza, Roma-Bari, 1978.
- CARUSO P. (a cura di), *Danilo Mainardi. Intervista sull'etologia*, Laterza, Bari 1977.
- CASTIGNONE S. (a cura di), *I diritti degli animali*, Società editrice il Mulino, Bologna 1988.
- CELLI G., *Konrad Lorenz. L'etologo e i suoi fantasmi*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- CIARDI F., *La storia di Dio e la mia. La Bibbia fonte di ispirazione per l'uomo*. Città Nuova Editrice, Roma 2010.
- CICOGNA P.C. (a cura di), *Psicologia generale. Storia, metodi, processi cognitivi*, Carocci, Roma 2001.
- CILIBERTO M., *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999.
- \_, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.
- \_, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.
- COPPOLA F., *Ipotesi sulla realtà*, Lalli Editore, Poggibonsi (Si) 1991.
- COREN S., *L'intelligenza dei cani* (1994), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997.
- COSTA P. (a cura di), *Charles Darwin. Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2009.
- CULLINAN C., *I diritti della natura* (2011), trad. it., Piano B edizioni, Prato 2012.
- DA RE A., *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- DAL SASSO G., COGGI R., *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989.
- DALLA CASA G., *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.
- DANNA V., PIOLA A. (a cura di), *Scienza e fede: un dialogo possibile? Evoluzionismo e teologia della creazione*, Effatà Editrice, Cantalupa 2009.
- DANON M., *Ecopsicologia*, Urra, Milano 2006.



- DARWIN C., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, D. Appleton and Company, New York 1870.
- \_, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, trad. it., Società L'Unione Tipografico-Editrice, Torino-Napoli 1871.
- DAWKINS R., *Il più grande spettacolo della terra. Perché Darwin aveva ragione* (2009), trad. it., Mondadori, Milano 2010.
- DE BENEDETTI P., *E l'asina disse...*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1999.
- DE BENI M., BOMMASSAR R., GROSSELE L., *Psicologia e sociologia*, Città Nuova, Roma 1999.
- DERRIDA J., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- DOLCI D. (a cura di), *Comunicare, legge della vita*, La Nuova Italia Editrice, Scandicci 1997.
- DRENGSON A., INOUE Y., *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, Berkeley 1995.
- DREWERMANN E., *De l'immortalité des animaux*, (trad. fr.), Les Éditions du Cerf, Paris 1992.
- DREWERMANN E., *Io discendo nella barca del sole*, trad. it., Rizzoli, Milano 1993
- FABIETTI U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 2001.
- FORNERO G., TASSINARI S., *Le filosofie del Novecento*, vol. II, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- FRABBONI F., PINTO MINERVA F., *Manuale di pedagogia generale*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.
- FURIOSI M. L., *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- GRANITO E., MANZIONE F. (a cura di), *Per una storia non antropocentrica. L'uomo e gli altri animali – Saggi 95 – Catalogo della mostra e Atti del convegno di studi Archivio di Stato di Salerno, maggio 2009*, Plectica editrice, Salerno 2010.
- GRIFFIN D. R., *L'animale consapevole* (1976), trad. it., Boringhieri, Torino 1979.
- \_, *Cosa pensano gli animali* (1984), trad. it., Laterza, Bari 1986.
- \_, *Menti animali* (1992), trad. it., Boringhieri, Torino 1999.
- GULIZIA L., *L'anello spezzato della storia*, Caravaggio Editore, Vasto (CH) 2008.
- HETMANN F. (a cura di), *Fiabe Siou e Cheyenne* (1982), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997.
- IZZO A., *Storia del pensiero sociologico*, Società editrice il Mulino, Bologna 1994.

- JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it., Einaudi Editore, Torino 1990.
- , *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* (1974), trad. it., Società editrice il Mulino, Bologna 1991.
- KUNDERA M., *L'insostenibile leggerezza dell'essere* (1984), trad. it., Adelphi Edizioni, Milano 1988.
- LANTERNARI V., *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Edizioni Dedalo, Bari 2003.
- LANZA A., *Ripensare l'Onnipotente. Risorgenze gnostiche e immagine di Dio*, Lampi di stampa, Milano 2006.
- LARGHERO E., ZEPPEGNO G. (a cura di), *Dalla parte della vita. Itinerari di bioetica - II*, Effatà Editrice, Cantalupa 2008.
- LÉVI-STRAUSS C., *Tristi tropici* (1955), trad. it., il Saggiatore, Milano 2004.
- LOVELOCK J., *Le nuove età di Gaia* (1988), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- LUISON L. (a cura di), *La mediazione come strumento di intervento sociale. Problemi e prospettive internazionali*, FrancoAngeli, Milano 2009.
- MADDAMMA M. (a cura di), *Giordano Bruno. L'arte della memoria. Le ombre delle idee*, Mimesis, Milano 2001.
- MAGGIONI B., *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- MAIOCCHI R., *Storia della scienza in occidente. Dalle origini alla bomba atomica*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 2000.
- MANACORDA D., ZANINI E., *Lo scavo archeologico dalle origini a oggi*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1988.
- MANCINI S., *Umano e nonumano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Mimesis, Milano 1996.
- MARCHESINI R., *Lineamenti di zooantropologia*, Calderini Edagricole, Bologna 2000.
- MARCHESINI R., TONUTTI S., *Manuale di zooantropologia*, Meltemi editore, Roma 2007.
- MARCHETTI L., *Il pensiero all'aria aperta*, Palomar, Bari 2000.
- , *Alfabeti ecologici*, Progedit, Bari 2012.
- MARCHETTI L., ZELLER P. (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Laterza, Bari 1992.
- MARTUFI R., VASAPOLLO L. (a cura di), *Futuro indigeno. La sfida delle Americhe*, Jaca Book, Milano 2009.

- MASSON J., *I cani non mentono sull'amore. Riflessioni sui cani e sulle loro emozioni*, trad. it., Edizione CDE, Milano 1999.
- MECACCI L., *Storia della psicologia del Novecento*, Editori Laterzai, Roma-Bari 2007.
- MELI F. (a cura di), *Fiabe dei nativi americani. Miti e racconti*, Giunti Editore, Firenze-Milano 2004.
- MIANO F., *Responsabilità*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2002.
- MILLER P. H., *Teorie dello sviluppo psicologico* (1983), trad. it., Società editrice il Mulino, Bologna 1994.
- MONTAGNER H., *Il Bambino, l'Animale e la Scuola* (1995), trad. it., Alberto Perdisa Editore, Bologna 2001.
- MORICONI B. (a cura di), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova Editrice, Roma 2001.
- MORSELLI E. (a cura di), *Carlo Darwin e il Darwinismo nelle Scienze Biologiche e Sociali*, Dumolard, Milano 1892
- MORTARI L., *Ecologicamente pensando. Cultura ambientale e processi formativi*, Edizioni Unicopli, Milano 2014.
- ORTU F., PAZZAGLI C., WILLIAMS R., *La psicologia contemporanea e la teoria dell'attaccamento*, Carocci, Roma 2006.
- PAPA FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.
- PETRINI C., *Bioetica, ambiente, rischio. Evidenze, problematicità, documenti istituzionali nel mondo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2003.
- PIEVANI T., *La teoria dell'evoluzione*, il Mulino, Bologna 2006.
- PINNA S., *La protezione dell'ambiente. Il contributo della filosofia, dell'economia e della geografia*, FrancoAngeli, Milano 2005.
- POLITICELLI C., *Storia del pianeta Terra*, Alpha Test, Milano 2003.
- PRIEUR J., *Il Paese dell'Oltre. Uno sguardo nell'Aldilà* (1999), trad. it., Hermes Edizioni, Roma 2001.
- \_, *Gli animali hanno un'anima*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 2006.
- QUADRIO ARISTARCHI A., PUGGELLI F. R., *Elementi di psicologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- QUARTA C. (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, edizioni Dedalo, Bari 2006.

- RACHELS J., *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo* (1990), trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- REALE G., *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- REGAN T., *I diritti animali* (1983), trad. it., Garzanti, Milano 1990.
- REGAN T., *Gabbie vuote* (2004), trad. it., Edizioni Sonda, Casale Monferrato (Al) 2009.
- RIVERA A. (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza*, Edizioni Dedalo, Bari 2000.
- RODOTÀ S., TALLACCHINI M. (a cura di), *Trattato di biodiritto. Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè Editore, Milano 2010.
- ROSSI P. (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, Vol. III, tomo 1, UTET, Torino 1988.
- \_, (a cura di), *Storia della scienza. 4, La scienza classica: da Faraday a Darwin*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006.
- RUESCH H., *Imperatrice nuda*, Rizzoli Editore, Milano 1976.
- RUSSO F. (a cura di), *Natura, Cultura, Libertà*, Armando Editore, Roma 2010.
- SGRECCIA E., *Manuale di bioetica. Aspetti medico-sociali*, Volume II, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- SHIVA V., *Il bene comune della terra* (2005), trad. it., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2006.
- SINGER P., *Liberazione animale* (1975), trad. it., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991.
- SPINETTI M., *L'uomo naturale. Sul concetto del valore in sé della natura*, Arianna Editrice, Bologna 2008.
- TALLACCHINI M., TERRAGNI F., *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali e ambientali*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2004.
- TOBIN A.J., DUSHECK J., *Bios. Domande sulla vita*, trad. it., Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2000.
- TUGNOLI C. (a cura di), *La bioetica nella scuola. L'emergenza del dibattito su etica e scienza*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- \_, (a cura di), *Zooantropologia. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, FrancoAngeli, Milano 2005.
- VATTIONI F. (a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991.
- VERRECCHIA A., *Giordano Bruno*, Donzelli editore, Roma 2002.

- VISALBERGHI E., *Idee per diventare etologo. Osservare il comportamento degli animali*, Zanichelli, Bologna 2006.
- WILSON J., *La terra piangerà. Le tribù native americane dalla preistoria ai giorni nostri* (1998), trad. it., Fazi Editore, Roma 2003.
- ZELLER P., *Immagini della Natura. Pensare ed insegnare l'ambiente*, Mario Adda Editore, Bari 1994.
- \_, *Il pensiero animale*, Adda Editore, Bari 2004.
- \_, *Romanes. Un discepolo di Darwin alla ricerca delle origini del pensiero*, Armando Editore, Roma 2007.

#### TESTI DI CONSULTAZIONE GENERALE PER IL LAVORO DI RICERCA

- ANDREOZZI M. (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2012.
- ANGELA P., *Nel buio degli anni luce*, Garzanti, Milano 1981.
- ANGELINI A., *Il futuro di Gaia*, Armando Editore, Roma 2008.
- ANGELINI A., PIZZUTO P., *Manuale di ecologia, sostenibilità ed educazione ambientale*, FrancoAngeli, Milano 2007.
- ARAMINI M., *Introduzione alla Bioetica*, Giuffrè Editore, Milano 2009.
- ARTHUS-BERTRAND Y., *La terra vista dal cielo*, Mondadori, Milano 2002.
- BALLARINI G., *Animali amici della salute. Curarsi con la Pet Therapy*, Xenia Edizioni, Milano 2005.
- BARDULLA E., *Pedagogia, ambiente, società sostenibile*, Anicia, Roma 2006.
- BATESON G., *Mente e natura* (1979), trad. it., Adelphi, Milano 2002.
- BATINI F., *Lo sguardo che carezza da lontano. Per una formazione alla relazione di aiuto*, FranoAngeli, Milano 2004.
- BATTAGLIA L. (a cura di), *Dignità. La nuova frontiera dell'animalismo*, Name edizioni, Genova 2007.
- BERTOLINO F., PICCINELLI A., PERAZZONE A., *Extraterrestri in campagna. Quando insegnanti e ragazzi sbarcano in fattoria didattica*, Negretto Editore, Mantova 2012.

- BONAPARTE M., *Topsy*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- BONFANTI P., FRABBONI F., GUERRA L., SORLINI C., *Manuale di educazione ambientale*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- BORGHI C., *Un giardino per stare bene. Perché il giardino ci regala la salute e come progettarlo*, Urta, Milano 2011.
- , *Il giardino che cura*, Giunti Editore, Firenze 2012.
- BORGIA F., *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis Edizioni, Milano 2006.
- BRUCE H., *Il giardino dei sensi. Introduzione all'ortoterapia*, Macro Edizioni, Cesena 2009.
- BRUNER J., *La cultura dell'educazione*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2006.
- BUSSOLATI E., *L'orto un giardino da gustare*, Slow Food Editore, Bra (Cn) 2011.
- CAPRA F., *La rete della vita* (1996), trad. it., Bur, Milano 2005.
- CARSON R., *Primavera silenziosa*, trad. it., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1999.
- CASTIGNONE S., LOMBARDI VALLAURI L. (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Giuffrè Editore, Milano 2012.
- CERUTI M., LASZLO E., (a cura di), *Physis: abitare la terra*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1988.
- CHIOSSO G., *Teorie dell'educazione e della formazione*, Mondadori Università, Milano 2008.
- COCCOLINI G., *Insieme nell'arca. Per un'etica della relazione tra uomo e animali*, Città Nuova Editrice, Roma 2012.
- CONTRI E., LASAGNI E., *Il mio primo orto*, De Vecchi, Milano 2006.
- DAL SASSO G., COGGI R., *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989.
- DE BENEDETTI P., BIANCHI M., *Animali e noi. Un destino comune*, MC Editrice, Milano 2013.
- DE LUCIA G. (a cura di), *Cartesio. Discorso sul metodo*, Armando Editore, Roma 1999.
- DESIDERI F. (a cura di), *La gaia scienza di Friedrich Nietzsche*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991.
- DI MARCO C. (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 1999.

- ELDRIDGE N., *La vita in bilico. Il pianeta terra sull'orlo dell'estinzione* (1998), trad. it., Einaudi, Torino 2000.
- FRANCESCATO G., PECORARO SCANIO A., *Il Principio di Precauzione*, Jaca Book, Milano 2002.
- FRIEDRICH H. (a cura di), *Comportamento animale e umano*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 1971.
- GASPERINI B., *Una donna e altri animali*, Baldini&Castoldi, Milano 1997.
- GENNARI M., *Pedagogia degli ambienti educativi*, Armando Editore, Roma 1997.
- GIACONI C., *Didattica e stili cognitivi*, Edizioni Junior, Azzano San Paolo (BG) 2004.
- GOLDIE S., *Il mio orto* (2002), trad. it., Editoriale Scienza, Firenze 2013.
- GOLEMAN D., *Intelligenza emotiva* (1995), trad. it., RCS Libri S.p.A, Milano 2002.
- GRANDIN T., *La macchina degli abbracci. Parlare con gli animali* (2005), trad. it., Adelphi Edizioni, Milano 2007.
- GREENSPAN S. I., *L'intelligenza del cuore. Le emozioni e lo sviluppo della mente*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998.
- HARRISON R., *Animal Machines*, Vincent Stuart, London 1964.
- HILMANN J., *Animali del sogno*, Raffaello Cortina, Milano 1991.
- LAURETANO B., ARENA F., *Anima animale, Prospettive di zoosemiotica cognitiva*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.
- MALAVASI P. (a cura di), *L'impresa della sostenibilità. Tra pedagogia dell'ambiente e responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- \_, *Pedagogia verde. Educare tra ecologia dell'ambiente ed ecologia umana*, Editrice La Scuola, Brescia 2008.
- MANTEGAZZA R., *Educare con gli animali*, Meltemi editore, Roma 2002.
- MARCHESINI R., *Natura e pedagogia*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1996.
- \_, *Zooantropologia. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Edizioni Red, Como 1999.
- \_, *A lezione dal mondo animale*, Apèiron Editoria e Comunicazione, Bologna 2001.
- , *Impariamo a conoscere i nostri amici animali*, Giunti Editore, Firenze-Milano 2003.
- , *Bastardo a chi?*, Fabbri Editori, Milano 2007.
- , *Randagio a chi?*, Fabbri Editori, Milano 2007.
- , *Pedagogia cinofila. Introduzione all'approccio cognitivo zooantropologico*, Alberto Perdisa Editore, Bologna 2007.

- , *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Gruppo Perdisa Editore, Bologna 2008.
- , *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009.
- , *Dizionario bilingue italiano/cane cane/italiano*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato (Al) 2010.
- , *Dizionario bilingue bambino/cane cane/bambino*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato (Al) 2010.
- , *Dizionario bilingue italiano/gatto gatto/italiano*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato (Al) 2014.
- , *Pet therapy. Manuale pratico*, Giunti Editore, Firenze 2015.
- MARCHESINI R., ANDERSEN K., *Animal Appeal. Uno studio sul teriomorfismo*, Hybris, Bologna 2003.
- MARCHESINI R., CORONA L., *Attività e terapie assistite dagli animali*, Alberto Perdisa Editore, Bologna 2007.
- MARCHESINI R., TONUTTI S., *Il codice degli animali magici. Simboli, tradizioni e interpretazioni*, DVE ITALIA, Milano 2008.
- MARCOALDI F., *Animali in versi*, Einaudi, Torino 2006.
- MARNATI L., *Manuale di Pet Therapy*, Xenia Edizioni, Milano 2011.
- MASSA R., *Il secolo della biodiversità*, Jaca Book, Milano 2005.
- MASSIMEO F., SELVAGGI P. (a cura di), *L'albero della vita*, Progedit, Bari 2000.
- MASTRONARDI L., *Il benessere con la psicologia*, Tecniche Nuove, Milano 2003.
- MIDGLEY M., *Perché gli animali*, trad. it., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1985.
- MORTARI L., *Per una pedagogia ecologica. Prospettive teoriche e ricerche empiriche nell'educazione ambientale*, La Nuova Italia, Firenze 2001.
- NARBY J., *Intelligenza in natura. Saggio sulla conoscenza*, Editoriale Jaca Book, Milano 2010.
- PANCALDI G., *Darwin in Italia. Impresa scientifica e frontiere culturali*, Società editrice il Mulino, Bologna 1983.
- PATTERSON C., *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto (2002)*, trad. it., Edizioni Riuniti, Roma 2003.
- PERA P., *Giardino & Ortoterapia. Coltivando la terra si coltiva anche la felicità*, Adriano Salani Editore, Milano 2010.



- PERRINI R., *Pianeta scuola. Dalla A come apprendimento alla V come valutazione*, Armando Editore, Roma 2002.
- PERSI R., *L'ambiente a scuola. Processi formativi e approcci metodologici*, FrancoAngeli, Milano 2005.
- PINTO MINERVA F., GALLELLI R., *Pedagogia e post-umano*, Carocci, Roma 2004.
- POLI M., PRATO PREVIDE E., *Apprendere per sopravvivere. L'apprendimento animale tra psicologia ed etologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.
- RESNIK M. (et al.), *Abitare l'assenza*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- RIGONI STERN M., *Il libro degli animali*, Einaudi, Torino 2001.
- RODOTÀ S., TALLACCHINI M. (a cura di), *Trattato di biodiritto. Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè Editore, Milano 2010.
- SHIVA V., *Campi di battaglia. Biodiversità e agricoltura industriale*, Edizioni Ambiente, Milano 2009.
- , *Fare pace con la terra*, trad. it., Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2012.
- ZELLER P., *Educazione e psicoanalisi*, Laterza, Bari 1987.
- , *Immagine del mondo e ricerca educativa*, Laterza, Bari 1991.
- , *Trasmigrazioni*, Mario Adda Editore, Bari 2003.
- , *Vincenzo de Romita e il suo tempo. Uno scienziato nella Bari dell'Ottocento*, Mario Adda Editore, Bari 2010.

<http://advances.sciencemag.org>  
<http://ariannaeditrice.it>  
<http://biodiversity.europa.eu>  
<http://w2.vatican.va>  
<http://web.fisica.unina.it>  
<http://www.cartadellaterra.org>  
<http://www.comingsoon.it>  
<http://www.csiz.eu>  
<http://www.cultureandanimals.org>  
<http://www.dirittidellanaturaitalia.it>  
<http://www.ecopsicologia.it>  
<http://www.eco-spirituality.org>  
<http://www.enci.it>  
<http://www.enea.it>  
<http://www.eniscuola.net>  
<http://www.focus.it>  
<http://www.france24.com>  
<http://www.isprambiente.gov.it>  
<http://www.kepler.nasa.gov>  
<http://www.lastampa.it>  
<http://www.leggerelascienza.it>  
<http://www.lescienze.it>  
<http://www.lescienze.it>  
<http://www.mymovies.it>  
<http://www.nasa.gov>  
<http://www.nationalgeographic.it>

<http://www.rai.it/>

<http://www.sanfrancescopatronoditalia.it>

<http://www.stanford.edu>

<http://www.terranauta.it>

<http://www.treccani.it>

<http://www.unipr.it>

<http://www.wwf.it>