

# INTRODUZIONE

## Somoestesia ed etica animale

di Ralph R. Acampora

L'intento di questo saggio è quello di proporre uno studio pro-totetico sull'esperienza morale che facciamo assieme ad altri esseri animati<sup>1</sup>. La riflessione che procede lungo questa linea di indagine non può sperare di diventare discorsivamente cristallina; il rigore qui giunge nella forma del prospettare rotte promettenti per il pensiero a venire e il giudizio sui suoi risultati o progressi deve venir misurato «topograficamente», cioè nei termini di una ricognizione perspicua del territorio.

Benché io non pensi che le idee qui presentate siano originali in senso assoluto, ritengo che questo libro prepari il terreno a una sintesi relativamente inedita. Gran parte dell'etica animale anglo-americana non si interessa, né può, né intende interessarsi alle tradizioni filosofiche - prevalentemente europee - della fenomenologia, dell'esistenzialismo e dell'ermeneutica; molti filosofi continentali invece non si occupano e/o sono impreparati a occuparsi della moralità transumana. La mia sintesi tenta di aprire un dialogo tra i due campi<sup>2</sup>. In particolare, vorrei mostrare che (e in che modo) la descrizione e l'interpretazione della corporeità fenomenica siano rilevanti per l'esplorazione sperimentale di un'etica o di un *ethos* interspecifici.

La dimostrazione «somatologica» viene completata solo nel quarto capitolo, in quanto è stata mia ferma convinzione durante la ricerca e la stesura del libro che qualsiasi dottrina morale presupponga assunti assiologici che fanno sorgere, a loro volta, questioni ontologiche. Tali presupposti e interrogativi sono stati affrontati per primi; di conseguenza, il secondo capitolo

sull'ontologia e il terzo sull'assiologia si occupano solo di questo, nel rispetto, ovviamente, degli specifici nessi tematici già identificati. Il quinto capitolo disegna una mappa dell'impegno pratico della «bioetica corporea» in contesti determinati (il laboratorio e lo zoo). I capitoli che fanno da cornice, il primo e il sesto, conducono una disamina metodologica della letteratura, delineano paragoni e discutono possibili implicazioni.

La tesi finale è che è possibile trattare in modo assiologico l'ontologia dei modi animati dell'essere corporeo e che da tale analisi risulta sensato - sia a livello dell'intelligibilità concettuale che dell'attrazione esistenziale - incorporare gli altri animali in una forma transumana di moralità. Perché questa conclusione è così importante? Perché filosofi di professione, sostenitori dei diritti animali o, in genere, persone colte e sensibili al tema dovrebbero interessarsi a essa? Il significato del mio lavoro per la filosofia e la cultura contemporanea risiede nell'enfasi che pone sul nocciolo specificatamente somatico dell'esperienza morale che attraversa le barriere di specie<sup>3</sup>.

La tarda modernità è un'epoca di fermento per quanto concerne i valori: è ormai largamente riconosciuto che l'umanesimo - l'*ethos* modernista che ha regnato indiscusso finora - si presenta oggi attraversato da problemi gravi quali quelli della crisi ambientale e della confusione bioetica<sup>4</sup>. Conseguentemente, sono sorte diverse teorie morali transumane in opposizione all'ideologia dominante dell'antropocentrismo. Solitamente, tuttavia, questi sistemi etici - ad esempio, la prospettiva dei diritti animali - tendono a «elevare» gli esseri non umani nella nostra sfera di interesse morale ancora-troppo-umanista, spesso prestando attenzione alle capacità mentali «più alte» (cioè umanoidi) degli altri organismi<sup>5</sup>. Sottolineando la mediazione somoestesica dell'«intuizione» protoetica o del pronunciamento deontico, possiamo resistere a tale homo-centrismo residuale e porre la riflessione morale sulle tracce dell'autentico compito postumanista: riscoprire l'essere animato [*animacy*] in quanto tale. In questo modo, potremmo espandere il raggio del rispetto altruistico [*caring regard*] attraverso il medesimo gesto con cui riconosciamo il nostro status vitale di zoomorfi animati.

Ciò indica che il nostro criterio per la determinazione dello status morale deve includere tutti (e solo) gli animali? È

giusto avvertire i lettori assillati da tali domande che questo libro non contiene esplicitamente nessuna risposta diretta a esse, poiché non si concentra su questo genere di problemi. In base all'esperienza e alla riflessione, mi sembra che quando tracciamo la linea della considerazione morale vi includiamo quegli esseri che sono possibili «soci» [*associates*] di compassione<sup>6</sup>. La discussione svolta ci permette di chiarire tale assunto, in quanto suggerisce che la compassione diviene plausibile nell'orizzonte della costituzione somatica, che l'esperienza morale primaria può realizzarsi e, di fatto, si realizza in riferimento diretto a corpi viventi aventi una natura comune (in quanto esistenti vulnerabili e associabili)<sup>7</sup>.

Nei capitoli seguenti ricorrerò ripetutamente e specificamente a una serie di termini insoliti. Goverà al lettore essere avvertito riguardo alle definizioni precise con cui li intendo, in modo da non ingenerare confusione o fraintendimenti. Tutte le parole e i concetti rilevanti fanno riferimento o sono associati alla nozione centrale di corpo. In genere, uso la parola *corpo* [*body*] nel senso generalissimo di «entità realmente o fenomenicamente fisica»<sup>8</sup>. A livello astratto, parlo talvolta della realtà sostanzialmente o fenomenicamente corporea come *corpeazione* [*bodiment*]<sup>9</sup>. Più specificatamente, gli esseri corporei possono essere oggetti meramente materiali oppure corpi vivi (viventi/vissuti). Nel primo caso e con riferimento a questo status, vengono chiamati *corporeali* (*corporeal*, *körperlich* in tedesco): ad esempio, le rocce e i letti. Per la condizione cui fa riferimento il secondo caso, la filosofia anglofona - e la stessa lingua inglese - non solo non possiede nessuna parola che possa valere come standard riconosciuto, ma nemmeno possiede un'idea corrispondente. Un po' per deferenza alla *Somatologie* di Husserl, un po' per gusto personale (non necessariamente conforme a un'etimologia corretta in senso filologico) ho scelto *somatico* come termine tecnico da applicarsi in questo caso (*leiblich* ne è il corrispettivo tedesco).

Parte del fardello filosofico del libro consiste proprio nell'articolare la dimensione della corpeazione di cui si fa esperienza attraverso l'essere animato, cioè l'animalità come essere vivo/cosciente<sup>10</sup>. L'orizzonte fenomenico della coscienza somatica è generalmente centrato su, ma non sempre coincidente con, un particolare corpo fisico [*corporeal body*]. All'interno di

tale orizzonte, il corpo fisico [*corporeal body*] viene a trovarsi in uno stato soggettivo, ontologico/esistenziale, diverso - ma non separato - dal suo aspetto oggettivo, epistemico/scientifico. In riferimento a questo stato parlo di *corporeo* e di *corporeità* [*corporal(ity)*] e non di *corporale* e di *corporalità* [*corporeal(ity)*]. Il termine *carne* è qui privo delle connotazioni riduttivamente erotiche e commestibili che lo rendono oggetto corporale di desiderio distruttivo. La *carne* mostra due lati semantici: ciò che è *carnale* può far riferimento al confine corporeo, sentito più intensamente a livello di superficie (ad esempio, la pelle o la cornea), ma che include, talvolta, certi recessi (le vene, ad esempio, o le viscere); oppure può far riferimento all'espansione somatica che si estende oltre i limiti della corporeità, ad esempio come nella (o sulla scia della) matrice della percettibilità che Merleau-Ponty chiama «carne-del-mondo». Se questa serie di definizioni sembra indulgere eccessivamente alla terminologia, il lettore presti attenzione al monito di un altro pensatore contemporaneo del corpo, secondo cui poiché «la corporalità è intrinsecamente difficile da discutere», qualsiasi analisi degna di essere intrapresa deve «scuotere le distinzioni familiari ed estendere il nostro vocabolario concettuale»<sup>11</sup>.

Il termine *somoestesia*, ad esempio, usato nel titolo di questa introduzione, può far riferimento tanto ai sentimenti corporei per sé, quanto alla disciplina che li studia. *Ethos*, come viene qui usato nel sottotitolo del quarto capitolo, indica una concezione della filosofia morale più ampia, più attenta alla dimensione culturale e sociale, rispetto al significato ristretto e più delimitato di sistema discorsivo che l'«etica» veicola in quanto termine puramente teoretico<sup>12</sup>.

## Note

<sup>1</sup> In altri termini, questo libro non è un trattato di etica normativa. Prendo qui ispirazione da Yi-Fu Tuan che ha difeso il pluralismo di genere in ambito accademico: «Gli studiosi quando scrivono dovrebbero dar spazio non solo alla monografia sistematica, ma anche al saggio esplorativo che ha il sapore dell'inizio di un dialogo». *Morality and Imagination*, University of Wisconsin Press, Madison 1989, p. X.

<sup>2</sup> Di nuovo, non sono solo nell'aver perseguito questo obiettivo generale, vedi, ad esempio, il fondamentale lavoro di Carleton Dallery, *Thinking and Being With Beasts*, in R. K. Morris-M. W. Fox (a cura di), *On The fifth Day*, Acropolis, Washington DC 1978. Cfr. T. L. S. Sprigge che, a nome della filosofia anglofona, ammette: «Questo è precisamente ciò di cui c'è bisogno per risolvere i variegati problemi che concernono ciò che è moralmente accettabile nel trattamento che l'uomo riserva agli animali; lo si può chiamare fenomenologia dei mondi-di-vita delle altre specie». Cfr. *Metaphysics, Physicalism, and Animal Rights*, in «Inquiry», 22, n. 1-2, (1979), p. 121.

<sup>3</sup> Cfr., ad esempio, Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, Duckworth, Londra 1993. Anche Sprigge sembra sposare l'idea secondo cui la considerazione morale degli animali poggia sulla questione del loro status in quanto centri (noetici) di coscienza e che le chiavi per identificare il loro essere mentale risiedono nell'etologia, nella psicologia, nell'empatia e nell'immaginazione (Cfr. *Metaphysics*, cit., pp. 120 ss.).

<sup>4</sup> Cfr., ad esempio, S. Donnelly-K. Nolan (a cura di), *Animals, Science, Ethics*, in «Hastings Center Report», supplemento (maggio/giugno 1990) e David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, New York 1978. Vedi anche *Does Humanism Encourage Human Chauvinism?*, numero speciale di «Free Inquiry», primavera 1993.

<sup>5</sup> Cfr., ad esempio, Tom Regan, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990 e Donald Griffin, *Menti animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

<sup>6</sup> La parola «soci» viene qui usata al posto del più convenzionale «oggetti» perché l'applicabilità della stessa distinzione soggetto/oggetto viene criticata in ciò che segue. «Soci» viene inteso in senso ampio con riferimento a coloro che condividono lo spazio o trascorrono il tempo insieme.

<sup>7</sup> Nota sulla portata di tale natura comune: gli insetti sono per me una zona grigia e rappresentano una sfida, ma ora desidero ascoltare più attentamente persone (come il teologo Martin Buber e il poeta Gary Snyder) che potrebbero voler includere anche gli alberi; l'attaccamento affettivo a entità animate artificialmente viene discusso verso la fine del quarto capitolo.

<sup>8</sup> Entità sovranaturali ipotetiche - «corpi spirituali» - non vengono qui considerate.

<sup>9</sup> Come verrà chiarito più dettagliatamente in uno stadio successivo di questo saggio, resisto alla tentazione di usare espressioni tradizionali come «incorporarsi» [*embodiment*] e «incarnazione» [*incarnation*]; tali termini suggeriscono infatti interpretazioni dualistiche che vorrei evitare (ad esempio, l'idea metafisica di un'anima che entra nel corpo). Le eccezioni sono dovute o all'intento di sottolineare in modo enfatico che un fenomeno effettivamente opera *nel* corpo o *nella* carne, oppure valgono come esempi di scrittura paleonomica [*paleonomia*] - indica l'uso di vecchi termini per veicolare nuovi concetti, NdT].

<sup>10</sup> Non è chiaro dove vadano posizionate le piante in questo schema.

<sup>11</sup> John Tambornino, *The Corporeal Turn*, Rowman and Littlefield, Lanham 2002, p. 10.

<sup>12</sup> In modo appropriato, dato il tema qui in discussione, nella parola *Ethos* può anche essere avvertita l'enfasi omerica riscoperta dal pensiero del tardo Heidegger, secondo cui la radice del termine «era usata per nominare i luoghi propri agli animali. *L'ethos* dell'animale è il luogo in cui esso ritorna, la sua dimora». Charles Scott, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1990, p. 143.