

# PERCHÉ IL DIBATTITO ANIMALISTA È COSÌ ARRETRATO IN ITALIA

*Francesco Rubino*

Ph.D presso l'Università "Federico II" di Napoli, già docente presso l'Università "Federico II" - SSPF di Napoli, l'università di Paris Est - Créteil e di Paris Ouest - Nanterre, e presso l'Università Federale - UFRGS di Porto Alegre, dirige attualmente il Centro Ricerca e Documentazione della FR International - Napoli.

**ABSTRACT:** In the brief notes that follow, we offer five reasons to explain the phenomenon, as widely evident as objectively odd, of the late coming of an animalist law culture in Italy, meaning: in the country where contemporary law and all Western systems of rights arose and spread all over in the "new world". We will lead the reader into the ancient Roman law, from Imperial codes to later doctrina about due process and the rule of law. We will also lead up to the constitutions and codes of European Risorgimento. More, we will go on up to reach the Republican Constitution of 1948, focusing how that is an implicate model of integration among both human and fundamental rights, democracy and justice, basic ethical principles and collective goals, as well as of both egalitarianism and personalism. In this survey into Italian constitutional history and legal philosophy, we will try to let the reader dialogue with classical authors. Among others: Bobbio and the social personalism, Agamben and animal personalism, Martha C. Nussbaum and the frontiers of justice for animals, on the one side. On the other, author expecting a radical rediscovery. Among others: Aldo Moro and philosophers of law Pietro Martinetti and Cesare Goretti who anticipate-inspire Rawls, Habermas and Peter Singer.

**KEYWORDS:** Animalism, Philosophy of Law, Personalism, Constitutionalism, Animal Law

## 1 Introduzione

In queste brevi osservazioni offriremo al lettore alcune riflessioni che a nostro avviso possono spiegare (e assolutamente non giustificare in alcun modo, sia chiaro) le ragioni del gravissimo ritardo italiano nel dibattito animalista. Non toccheremo neanche temi di fondo o collaterali, come ad esempio la definizione di animalismo, di diritto degli animali e diritti degli animali, di personalità giuridica (e animale), se non per quanto possa servire alla finalità di delineare il contesto o introdurre alcuni riferimenti che agevolino la lettura e la comprensione delle ragioni del ritardo culturale e politico di cui ci occupiamo, che ha condannato le specie animali al ruolo di semplici destinatari di obbligazioni morali di compassione o di una generica obbligazione giuridica di non violenza (meglio: di non maltrattamento e di non uccisione), e non ha compiuto passi verso un riconoscimento da parte della nostra specie animale nei confronti di altre specie che condividono con la nostra la complessità degli ecosistemi e della biosfera. Non si tratta da parte nostra di una rivisitazione dell'antispecismo o di una posizione di principio animalista in maniera generale, ma di una prima ricostruzione critica delle tante insufficienze che i diritti degli animali e il diritto animale soffrono in Italia, indicando quali di queste insufficienze derivano dalla storia di formazione del diritto e dei diritti in Europa e nella Penisola che, da Roma

in poi, ha dato impulso alla sistemazione e alla diffusione del diritto in Occidente, finendo per gravare tanto sul liberalismo politico quanto sulla dottrina dei diritti fondamentali. Evidenzieremo cinque linee di inchiesta per spiegare queste insufficienze, a cominciare proprio dall'eredità complessa e resistente del diritto romano nelle sue varie fasi, incluse le *Istituzioni* e i codici (**par. 1 e 1bis**), per toccare poi il diritto costituzionale e il costituzionalismo, soprattutto nella visione originale del "personalismo" in Italia (**par. 2**), e la visione della scienza e della tecnologia che la Costituzione stessa propone in dialettica tanto con i presupposti della crescita economica (**par. 3**), quanto con quelli filosofici ed ermeneutico-linguistici dei diritti degli animali e della "pura vita" (**par. 4**), quanto infine con quelli etologici e della sociologia animale (**par. 5**). Contiamo sul fatto che, qualunque sia la sua posizione di principio, il lettore voglia essere tollerante nei confronti della brevità e della stringatezza della ricostruzione che offriamo, che si propone di essere un primo passo verso un dibattito più ampio e partecipato per la crescita e il rilancio di una cultura animalista sempre più ricca, efficace e libertaria.

## 2 La cultura romanist(ic)a

Va da sé che i limiti e le prospettive della cultura giuridica italiana, e forse del diritto *tout-court*, devono quasi interamente essere ricondotti al diritto romano, e in particolare (a differenza di quanto si possa spesso superficialmente ritenere) alla natura "internazionale" del diritto romano, dunque a una cultura *dei diritti* più che non *del diritto* o *di diritto*.

Come è noto – anche se, ad esempio, proprio Norberto Bobbio, cioè il più rilevante filosofo del diritto e della politica del Paese fino a tutti gli anni '90 inclusi, evita di farvi espresso riferimento, e questa 'omissione' si rivelerà davvero 'costitutiva' anche del nostro diritto contemporaneo<sup>1</sup> – la cultura *dei diritti* si concentra su categorie o gruppi, minoranze o nazioni, individui e vittime, e non invece direttamente sulla "comunità umana" come soggetto planetario *in sé*, o sulla classe sociale come polo dialettico della storia, né naturalmente sulla norma giuridica come se fosse essa stessa un soggetto di diritto o essa stessa istituisse tanto *il diritto* quanto *i diritti* (nonostante, e quasi per paradosso, sia proprio il normativismo ad avere consentito lo sviluppo e il netto consolidamento della cultura dei diritti umani *contro* la cultura del diritto).

A nostro parere, dunque, gli animali e, seppure con maggiori sfumature, l'ambiente, nelle sue tante caratterizzazioni storiche, non hanno mai costituito nel tempo un soggetto di diritto meritevole della tutela da parte del sistema *dei diritti*, benché animali e ambiente rientrino a pieno titolo (ed è finanche ovvio che sia così) nell'ordinamento giuridico di *tutte* le civiltà pre-romane, della Repubblica, dell'Impero, e delle tante turbolente fasi successive della storia di Roma e del Mediterraneo.<sup>2</sup>

E intendiamo dire proprio che a causa della *nuova* e recente cultura dei diritti, affermatasi nella seconda parte del Novecento, non riusciamo a comprendere quale fosse la cultura *del diritto* (e non dei diritti, ché non esisteva) degli animali nelle epoche e nei contesti precedenti al nostro.<sup>3</sup>

Il che, a ben vedere, è davvero paradossale se solo si pensa alle numerose e ricorrenti implicazioni religiose e metafisiche, e dunque politiche, dell'immagine dell'animale nelle culture e nelle politiche sociali, a qualsiasi livello.

Ma anche se si volessero considerare gli animali come *cose* o come *oggetti*, e dunque se si volesse arbitrariamente mettere da parte la loro enorme importanza religiosa e filosofica in tutte le epoche e in tutte le culture antiche, i problemi non diminuiscono affatto. Ad esempio, a Roma gli animali vengono studiati dal punto di vista della proprietà nel diritto romano<sup>4</sup> o dal punto di vista della comprensione dello statuto della loro soggettività giuridica<sup>5</sup>, e magari anche analizzati nella loro dialettica di schiavitù assieme agli altri diritti dei "servi" nei vari ordinamenti romani<sup>6</sup>, ma non vengono compresi in una visione sistemica, né sistematica, del diritto romano in sé (certo, nelle varie epoche e con le tante faglie e trasformazioni adattative che ne hanno fatto un

fenomeno vivo ancora oggi, e non solo nelle università e nella ricerca scientifica sulle culture classiche).

Si è fatta finanche retroagire la bioetica ai tempi di Roma, tentativo tanto encomiabile (e straordinariamente riuscito, almeno in alcuni casi)<sup>7</sup>, quanto purtroppo viziato dallo stesso errore di prospettiva: cioè quello di applicare una cultura sostanzialmente *dei diritti* a una cultura che invece era *del diritto* (o dello stato, della Repubblica, della federazioni, ecc.). Il che ha finito col confondere i mezzi e gli strumenti di un diritto post-moderno e bio-politico, basato sul corpo e sul linguaggio, con i mezzi e gli strumenti di un diritto che invece si basava su una tradizione di scambi commerciali che non teneva conto naturalmente né del corpo (che era un altro mezzo di scambio e di retribuzione) né, soprattutto, del linguaggio (che veniva assorbito interamente dalle formule sempre mutevoli dello scambio di beni e servizi).

In maniera un po' anacronistica, ancora, anche la teoria del "diritto fraterno" passa *dal diritto ai diritti* quando si tratti di animali e ambiente (certo, sforzandosi anche in modo encomiabile di ricostruire una soggettività giuridica dell'ambiente e delle risorse naturali o di condizioni come la biodiversità o le tradizioni comuni dell'umanità).<sup>8</sup> Senza considerare che "fraterni" sono in quella (meta)teoria 'solo' l'atteggiamento e la posizione degli esseri umani, e non quelli che derivano dalla complessità delle interazioni ambientali, tra le quali ovviamente quelle degli esseri umani con gli animali o interspecifiche in generale per non parlare delle interazioni complesse con gli ambienti naturali, anche se li intendiamo soprattutto come una sorta di 'sfondo' o di 'scenario' su cui *ambientare* le dinamiche di quelle relazioni tra le specie).

In effetti, a nostro parere, l'errore è soprattutto di tipo storico, e diventa di tipo sistematico quando si tenti di attualizzare le diverse tradizioni della filosofia politica e del diritto, come se facessero *tutte* parte della stessa epoca o fossero un prodotto delle stesse correnti politiche o un effetto delle stesse trasformazioni storiche.

Si tende spesso a sottovalutare infatti che la cultura dei diritti umani è una creazione molto recente nella lunghissima storia della filosofia politica e del diritto, mentre ad esempio la democrazia è di certo una creazione più antica, forse molto più antica, e leggermente più recente solo della tendenza storica alle forme repubblicane.

Sempre come esempio, i diritti sociali sono una creazione della monarchia assoluta, e prima lo erano stati soltanto, in Occidente, dei grandi imperi macedone e romano. Ed erano, almeno nel caso del diritto romano, una sorta di concessione in favore dei popoli federati con l'Impero (quindi erano generati da documenti o intese che avevano un valore costituzionale o comunque costitutivo, appunto, dei poteri, dei diritti e delle libertà). La stessa organizzazione istituzionale di Roma era strutturata attorno ai diritti sociali, in particolare all'edilizia popolare, ai trasporti, alle infrastrutture e all'istruzione. E, in cambio di questo lavoro *per* il popolo e le popolazioni, le istituzioni repubblicane e imperiali si attendevano la lealtà al diritto in tempo di pace, assieme alla prestazione di manodopera a basso costo, e la disponibilità alla manovalanza militare e di controllo sociale in tempo di guerra o di eversione.

Assieme alle costituzioni repubblicane, poi, va detto che i diritti sociali sono bensì una creazione del periodo tra le due grandi guerre del Novecento, che si consolida poi nella nuova stagione costituzionale che segue la seconda guerra (e lo sono tanto negli stati democratici quanto in quelli fascisti). Ma, assieme alle costituzioni monarchiche (soprattutto le costituzioni di tipo "materiale" e non "formale", come quella inglese e quelle britanniche, ma anche quelle medio-orientali), i diritti sociali sono anche un'invenzione un po' più antica, di circa un millennio, e quasi precedono l'unificazione dell'Inghilterra all'indomani del primo millennio dell'Era comune. E anche in questo caso sono il frutto di una negoziazione tra le classi sociali agricole e tra le popolazioni migranti della Scandinavia e quelle indigene, e con il consueto zampino anche qui dei Romani.

Insomma, semplificare sarebbe davvero un grande errore! Le epoche *dei* diritti sono legate alle costanti negoziazioni tra le classi sociali e i popoli, le nazioni, i gruppi al potere, le classi operaie e i ceti dei lavoratori e dei funzionari, ecc., mentre le epoche *del* diritto sono caratterizzate dai cicli evolutivi delle comunità umane nel loro complesso, e si articolano ai cicli della scienza e della tecnologia, più che a quelli della politica e della cultura.<sup>9</sup>

Detto ancora diversamente: il diritto è il prodotto dell'evoluzione di *una* specie, quella umana, mentre i diritti sono, all'interno di *quella* evoluzione, una formazione di compromesso contingente e mutevole (anche *il* diritto è mutevole, ma nel senso che è sottoposto alle leggi dell'evoluzione umana e ai grandi processi come le migrazioni o a fenomeni globali come le catastrofi naturali e le mutazioni climatiche che da sempre si succedono nella lunghissima storia delle specie animali, anche delle altre naturalmente, determinandone dunque in concreto la concorrenza, la sopravvivenza o l'estinzione).

In conclusione, avere fatto retroagire al diritto romano la cultura dei diritti, e in particolare dei diritti umani, sganciandola dalle considerazioni generali e di sistema sull'evoluzione del diritto, si è rivelato un errore (e spesso anche tenacemente perseguito) che ha pesantemente condizionato il percorso evolutivo delle libertà e dei diritti come prodotto delle lotte e delle rivendicazioni, quando non delle insurrezioni e delle liberazioni, o del loro fallimento. Ed è solo per questo errore di prospettiva che risulta *possibile* estendere agli "animali non umani" i diritti e le libertà negoziati invece dagli "animali umani".

### **1bis. Una parentesi sulle Istituzioni di Gaio e quelle di Giustiniano**

Le *Istituzioni* di Gaio – rinvenute nel 1816 e restaurate sotto la direzione di Von Savigny, prima, e dal romanista (e importante resistente e ministro) napoletano Vincenzo Arangio Ruiz, in seguito – hanno condizionato il diritto civile e quello penale (oltre che quello processuale, naturalmente) nella loro fase "classica" agli inizi dell'Ottocento e nel corso dell'intera fase storica che Hobsbawm definisce "l'età degli imperi" (fino all'esito della grande guerra, cioè).

Diremo subito che il problema non è quello di stabilire se il Gaio delle *Istituzioni* sia il giurista del secondo secolo o si tratti invece di un giurista (anche collettivo) precedente e appartenente alla scuola sabiniana (di cui ci siamo brevemente occupati nel paragrafo precedente). Ma è che proprio grazie all'atteggiamento degli storici e dei giuristi nei confronti di questo prezioso documento – fatto risalire al secondo secolo dell'Era comune – ricaviamo numerose indicazioni sul modo in cui è stato recepito il diritto romano nell'età borghese, e cioè l'attenzione al *linguaggio* giuridico e alle sue specificità<sup>10</sup>, e la consolidazione di una età dei diritti che proprio durante il 1800 si stava affermando a seguito della Rivoluzione francese e prima dei moti dei tanti tentativi d'insurrezione del Risorgimento (gli aspetti linguistici sono stati oggetto di una recentissima attenzione, mentre il rapporto tra l'età dei diritti e la scoperta del manoscritto delle *Istituzioni* ancora attende studi adeguati).

In questa sede, senza volere ripercorrere le tante semplificazioni della visione che il grande giurista imperiale propone dell'animale – semplificazioni che vanno dall'animale come *cosa* all'animale come *schivo*, dall'essere senziente all'essere dotato, appunto, di *anima* – va annotata un'osservazione a nostro parere chiarificatrice. E cioè che le *Istituzioni* nascono in un contesto, quello del secondo secolo, che è sì aristotelico e stoico (e lo capirà molto bene la filosofa del diritto Martha C. Nussbaum), ma è soprattutto già *neo-stoico*, e grazie proprio alla figura dell'imperatore Marco Aurelio, che non era 'solo' uno degli "imperatori buoni" ma anche uno dei filosofi più influenti della sua epoca. Per di più, l'epoca di Marco Aurelio, durante la quale videro la luce i testi di Gaio (incluse le *Istituzioni*), non fu un'epoca di pace e prosperità (durante la quale, cioè, è fin troppo semplice identificare un regnante come "buono") ma un'epoca di conflitti militari, crisi economiche, carestie, e per finire anche ricorrenti epidemie. È dunque in questo contesto che la

visione *pan-animalista* di Gaio (derivata direttamente da Marco Aurelio) va inserita, e non invece nel contesto in cui furono rinvenuti i manoscritti delle *Istituzioni* agli inizi dell'Ottocento (un'epoca di guerre imperiali sì, ma anche e soprattutto di grande sviluppo economico e industriale e di crescente benessere del ceto medio e delle classi produttive).

In altri termini, il contesto *neo-stoico* del secondo secolo di Gaio e Marco Aurelio (entrambi eredi diretti di Apollonio di Calcide e di Quinto Giunio Rustico, ed eredi indiretti di Epitteto e soprattutto di Seneca), è perfettamente compatibile con una visione, appunto, *neo-stoica* che inserisce l'animale nella complessità dell'ambiente-territorio e non 'solo' del vivente-comunità. Ma è solo forzatamente compatibile, invece, con una visione dei diritti quale quella del diciannovesimo secolo, in cui i diritti derivano dal riconoscimento della *personalità* (inclusa quella animale, evidentemente). E non si dimentichi che, almeno sul piano filosofico, il socialismo ottocentesco è una tipica visione neo-stoica, a cui spesso viene abbinata (ad esempio da filosofi tanto diversi come Stanley Cavell, Martha C. Nussbaum, John Rawls, o Amartya K. Sen) la filosofia politica del "giovane Marx".

La prima è una visione ecologica che possiamo definire "integrata", e che molto deve, oltre che allo stoicismo, anche ai tanti contatti che Marco Aurelio favorì con le culture orientali. La seconda è invece una visione ecologica che potremmo definire "politica" e che si radica nello stoicismo di diretta derivazione continentale e occidentale, fondata sul metodo analitico e sulla giustizia processuale. Per semplificare a fini didattici, diremo che nella prima il diritto è il prodotto del *territorio* (e il territorio è il prodotto delle tante culture che vi si innestano), mentre nella seconda il diritto è il prodotto della *comunità* (e la comunità è il prodotto delle tante rivendicazioni e dei tanti compromessi che vi si svolgono). Dalla prima visione ecologica nasce una visione del diritto come descrizione della *fase storica* (come lo aveva interpretato ad esempio già Cicerone, giustamente considerato anch'egli un filosofo stoico più che non sofista, e che ricorrerà anche nella cultura popolare con lavori molto noti come ad esempio *Le memorie di Adriano* della Yourcenar, del 1951, tradotto in Italia due anni dopo e destinato a una costante divulgazione dagli anni '60 ad oggi)<sup>11</sup>. Dalla seconda visione ecologica nasce una visione del diritto come *sistema dei diritti* (come verrà interpretato in seguito nei vari regni del continente e che arriverà poi anche nel nuovo continente). I giudici ammessi nella prima visione erano le *giurie*, mentre i giudici ammessi nella seconda erano i *pretori* (e non sorprende che, proprio dalla loro fusione, sia nato il diritto processuale trapiantato poi nel nuovo continente, basato tanto sulla giuria quanto sul giudice).<sup>12</sup>

Dopo appena tre secoli, le *Istituzioni* e in generale il *Codex* di Giustiniano – sotto la guida del noto giurista e questore supremo Triboniano a partire dal 529 – fanno piazza pulita del tentativo neo-stoico di Marco Aurelio e del giurista Gaio, e instaurano una visione dei *diritti* che aprirà la strada a quella di epoca moderna e ottocentesca. Quanto agli animali, è noto che il *Ius naturale* del *Corpus* e in particolare delle *Istituzioni* di Giustiniano introduce alcuni concetti fondamentali quali la "*natura commune animantium*" e la "*natura animalium*" come ponte per il diritto della natura, e alcuni istituti comuni "a tutti gli animali" proprio in base al *Ius naturale* e non solo in base al *Ius gentium* e al *Ius civile*.<sup>13</sup>

Non possiamo naturalmente ripercorrere qui le tante questioni che accompagnano questa riscoperta degli autori romani. Diremo soltanto che a numerosi giuristi italiani (da Francesca Rescigno a Pietro Paolo Onida, da Giulia Ferrari a Paolo Donadoni, solo per restare ai più attivi in questo campo), ai quali va dato il merito di avere rilanciato tutto un settore di ricerche che hanno reso vivace e ampio il dibattito sugli animali e il diritto (si pensi solo alla "bioetica giuridica" o alla "ecologia selvaggia", o ancora al successivo "eco-femminismo", di Silvana Castignone, che tuttavia sono volutamente critici ma anti-dogmatici e anti-sistematici)<sup>14</sup>, con l'auspicio di pervenire ad una visione più articolata e completa, il *Corpus* appare come la base di una visione emancipata dei diritti degli animali.

Ma a nostro parere il *Corpus* è anche alla base dell'equivoco di fondo sui diritti degli animali, e cioè l'estensione agli animali – mammiferi “superiori” o altro, non è ora in gioco questo – dei diritti umani. Che poi questa estensione venga operata grazie al concetto (di per sé indefinito, ma molto spendibile in maniera interdisciplinare) di *ius naturale* appare più una sorta di espediente “politico”, certo comprensibile e giustificabile, che non invece un autentico salto di paradigma in grado di consentire una profonda revisione del sistema dei diritti. Da questo punto di vista, ad esempio, dobbiamo registrare numerose oscillazioni della dottrina tra l'analisi delle posizioni pre-imperiali di Cicerone (che già introduce l'animale nella “morale collettiva”, sulla base di Pitagora ed Empedocle, ma, appunto, in vista di una *natura* comune per la *civitas* che va scoperta, costruita e costituita)<sup>15</sup> e quelle delle posizioni invece pienamente imperiali di Giustiniano (che presuppongono un sistema dei diritti, articolato in varie branche, tra cui quella del diritto naturale, nel quale viene poi candidata di volta in volta l'appartenenza di categorie diverse, e tra queste anche quella degli animali).<sup>16</sup>

### 3 La cultura costituzionale della democrazia e dei diritti sociali

Come abbiamo visto, l'eredità del diritto romano in quanto diritto essenzialmente “doppio” (e va detto che molti diritti imperiali o assolutisti erano essenzialmente “doppi”, nel senso che prevedevano almeno due stati, di cui uno, quello imperiale appunto, affiancava alle istituzioni e al diritto del vecchio ordinamento quelle di un nuovo ordinamento che finiva per coesistere col primo) ha sicuramente pesato come un'ipoteca sul diritto degli animali “non umani”, soprattutto a causa del malinteso ampliamento dei diritti umani ai diritti degli animali.

Una volta che la stagione dei diritti avesse poi raggiunto una certa maturità e stabilità, e cioè dopo le Rivoluzioni e le insurrezioni del Settecento e lungo tutto l'Ottocento, in una prima stagione storica moderna, e dopo la seconda guerra, in una seconda stagione (quella che li ha definitivamente sistematizzati), si sarebbe cercato di *costituire* un corollario, tanto poco scientificamente fondato quanto poco tenacemente perseguito, quello cioè di attribuire *soggettività* giuridica e *personalità* giuridica agli animali, seguendo un percorso che finirà per rivelarsi altrettanto inefficace e anti-scientifico anche a proposito di eventuali diritti dell'ambiente.

Ripetiamolo ancora brevemente a vantaggio del lettore, qual è questo malinteso e quale questo indebito ampliamento. Da un lato, infatti, non si capisce perché bisogna estendere agli animali non umani una sfera di soggettività e di personalità sul piano dei diritti che si è nel tempo rivelata problematica anche per gli animali umani.<sup>17</sup> Dall'altro, invece, non si comprende sul piano scientifico il perché di questa grande divisione tra gli animali umani e gli animali non umani (che dovrebbero in astratto ricomprendere, e in maniera non poco problematica, tutte le altre specie animali, e con quali limiti poi?).

Un esempio di questo malinteso è la proposta di modifica dell'art. 9 della Costituzione italiana, presentata alla Camera dei deputati con la proposta di legge C. 306 del 13 marzo 2013. Questo il testo nella nuova versione proposta:

La Repubblica tutela il paesaggio e il patrimonio storico della Nazione, l'ambiente e la biodiversità, promuove il benessere degli animali in quanto esseri senzienti.<sup>18</sup>

La proposta di modifica della Costituzione era il frutto di un dibattito lungo e articolato, ma anche molto confuso (e non poco ambiguo, sotto aspetti diversi).<sup>19</sup>

Naturalmente, non è la confusione sintattica che intendiamo evidenziare, e che è peraltro indiscutibile.<sup>20</sup> Né ci limitiamo a stigmatizzare la limitazione del benessere degli animali alla sola condizione di “esseri senzienti”, che è forse la più problematica e la più ambigua tra le condizioni

che l'animalismo degli anni Ottanta del secolo scorso abbia mai offerto (e lo ha fatto Peter Singer assieme a John Rawls<sup>21</sup>, e in Italia lo avevano già fatto in maniera già articolata e complessa i pionieri dei diritti degli animali Piero Martinetti<sup>22</sup> e Cesare Goretti<sup>23</sup>). O, ancora, l'abrogazione dell'arte come patrimonio da tutelare, e la cancellazione della scienza, della cultura e della tecnologia come principio fondamentale dell'attività d'impresa, da un lato, e come luoghi della costruzione della personalità individuale e collettiva, dall'altro.<sup>24</sup>

È invece l'aspetto sistematico che risulta davvero pericoloso nel testo della riforma, e per vari motivi.

Tra questi, il principale è che questa "sistematica" distingue e separa i concetti tra di loro, il paesaggio dall'ambiente, e il benessere degli animali dalla biodiversità e dal paesaggio. E, ovviamente, purtroppo, alla base di questa confusione giuridica vi è la limitazione del concetto di paesaggio e il suo depotenziamento nella dinamica costituzionale: da concetto inserito a pieno titolo nella radice resistenziale e antifascista della Costituzione, ad esempio, e proiettato nella dialettica tra scienza e potere come indicatore di complessità e misura di equilibrio e adattamento tra ricerca scientifica e conquiste tecnologiche, a semplice sfondo delle attività degli animali umani e delle altre specie animali "senzienti". Da paradigma a semplice cornice indifferente.<sup>25</sup>

Ne discende un ulteriore corollario, deleterio sul piano scientifico e su quello politico-giuridico. E cioè che il problema non è quello che la giustizia o il diritto delle nostre società possano essere estesi anche alle diverse comunità animali o all'ambiente nel suo complesso (anche indebitamente ricompreso in questa impropria maniera globale e totalizzante), ma che questa estensione risulti alla fine strumentale per veicolare una visione ridotta della democrazia e del diritto, che sono invece conquiste delle rivoluzioni e delle insurrezioni, o delle tante negoziazioni successive al loro fallimento. Da questo punto di vista, schiavizzare animali umani o animali non umani, attribuendo loro i diritti e le libertà della "manodopera" (per la parola scelta seguiamo una folgorante intuizione di Donna Haraway), è davvero l'esito di uno stesso processo.<sup>26</sup>

Sullo sfondo resta poi, sempre sul piano costituzionale, una lunga (ma molto sofferta) cultura del *personalismo*, su base tanto religiosa (cattolica, cristiana ed ebraica, essenzialmente) quanto socialista (umanista, riformista, giustizialista, ma anche, in alcuni momenti, direttamente rivoluzionaria o insurrezionalista), di cui l'esempio più compiuto è quello del giurista cattolico Giuseppe Capograssi, autore del celebre Codice di Camaldoli nel luglio 1943 (una sorta di vera e propria costituzione materiale *ante-litteram* della società italiana a venire) e poi giudice della prima corte costituzionale della Repubblica nel 1955.<sup>27</sup>

Naturalmente, il personalismo ebbe altri importanti interpreti e protagonisti in Italia, soprattutto nel periodo tra le due guerre, sia da parte fascista (per quanto scettica e sempre più delusa, e poi decisamente anti) come ad esempio il grande filosofo del diritto Antonio Pigliaru, sia da parte comunista (per quanto, appunto, nella dialettica con la visione organicistica e deterministica tipica del marxismo dell'epoca), soprattutto nella figura del più grande filosofo politico del secolo scorso, e non solo in Italia, Antonio Gramsci.<sup>28</sup>

E poi proseguì la sua parabola con l'esperienza socialista e democratico-cristiana di Aldo Moro, giurista e uomo politico fino al suo sequestro e omicidio nel marzo – maggio 1978, come base (almeno nelle intenzioni) per l'azione di rinnovamento sociale.<sup>29</sup>

Insomma, proprio il personalismo, elevato a valore fondamentale dell'intera carta costituzionale, si è rivelato un ostacolo enorme per la comprensione di un diritto che *non* si volesse solo antropocentrico.

### 3 La cultura scienziata italiana e del metodo scientifico nel conflitto costante con i massimalismi storici

Ma un quadro che fosse solo teorico o filosofico non renderebbe giustizia alla complessità dei temi in gioco.

Nel quadro della guerra fredda la ricerca e l'innovazione tecnologica del nostro Paese sono state infatti entrambe condizionate dalle esigenze strategiche di approvvigionamento energetico, con la conseguente deleteria sovrapposizione di "ambiente" (inteso nella sua complessità) e "territorio" (inteso come risorse).

E in una cultura economica profondamente ancorata al territorio – dalle estrazioni all'agricoltura e agli allevamenti, in condizioni di arretratezza cronica di infrastrutture e trasporti – lo spazio per una cultura olistica progressista si riduce in ragione del crescente sfruttamento delle risorse, secondo un paradigma proprio della crescita economica che, almeno in età moderna, era stato ampiamente sfruttato nelle cd. "guerre indiane" negli Stati Uniti d'America<sup>30</sup> o nella pratica del reinvestimento produttivo nelle colonie inglesi come l'Australia o l'Indocina<sup>31</sup>. (E, sia detto tra parentesi, non è un caso che sarà proprio il movimento anti-coloniale tra gli anni '20 e '60 del secolo scorso che si incaricherà per la prima volta nella storia moderna di costruire una riflessione politica e filosofica sulla cultura delle specie animali e dell'ambiente, in parallelo con la cultura dei mari e degli oceani che nel frattempo si sviluppava nella Società delle Nazioni, prima, e all'Onu su tenace impulso sovietico, poi).<sup>32</sup>

Ora, bisogna purtroppo rilevare che il ritardo scientifico italiano in relazione all'accelerazione internazionale a guida statunitense e sovietica, soprattutto nel periodo fascista in Italia e in Europa, fu alla base della legittimazione di uno scientismo che potremmo definire con Lombardo Radice "ingenuo" o "ingenuamente deterministico", che non seppe in alcun modo approfittare della grande apertura di credito che veniva offerta dalla Costituzione con il riconoscimento della *libertà di ricerca scientifica e artistica* e della *libertà di insegnamento* (art. 33-I: "l'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento", secondo la proposta del costituente comunista e celeberrimo rettore antifascista Concetto Marchese).<sup>33</sup> Tre tragici esempi che anticipano gli anni '50 e '60 e ci aiutano a comprendere lo smantellamento della cultura scientifica progressista in Italia, e che qui possiamo soltanto limitarci a segnalare, sono quello del fisico nucleare *ante-litteram* Ettore Majorana (che per fuggire dall'obbligo di lavoro per i nazisti e i fascisti, in una classica storia di intrecci di servizi segreti e governi, si ritirò segretamente in un convento siciliano nel marzo 1938)<sup>34</sup>, del fisico premio Nobel Enrico Fermi (che, per sfuggire ai fascisti e ai nazisti emigrò a New York e Chicago, acquistando la cittadinanza statunitense, e fu uno dei padri "non pentiti" della bomba atomica)<sup>35</sup>, e infine del fisico Bruno Pontecorvo (che, per sfuggire ai fascisti e ai nazisti, si rifugiò nel 1950 in Unione sovietica acquistandone la cittadinanza)<sup>36</sup>.

Volendo semplificare, diremo che in Italia accadde negli anni '50 e '60 quello che accadde più recentemente anche in altri grandi produttori mondiali che venivano da un'economia per gran parte agricola e di recente riconversione e rilancio industriale. E cioè un netto dominio delle tecniche produttive sulle discipline scientifiche, decapitate tragicamente dall'emigrazione intellettuale e dalla mancanza di investimenti. Per quanto attiene all'oggetto di questo saggio, ad esempio, rileviamo che crebbe a dismisura la produzione industriale nel settore agricolo e in quello dell'allevamento, mentre tanto la ricerca avanzata (sull'etologia cognitiva o sulla cibernetica animale) quanto quella di base (si pensi alla bio-geo-chimica o al rapporto problematico tra sociologia animale, etologia e zoologia) rimasero per lunghi periodi ferme e si arrestarono a un livello essenzialmente didattico, incerto e incostante nei metodi e nei protagonisti.<sup>37</sup>

In questo contesto – caratterizzato, lo ripetiamo, da un'incostante crescita della ricerca di base e di quella applicata, e da una diffusa incertezza sui limiti e le prospettive dei principi costituzionali di libertà di ricerca e di insegnamento, sullo sfondo di un orientamento religioso dell'oggetto trascendente (tempo o spazio o divinità è lo stesso) della metafisica e della scienza –

la questione animale era destinata a restare ai margini del dibattito politico, filosofico e giuridico, e più tardi bioetico e ambientalista, con poche ma significative eccezioni.<sup>38</sup>

Va infine segnalata una sorta di eccezione al contrario, relativa al Partito comunista, il quale era sicuramente l'unica forza politica e culturale che, anche grazie alla elevata qualità delle riviste di area politica, si era impegnata per la promozione di una visione laica e politica dell'ecologia, con una presenza considerevole e tendenzialmente egemonica delle avanguardie scientifiche e artistiche, ma che scontava la difficoltà pratica di avere una base elettorale e di sostegno (soprattutto in Italia centrale e centro-settentrionale) che invece era legata ancora ad una visione essenzialmente agricola e contadina dell'ambiente, che tollerava tanto una visione elementare e a-problematica del rapporto uomo / ambiente / animale come semplice rispetto della visione tradizionale di questo rapporto, quanto ad esempio le attività circensi o quelle venatorie.<sup>39</sup>

#### **4 Il problema del linguaggio e l'antropocentrismo come centralizzazione della funzione linguistica come *nuda vita***

Al di là della pionieristica ma marginale posizione bioetica, incarnata in Italia, quanto agli animali, da Luisella Battaglia e Silvana Castignone (organizzatrici a Genova, nel maggio del 1986, del primo convegno nazionale sui diritti degli animali)<sup>40</sup>, due vasti e fecondi dibattiti italiani erano destinati a influenzare profondamente posizioni diverse un po' dappertutto (da Jacques Derrida a Vandana Shiva), e cioè quelli sullo *stato d'eccezione* e sulla *nuda vita*, entrambi rilanciati una ventina d'anni fa dal filosofo Giorgio Agamben, sulla linea di alcune straordinarie, e ai tempi poco conosciute, intuizioni di Walter Benjamin, e su quella ben più battuta ma sempre ricca di stimoli dei seminari di Foucault al *Collège de France*.

Anche in questo caso, dare conto, sia pure sommario, di una vastissima serie di riferimenti filosofici, giuridici, politici, etici, scientifici, al riguardo, è davvero molto difficile (anche perché si tratta di un dibattito tuttora aperto e in corso, che aggrega sempre più numerosi protagonisti provenienti da esperienze e vocazioni diverse).

Esponiamo rapidamente la posizione di Agamben nelle sue stesse parole.

Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzitutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri esseri viventi.<sup>41</sup>

Il problema, come si vede, non è tanto quello della *nuda vita in sé* (la "vita animale [che] è stata separata all'interno dell'uomo"), quanto la possibilità del linguaggio come fenomeno emergente che assicura l'organizzazione della specie umana e la rende, secondo Agamben (che contesta appunto questa visione), isolabile e opponibile alle altre specie animali.

Quanto al linguaggio, passando da Aristotele a Cartesio attraverso la doppia natura dell'animale umano,

definire l'umano non attraverso una *nota caratteristica*, ma attraverso la conoscenza di sé, significa che è l'uomo colui che si riconoscerà come tale, che *l'uomo è l'animale che deve riconoscersi umano per esserlo*.<sup>42</sup>

Vi sarebbe molto da dire, naturalmente. E di certo non siamo corretti con il complesso pensiero dell'intrigante filosofo romano-veneziano-armeno se riduciamo le sue argomentazioni

sulla latenza dell'animalità umana a quelle che possiamo estrarre per inserirle poi nella nostra rapida ricostruzione dei limiti della cultura dell'animale in Italia.<sup>43</sup> Ma quello che possiamo trarre dal dibattito aperto e coltivato da Agamben, e che rileva ai nostri fini, è per ora una contraddizione evidente (a nostro parere irresolubile e inconciliabile) tra la sistematica giuridica dei diritti (e della vita politica che ne discende come *organizzazione* della società e dei gruppi) e le dinamiche dell'evoluzione e delle leggi di selezione e competizione tra le specie *nell'ambiente* e *con l'ambiente*.

Questa contraddizione – meglio: questa serie di contraddizioni, strutturate un po' come un reticolo di condizioni che si escludono l'una con l'altra e tra di loro prese a gruppi (breve: una contraddizione di *struttura*) – poggia sulla doppia funzione del linguaggio della specie umana.<sup>44</sup>

Da un lato, infatti, il linguaggio posto a base dello *stato d'eccezione* (e dunque della *forza di legge*, e dunque ancora del *corpo* come “soggetto sospeso” del potere) è solo ed unicamente quello della specie umana. Il quale è tuttavia, dall'altro lato, un prodotto dell'evoluzione della *nostra* specie umana, e solo di questa specie.<sup>45</sup>

Noteremo inoltre che questo pregiudizio linguistico è anche alla base della bioetica italiana (fondata sul principio del *consenso*, e per di più su un consenso che sia *informato*, cioè performato dal linguaggio), ed è lo strumento principale dello scientismo autoritario secondo il quale i paradigmi scientifici dominanti sono quelli che riescono ad imporsi come spiegazioni *condivise*.<sup>46</sup>

Insomma, non pensiamo di semplificare molto se affermiamo che, nel corso del lungo dibattito bioetico, vita e linguaggio abbiano teso a condividere uno stesso statuto di condizioni fondamentali (possiamo importare qui l'esempio del *parlêtre* lacaniano, che peraltro Lacan stesso introdusse proprio per contestare il primato psicanalitico di questo “animale simbolico”).

Anche a proposito della filosofia di Agamben della “nuda vita” si possono portare le stesse obiezioni, ma in maniera purtroppo ben più radicale (e pure riconoscendo ad Agamben il grande merito di avere scosso un dibattito bioetico che fino alla fine degli anni '90 si era ancorato a definizioni e formule semplici e tranquillizzanti quali quella di “consenso informato” o di “corpo come persona”).

Infatti, la nuda vita proposta da Agamben è proprio quella *animale*, ed è celebre la dialettica tra *bios* e *zoé*, quest'ultima in quanto, appunto, nuda vita.

Solo che, come abbiamo brevemente lasciato già intuire in precedenza, riconoscere la latenza della vita animale nella vita dell'animale umano non implica necessariamente (o almeno non automaticamente o in una maniera deterministica) il riconoscimento di un'equivalenza o di una parità di opportunità fenomenologiche all'animale latente nell'uomo! Cioè, in altri termini, il problema della prevalenza dell'animale umano, che non ha alcuna giustificazione neanche in termini di evoluzione, non si risolve. Anzi, si aggrava finanche, nel momento in cui, per antica tradizione italiana ed europea, animale e divinità tendono a riconoscersi reciprocamente nella loro origine comune e dunque, in numerose religioni e pseudo-scienze, a coincidere.<sup>47</sup>

## 5 I conflitti tra le specie animali: competizione, concorrenza, cooperazione, mediazione

Infine, una delle cause generali del ritardo italiano nel dibattito sul diritto animale – come prodotto, ripetiamolo ancora, di una comparazione etologica e non come risultato automatico di un'estensione indebita ed anti-scientifica delle sovrastrutture umane ad altre specie animali o all'ambiente nel suo complesso – è proprio il meccanismo di concorrenza adattativa tra le specie animali.

L'argomento è davvero troppo vasto per anche solo tentare una breve esposizione didattica (che si parta dal naturalismo di Stephen Jay Gould, dalla divulgazione di Jared Diamond, o dalla genetica culturale dei Cavalli Sforza, per citare solo alcuni dei nomi più ricorrenti). Quello che qui potrebbe interessare è invece un argomento di tipo *politico*.

E cioè che l'estensione dei diritti umani agli animali (anche mitigata e corretta in base a vari criteri, come la proibizione della sofferenza animale introdotta nel 2004 e nel 2010 nel diritto penale italiano) non può in alcun caso prescindere dalla considerazione della concorrenza tra le specie animali, inclusa quella umana. Così come, per altri versi, la pietà e la compassione non possono neanche essi prescindere dalla considerazione di eventuali criteri utilitaristici (come è emerso soprattutto a proposito del vasto dibattito sui cd. "animali da compagnia").

Quanto alla proibizione della violenza sugli animali, ad esempio, ci si può ancorare a criteri più articolati e complessi rispetto a quelli della sistematica giuridica tradizionale.

Come sappiamo, infatti, il destinatario della giustizia ricostruttrice non è infatti né la sola legge (come nell'ambito di una sistematica, anche sovranazionale o comunque sganciata dallo Stato, della giustizia retributiva, che è appunto l'unica sfera che dovrebbe interessare le specie animali, che certamente non sono organizzate in nazioni, stati, o comunità sovranazionali), né in sé la vittima principalmente considerata come soggetto di diritto / dei diritti (come accade invece nella vendetta), né l'accusato (come si evidenzia invece nella concezione "terapeutica" della pena in Platone e nel modello tipico di giustizia "riabilitativa" che ne deriva)<sup>48</sup>, ma il legame organico nel suo complesso che fa tenere insieme una comunità umana, in quanto *archè* della comunità giuridica.

La comunità umana, in altri termini, ricorre ad una finzione giuridica secondo la quale essa sarebbe, a un tempo, parte e arbitro del gioco dei diritti e dei doveri, lasciando agli animali non umani il ruolo di parte minoritaria (al massimo destinataria dei diritti che derivano dalla compassione umana verso le altre specie, e senza che questo tocchi in alcun modo alcuna visione utilitaristica del diritto e dei doveri, della giustizia e dell'etica).<sup>49</sup>

Sul piano della filosofia dei diritti, in breve, l'animale incarna una di quelle tante figure (tanto necessarie e *fondative* quanto mitiche e *narrative*) della forza di legge.<sup>50</sup> Ma la figura che incarna si trova in ogni caso nella posizione passiva (al massimo del *destinatario* dei diritti) in cui è peraltro in buona compagnia da sempre, assieme alle tante minoranze sociali, ai soggetti psichiatrizzati, ai reclusi, e purtroppo a molte altre categorie, gruppi, comunità, individui, oggetto/oggetti della solidarietà e della compassione della specie umana. O, meglio, di quella parte della specie umana che *crea* per i propri esclusivi interessi la dialettica dei diritti e dei doveri, sottraendola ai meccanismi generali della selezione ecologica.

Ma quale dialettica del potere emerge se si allarga, non la sfera dei diritti, ma quella della politica, anche alle specie non umane?

Possiamo ancora sostenere, realisticamente, che la competizione evolutiva per il Pianeta abbia qualcosa a che fare con la dialettica parlamentare delle nostre società umane? O che (come pure ha sostenuto per anni qualche nota scuola italiana di giuristi e comparatisti) i diritti fanno parte di una delle strutture sociali più resistenti e idonee a garantire il successo competitivo della nostra specie da cui discende, in ultima analisi, l'obbligo compassionevole nei confronti delle altre specie animali?

## 6 Conclusioni

Nelle note che precedono abbiamo tentato di evidenziare alcuni motivi che caratterizzano il dibattito politico, scientifico e giuridico italiano sulla relazione tra la specie umana ed altre specie animali.

Non abbiamo neanche sfiorato i termini generali del dibattito. Per un lato lo abbiamo presupposto, e per l'altro non era nostro scopo metterlo in discussione in maniera dettagliata (lo abbiamo fatto in numerose altre occasioni ed altre sedi, un po' dappertutto nel mondo, dal 1993 ad oggi).

Possiamo invece dire che i motivi del ritardo culturale dell'Italia nei confronti della comprensione di una posizione degli animali nella relazione con la nostra specie e con le altre specie, in una visione integrata e complessa degli ecosistemi, della biosfera e dell'infosfera, sono diversi e risalenti.

In primo luogo, i tanti malintesi a proposito del diritto romano, che hanno fatto ad esempio retroagire alla lunga stagione dell'Impero istituti e concetti giuridici e politici elaborati invece solo pochissimi decenni fa, come quelli dei *diritti umani*.

In secondo luogo, la sovrapposizione, al livello costituzionale, della tradizione dei diritti fondamentali sociali con quella della democrazia e con quella delle libertà personali (precursori dei diritti umani universali contemporanei), che ha indotto ad estendere in maniera indebita e infondata queste condizioni della nostra specie animale anche alle altre specie animali (peraltro considerandole in maniera unitaria o sotto la formula ambigua di "esseri sensienti", contenuta in alcune proposte di modifica costituzionale). Un po' come dire, e siamo coscienti della forte carica destabilizzante di quanto afferiamo, che la centralità del personalismo e della dottrina dei diritti umani fondata sul primato della persona umana, sia un ostacolo a una corretta visione ecologica e politica del "diritto animale".

In terzo luogo abbiamo ritenuto di dovere almeno menzionare lo scientismo che ha caratterizzato nelle diverse epoche storiche la nostra cultura scientifica nazionale, da sempre condizionata da esigenze e contingenze politiche e diplomatiche. Questo scientismo ha anche puntato sul riduzionismo linguistico e sulle sue tante ambiguità (un altro aspetto, peraltro ben più insidioso perché davvero universale e generale, dell'antropocentrismo filosofico e politico che già le culture personalistiche annunciavano).

Infine, abbiamo introdotto alcuni temi dell'accelerazione post-costituzionale dell'innovazione tecnologica in un contesto tuttavia di guerra fredda in cui la doppia fedeltà della Nazione ha di fatto bloccato quello stesso processo di innovazione tecnologica. La scienza e la cultura italiana hanno dunque guardato attorno a sé (ambiente, animali, biosfera, ecosistemi o infosfera) nella sola prospettiva dell'accaparramento strategico delle risorse fondamentali, lasciando agli animali la scelta impossibile tra una rivoluzione contro il dominio oppressivo della specie umana (tante volte descritto nei libri, soprattutto classici, di fantascienza o di un fantasy tanto libertario e anarchico quanto purtroppo velleitario e riduzionista), rivoluzione che non fa parte tuttavia della storia evolutiva del pianeta, e l'accettazione "senziente" della sofferenza inflitta a scopo di ricerca detta "scientifica" o di più 'semplice' commercio, anche alimentare, quando non di banale compagnia o assistenza (costantemente propalata come indice di solidarietà tra le specie) agli esseri umani.

## Note

<sup>1</sup> Ci riferiamo ad esempio al celeberrimo BOBBIO, Norberto. *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi (1990), per quanto riguarda la filosofia del diritto, o all'altrettanto fortunato (e a giusta ragione) BOBBIO, Norberto. *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*. Torino, Einaudi (1981, 1997), per la filosofia politica.

<sup>2</sup> Non coglie (o non la condivide) questa distinzione, che a nostro avviso è fondamentale, uno dei più interessanti studiosi di diritto degli animali nell'antichità e nel sistema romano, Pietro Paolo Onida, di Sassari, di cui indichiamo almeno ONIDA, Pietro Paolo. *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*. Torino: Giappichelli (2012). Da altra prospettiva, sempre in diritto e sempre con riferimento alle tradizioni antiche e di diritto romano, non compie la necessaria distinzione tra diritto e diritti anche POCAR, Valerio. *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*. Roma – Bari: Laterza (1998).

---

<sup>3</sup> Si veda ad esempio, espressamente fin dal titolo, MAZZONI, Cosimo Marco. *La questione dei diritti degli animali*. In CASTIGLIONE – LOMBARDI VALLAURI, *La questione animale* volume tematico di RODOTA' – ZATTI, *Trattato di biodiritto*. Milano: Giuffrè (2011, es. pp. 281, 283).

<sup>4</sup> Si veda ad esempio il ricchissimo studio di uno dei più grandi giuristi italiani di sempre: GUARINO, Antonio. *Pagine di diritto romano VI*, disponibile ora liberamente online sul sito <https://www.antonio guarino.it/pagine-di-diritto-romano-vi-2/#> (vorremmo rinviare alle belle osservazioni dell'Autore sulla *mancipatio* simbolica dell'animale o ai motivi dell'esclusione di alcune specie animali dal catalogo delle *res Mancipi*), e in particolare l'illuminante "pagina" dal titolo *Collo dorsove domantur* apparsa in "Labeo", 14, 1968, p. 227 ss.

<sup>5</sup> Naturalmente bisogna considerare che il possesso o la proprietà di animali non è in alcun modo comparabile con quanto si presenta oggi, ad esempio nelle aziende agricole o nei grandi allevamenti industriali: il fatto che l'animale fosse una *res*, un bene, implicava che la proprietà fosse, da questo punto di vista, una condizione giuridica e fattuale molto più complessa e articolata, e che il passaggio di proprietà o l'alienazione di tali beni fosse assistito da maggiori garanzie per il bene stesso. Con riferimento agli animali come proprietà e agli animali selvatici si veda ad esempio VENCHIARUTI, Angelo: *Animali selvatici*, in "Digesto delle Discipline privatistiche", Sez. Civ., I. Torino: UTET (1987). Anche per una discussione sull'adattamento degli istituti giuridici all'industrializzazione dell'antica Roma rinviamo a GUARINO, Antonio: *Collo dorsove domantur*, in "Labeo", 14, 1968, p. 227 ss.

<sup>6</sup> Si pensi ad esempio alla controversia tra Sabiniani (che ampliavano la nozione di animale come bene giuridico a tutti i capi astrattamente vendibili o addomesticabili, o in ogni caso trasferibili) e i Proculiani (che invece restringevano la nozione di animale come bene solo ai capi già addomesticati o già posseduti), sulla quale finisce per non prendere posizione proprio il celeberrimo giurista Gaio, il quale era sempre attento alle conseguenze sull'ordinamento romano delle trasformazioni sociali ed economiche (in questo caso, si trattava dell'enorme afflusso a Roma, verso il primo secolo e mezzo dell'Era comune, di vaste mandrie di buoi e altro bestiame da soma che veniva ora destinato anche alla macellazione o a nuovi e più vasti circuiti commerciali, il che, come è evidente, differenziava di molto l'assimilazione giuridica tra servi, lavoratori schiavi, e animali).

<sup>7</sup> Molto di recente sono stati raccolti da Lorenzo Chieffi e Francesco Lucrezi i saggi di bioetica dello storico del diritto romano, e già presidente della Corte costituzionale, Francesco Paolo Casavola (forse tra i giuristi più noti in assoluto nel nostro Paese): CASAVOLA, Francesco Paolo: *De hominis dignitate. Scritti di bioetica*. Milano: Mimesis (2019).

<sup>8</sup> Per una ricostruzione del diritto fraterno nel contesto dell'ecologia politica rinviamo a MARTINI, Sandra Regina – RUBINO, Francesco. *Tredici volte Giove. Fraternalità e beni comuni dell'umanità su un pianeta ostile*. Firenze: Classi (2018). Per un inquadramento espositivo generale, si veda naturalmente RESTA, Eligio. *Fraternalità*, in FLORES, Marcello – GROPPI, Tania – MAZZESCHI, Riccardo [dir.] – *Diritti umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino: UTET (2007).

<sup>9</sup> Un esempio tanto chiaro quanto, purtroppo, sistematicamente ignorato – finanche nel folgorante HABERMAS, Jünger. *Morale, diritto, politica*. A cura di L. Ceppa. Torino: Einaudi (1992), un testo che ha rilegittimato in Italia la visione della democrazia come processo – riguarda il processo giudiziario, che serve sia *al* diritto violato da ripristinare sia *ai* diritti violati da reintegrare, con una confusione storica che definiremmo, senza esitazione, tragica. Anche in questo caso la confusione ha origine nel diritto romano, e in particolare nella sovrapposizione tra diritti classico e diritto imperiale, quest'ultimo tendente ovviamente alla uniforme applicazione *del* diritto (tramite i pretori inviati nelle province dall'imperatore) e non alla tutela *dei* diritti. Ed è questo scopo di garanzia dell'unità dell'ordinamento, sia detto *en passant*, che è anche alla base dell'istituto della giuria come espressione degli interessi del territorio e non come strumento di garanzia dei diritti delle parti.

<sup>10</sup> Una recente e vasta ricostruzione viene offerta dalle ricerche svolte presso l'Università del Piemonte Orientale, in Pierfrancesco ARCES, *Ricerche sulle tecniche di scrittura delle "Istituzioni" di Gaio*. Milano: LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto (2020). In generale, va segnalato che la scrittura delle *Istituzioni* ha ricevuto una recente attenzione proprio nel corso del 2020 con alcune pubblicazioni di grande importanza e la riedizione critica delle stesse *Istituzioni* da parte della Pavia University Press: Ulrike BABUSIAUX e Dario MANTOVANI (a cura di): *Le Istituzioni di Gaio: avventure di un bestseller. Trasmissione, uso e trasformazione del testo*. Pavia: Pavia University Press (2020).

<sup>11</sup> È interessante annotare che la lettera che, in punto di morte, l'imperatore Adriano scrive e destina al suo successore Marco Aurelio nel libro della Yourcenar comincia proprio con parole dense di significato anche ai fini di questa nostra breve ricostruzione: "*Animula vagula blandula...*"

<sup>12</sup> Rinviamo ad alcuni nostri studi, tra cui Alessia J. MAGLIACANE e Francesco RUBINO: *Forme e crisi della norma-stato. Materiali per una critica del diritto*. Trento: Uniservice (2009) o *Linguaggio e contratto*. Firenze: Classi (2019); nonché a Francesco RUBINO, *Per una critica del modello europeo*. Trento: Uniservice (2008) e più di recente a *Le affinità elettive*. Firenze: Classi (2020).

<sup>13</sup> Si veda ad esempio la ricostruzione di Pietro Paolo ONIDA, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*. Parte I, Cap. III: "La natura degli animali e il *ius naturale*". Torino: Giappichelli (2002), ma anche, dello stesso Autore, *Il divieto dei sacrifici di animali nella legislazione di Costantino. Un'interpretazione sistematica*. In "Diritto e storia", vol. 2 (2003) 1-116.

<sup>14</sup> Se ne veda ad esempio un'introduzione filosofica in Silvana CASTIGNONE, *Natura umana e natura animale nella filosofia di David Hume*. In "Materiali per una storia della cultura giuridica", XXXII, 2 (2002) 401-410.

<sup>15</sup> Un tentativo molto interessante di ricostruzione del *ius naturale* viene dai giuristi brasiliani Heron Gordilho e Cristovão Dos Santos, che in maniera impeccabile arrivano a proporre, non solo una visione, ma anche una serie di possibili traduzioni alternative relative alle *Institutiones* nel contesto di una ricostruzione ermeneutica e filosofica del *ius naturale*: si veda Heron José de Santana GORDILHO – Cristovão José DOS SANTOS Jr.: *O status jurídico sui generis dos animais no Corpus Iuris Civilis*. In "Revista Jurídica" (Curitiba), 1 (2019) 54, pp. 116-144, es. Par. 6, "Aquisição da propriedade animal por *ius naturale*" (quadro 2), p. 130. Per un quadro filosofico preliminare si veda anche Heron José de Santana GORDILHO – Raissa PIMENTEL SILVA: *Os animais, a natureza e as três ecofilosofias*. In "Revista de Biodireito e Direito dos animais" (Brasília), 2 (2016) 1, pp. 1-19. Si veda anche la recente versione di GORDILHO, Heron José de Santana – DOS SANTOS Jr., Cristovão José: *The Legal Status of Animals in Roman Tradition*. In "Revista Jurídica Luso-Brasileira" (Lisbõa), 6 (2020) 6, pp. 1411-1445. In particolare il lavoro negli anni di Heron Gordilho, di Salvado, ci sembra tra i più interessanti e ricchi per proporre una visione integrata dell'animalismo e del *diritto* degli animali (più che non dei *diritti* degli animali, che è invece la visione comune e più diffusa, che qui stiamo criticando).

<sup>16</sup> Per un dibattito a più voci si veda la raccolta di scritti sulla filosofia animalista Silvana Castignone, Paolo DONADONI – Isabel FANLO CORTES (a cura di): *Ambiente, animali e umani*. Milano: Ledi (2018).

<sup>17</sup> E anche il tono di denuncia con cui viene semplicemente riportata un'evidenza semplice e incontestabile, assume invece spesso la portata di una svolta epocale. Ad esempio Francesca Rescigno denuncia che finora "il patrimonio dei diritti è stato considerato esclusivamente al servizio del genere umano", "il che – chiarisce Micaela Lottini – ha escluso che gli animali potessero essere riconosciuti come portatori di diritti ed interessi". Si vedano RESCIGNO, Francesca: *Il divieto degli animal testing cosmetici: un passo avanti verso la soggettività animale?* In ZENO-ZENCOVICH, Vincenzo (a cura di): *Cosmetici. Diritto, regolazione, bio-etica*. Roma: Roma Tre Press (2014: citazione a p. 51); LOTTINI, Micaela: *Benessere degli animali e diritti dell'Unione Europea*. In "Cultura e Diritti" (Scuola superiore dell'Avvocatura – Fondazione del Consiglio Nazionale Forense), anno VI, n. 1-2, gennaio – agosto 2018 (citazione a p. 13).

<sup>18</sup> Il testo attualmente in vigore è il seguente. "La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica. Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione." Sia detto sin d'ora: l'aspetto più interessante dell'intero dibattito sull'articolo è di certo la formula "paesaggio", che invece risulta purtroppo acquisita come un dato a-storico o de-storicizzato anche nei lavori di maggiore buona volontà sul tema, tra cui ad esempio quelli di Salvatore SETTIS, *Paesaggio, Costituzione, cemento. La battaglia per l'ambiente contro il degrado civile*. Torino: Einaudi (2010), e, dello stesso autore, *Architettura e democrazia. Paesaggio, città, diritti civili*. Torino: Einaudi (2017), o di Tomaso MONTANARI (a cura di). *Costituzione incompiuta. Arte, paesaggio, ambiente*. Torino: Einaudi (2013). Intendiamoci: quando parliamo di un vizio di "de-storicizzazione" non ci riferiamo al fatto (ovvio, e segnalato correttamente dagli autori) che la nozione di "paesaggio" ha una storia, e anche molto antica! Né ci riferiamo alla denuncia del fatto che rispetto di quella storia lunga e antica le culture e le istituzioni *non* si rivelano oggi all'altezza... Ma che la storia del paesaggio (proprio perché le culture e il diritto non ne dimostrano consapevolezza se non tardiva e insufficiente) *non* segue i criteri interpretativi che noi adottiamo oggi, alla luce di quelle culture e di quel diritto che si rivelano inconsapevoli e inadeguati!

---

Ad esempio Settis (uno dei più importanti intellettuali italiani, se non *il* più importante in materia artistica e ambientale), in apertura del suo volume del 2017 sopra citato (che raccoglie le sue lezioni presso l'Università della Svizzera italiana dell'anno 2014-2015) segue e riporta correttamente le vicende drammatiche della separazione dei concetti di arte e paesaggio (con le poche eccezioni, ad esempio a Venezia fine '700), ma da questa illecita e risalente separazione fa derivare 'soltanto' il plauso per le costituzioni della Repubblica di Weimar (1919) e della Repubblica italiana (1948) che hanno invece sanato questa ferita, senza considerare ad esempio che nella Venezia del '700 il concetto di paesaggio non potesse in alcun modo essere avvicinato a quello del regno etiope del 900 EC o dell'Italia resistenziale e post-resistenziale degli anni '40, se non al rischio di un involontario gesto razzista, come per dire cioè (e questo è inaccettabile, tanto sul piano scientifico quanto su quello politico) che *fino ad ora* negli altri sistemi non si è mai difeso il paesaggio e che tocca a noi il compito di farlo bene e per primi (come peraltro avevamo fatto notare a Settis stesso nel corso di un incontro in cui eravamo entrambi relatori a Siena nel 2013, un suggerimento che Settis riprende poi espressamente e sviluppa nelle sue lezioni dell'anno successivo).

<sup>19</sup> Tra i vari protagonisti, tra i giuristi, citiamo almeno RESCIGNO, Francesca. *I diritti degli animali. Da res a soggetti*. Torino: Giappichelli (2005).

Bisogna notare che l'art. 9 è stato spesso messo in relazione con l'art. 33 Cost. che sancisce l'assolutezza della libertà della scienza e del suo insegnamento (correlazione che, naturalmente, si giustifica da sé), ma non con l'art. 7 Cost. che invece stabilisce un principio di reciproca influenza, non tanto tra Stato e Chiesa cattolica, ma tra scienza e religione, che ha costituito un'ipoteca pesantissima sulla radicalità dell'affrancamento delle visioni scientifiche dal loro fondo ideologico e di cultura popolare, così come dai condizionamenti che la religione giustificava tra progresso scientifico e razzismo o tra innovazione tecnologica e capitalismo, o tra libertà di pensiero (fondamentale per ogni attività di ricerca scientifica) e conformismo di ideologie e comportamenti.

Va da sé che anche la "questione animale" sia rimasta vittima di questa reciproca influenza tra religione e scienza (e senza che il pensiero laico si sia fatto carico della "questione animale", e anzi riducendola al dibattito sull'utilitarismo e sull'antropocentrismo).

<sup>20</sup> Per capirci, "ambiente", "biodiversità" e "benessere" sono tre concetti diversi e non comparabili tra di loro, che appartengono a tradizioni differenti e che hanno statuto politico e filosofico autonomo. Il *benessere* è una condizione (individuale o collettiva) che, non soltanto ha una vasta estensione semantica (dalla semplice assenza di malattia al pieno dispiegarsi della libertà e della personalità), ma sembra anche appartenere a una tradizione relativistica, quasi personalistica (e che, se invece fosse "socializzabile" diventerebbe l'occasione per una deriva totalitaria o autoritaria). La *biodiversità* è invece una condizione degli ecosistemi o della biosfera che però è anche un principio quasi normativo: posto, cioè, che la natura si presenta in territori biologicamente *diversi* tra di loro e ricchi di diversità (anche quelli più antropizzati), questa caratteristica va tutelata. Non è dunque un principio scientifico, ma un'estensione di un principio di protezione della natura *nella forma in cui si presenta*, e che noi tuttavia... *non* conosciamo! Quanto al concetto di *ambiente*, la sua ricchezza semantica è forse pari solo alla sua altrettanto ricca ambivalenza, del tutto inservibile sul piano costituzionale: l'ambiente è "ostile" ma anche "sicuro", è oggetto dell'attività umana di protezione e cura ma è anche l'insieme naturale che comprende la stessa attività della specie umana, è la concretizzazione del concetto astratto di natura ma anche di quelli di società e territorio, di lavoro e salute, ecc.

<sup>21</sup> Per una discussione si veda NUSSBAUM, Martha C. *L'intelligenza delle emozioni*. Trad. G. Giorgini e R. Scognamiglio. Bologna: Il Mulino (2001). Specificamente sugli animali NUSSBAUM, Martha C. *Frontiers of Justice*. Oxford – New York: Belknap (2007).

<sup>22</sup> Del grande Piero Martinetti, collega di Antonio Banfi a Milano, antimilitarista in occasione della prima guerra e poi unico filosofo a rifiutarsi di sottoscrivere il manifesto fascista (pagandone poi le conseguenze con l'arresto a Torino nel maggio 1935 assieme a sostenitori di Giustizia e Libertà e ad altri intellettuali della casa editrice Einaudi), si legga almeno MARTINETTI, Pietro: *Pietà verso gli animali*. A cura di A. Di Chiara. Genova: Il Melangolo (1999). Sulla filosofia degli animali come esseri senzienti in Martinetti, si veda Amedeo VIGORELLI, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*. Milano: Bruno Mondadori (2007).

Piero Martinetti, che peraltro è anche il filosofo che ha fondato eticamente la scelta vegetariana, è oggi ingiustamente dimenticato, ma a nostro parere le sue riflessioni sono di gran lunga più articolate e complesse di quelle di altri filosofi animalisti, ben più noti e 'rassicuranti' degli anni '70 e '80. Diremo soltanto che per

Martinetti nessun allevamento di animali avrebbe goduto di legittimità morale e filosofica, neppure quelli australiani che, seppure in funzione di compromesso, hanno invece finito per ‘rassicurare’ Peter Singer.

<sup>23</sup> Com’è noto, fu proprio il filosofo antifascista Goretti a considerare l’animale come “soggetto di diritto”. E in effetti, anche Goretti si rivela di gran lunga più progressista di grandi filosofi animalisti come Peter Singer, in quanto per l’intellettuale militante torinese la questione filosofica e scientifica non è la percezione del dolore (che potrebbe costituire un fondamento per una morale compassionevole, una “pietà verso gli animali”, appunto) ma la percezione della regola di gruppo, cioè una sorta di fondamento etico della vita animale (Martha C. Nussbaum riprende questo argomento in alcuni passi de *L’intelligenza delle emozioni*, a proposito ad esempio dell’elaborazione del lutto o della vita sessuale, e soprattutto in alcune discussioni di *Frontiers of Justice*, entrambi sopra citati, a proposito ad esempio di un felino che si comporti in maniera deliberatamente violenta o aggressiva al di là delle necessità).

Su Goretti si veda ad esempio Attilio PISANÒ: *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*. Milano: Giuffrè (2012: es. p. 39, 48), o anche Paolo DI LUCIA: *Filosofia del diritto*. Milano: Raffaello Cortina (2002).

<sup>24</sup> Ritorna di recente su questa contraddizione tra scienza, arte e potere (a partire dalla ambivalenza irriducibile “che ogni *pharmakon* porta con sé” nelle teorie di Foucault) uno dei più noti filosofi italiani sui diritti degli animali, Massimo DONÀ, *La metafisica aveva già detto tutto*, in “Micromega”, n. 8/2020, p. 82.

<sup>25</sup> Se ci viene passata un’osservazione polemica, ancora una, diremo che la maniera in cui i costituzionalisti italiani hanno trattato il paradigma del paesaggio è indegna di una Costituzione come quella italiana del 1948 e di un ceto intellettuale e scientifico come quello che era pure confluito nell’assemblea costituente.

Una variante interessante e proficua, ma purtroppo non meno ambigua, è quella della “nuda vita” proposta da Giorgio Agamben nella sua bella raccolta di “quadri” sulle relazioni tra uomo e animale: AGAMBEN, Giorgio: *L’aperto. L’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri (2002). A nostro parere, di Agamben si rivela ben più efficace la formula di *stato d’eccezione* applicata alla concorrenza tra le specie. Ce ne occuperemo tra qualche paragrafo.

<sup>26</sup> E lo stesso discorso potrebbe rivolgersi anche alle intelligenze artificiali, ovviamente (aspetto anche questo interamente taciuto nell’attuale dibattito su scienza e politica, benché costituirà la più grande rivoluzione sociale del lavoro del futuro).

<sup>27</sup> Un’ottima introduzione al filosofo e giurista del personalismo è POMARICI, Ulderico: *L’individuo oltre lo Stato. La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*. Milano: Bompiani (2007).

<sup>28</sup> Una bellissima introduzione a questo complesso nodo tematico viene da Giorgio Baratta e altri per l’associazione “Terra Gramsci” e per l’Archivio Antonio Pigliaru nel volume *Il soldino dell’anima: Antonio Pigliaru interroga Antonio Gramsci*. Cagliari: CUEC (2010).

<sup>29</sup> Su questi aspetti del personalismo nella dottrina giuridica di Aldo Moro rinviamo, tra vari, all’approfondito studio di Pino PISICCHIO, *Pluralismo e personalismo nella Costituzione italiana. Il contributo di Aldo Moro*. Bari: Cacucci (2012).

<sup>30</sup> Un’ottima ricostruzione è ad esempio nell’approfondita ricerca di Loretta VALTZ MANNUCCI: *La genesi della potenza americana. Da Jefferson a Wilson*. Milano: Bruno Mondadori (2007: nello specifico p. 141 ss.).

<sup>31</sup> Ancora riteniamo che uno dei testi migliori per contestualizzare queste dinamiche si quello di Eric J. HOBBSAWM. *L’Età degli imperi. 1875 – 1914*. Trad. F. Salvatorelli. Roma – Bari: Laterza (1987, 2019). Peraltro, è interessante notare sin d’ora che le dinamiche descritte da Hobsbawm sono anche alla base della comprensione tanto del femminismo quanto del diritto animale e delle posizioni animaliste: si veda ad esempio l’ottimo volume a cura di Carol J. ADAMS e Josephine DONOVAN: *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*. London & Durham: Duke University Press (1999). Inutile ovviamente riportare qui l’ampia ricostruzione che una studiosa come Carol J. Adams ha nel tempo proposto: basti qui citare soltanto la recente riedizione aggiornata di ADAMS, Carol J.: *The pornography of meat*. London & New York: Bloomsbury (2020), sulla quale non è ovviamente questa la sede per soffermarsi adeguatamente.

<sup>32</sup> Va notato che, sempre nell’ambito della guerra fredda, il diritto delle acque e degli oceani andò di pari passo con le esigenze spionistiche dei due blocchi principali, in una feconda logica degli interessi reciproci e in una dottrina del “mutuo vantaggio” che si affermò quasi senza incidenti (solo poche eccezioni, soprattutto tattiche, come la vicenda nota come “missili di Cuba” nell’ottobre 1962) fino alla “distensione” (in realtà molto più turbolenta, bellicista e guerreggiata) degli anni ‘80 e ‘90.

---

Per altri versi, noteremo che l'etologia cognitiva (centrata in gran parte sui mammiferi, e nella maniera più originale e sorprendente proprio sui mammiferi marini) ha costituito la base (sistematicamente dimenticata o ingiustamente sottovalutata) della bioetica. Questa importante base scientifica avrebbe consentito, ad esempio, proprio l'ampliamento dei confini della specie umana, sul presupposto della aumentata possibilità di comunicazione interspecifica!

<sup>33</sup> Una ricostruzione molto interessante è in SILVESTRI, Gaetano: *Concetto Marchesi nell'Assemblea costituente*, in "Classica Vox – Rivista di studi umanistici", Messina: Mascalucia, numero monografico 1/2019, *Concetto Marchesi: l'uomo, il politico, il latinista* (2019: 17).

<sup>34</sup> Il libro tuttora migliore su Majorana è quello del grande conterraneo del fisico, Leonardo SCIASCIA, *La scomparsa di Majorana*. Torino: Einaudi (1975). Ma va anche menzionato in questo contesto il recente studio di Giorgio AGAMBEN, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*. Vicenza: Neri Pozza (2016).

<sup>35</sup> Si veda il recente volume scritto da due grandi fisici e testimoni delle ricerche di Fermi come Gino SEGRE' e Bettina HOERLIN: *Il Papa della fisica. Enrico Fermi e la nascita dell'era atomica*. Milano: Raffaello Cortina (2017).

<sup>36</sup> Bruno Pontecorvo è fratello del celebre regista Gillo Pontecorvo e cugino diretto del celebre giurista italiano Tullio Ascarelli. Una ricca ricostruzione è del fisico di Oxford, Frank CLOSE: *Vita divisa. Storia di Bruno Pontecorvo, fisico o spia*. Traduzione e cura di G. Panini. Torino: Einaudi (2016).

<sup>37</sup> In Italia ebbero ad esempio un grande successo commerciale alcuni lavori (non i migliori) dell'etologo nazista Konrad Lorenz tra cui il noto *L'anello di Re Salomone* o altri articoli sulla "sensibilità" degli animali e sui "crimini contro gli animali", sulla base della stessa controversa (e francamente inaccettabile) gerarchia di sensibilità tra i mammiferi superiori e quelli invece di altre specie "inferiori", che è un primo esempio comunque di estensione agli animali dei diritti umani. Un'eco minore sul piano della divulgazione ebbero altri lavori, di netta impronta anti-lorenziana, come quello pionieristico dello psichiatra basagliano (e anche rinomato malacologo) siciliano Nino RUBINO, *Allora. Ecologia e psichiatria. Una conferenza del 1968*. Firenze: Classi (2016).

<sup>38</sup> Ce ne occupiamo nella ricerca RUBINO, Francesco: *La bioetica tra principio di solidarietà e principio di corporeità*. In "Alternative", n. 1, 2003, p. 75, e più di recente nella prima parte del nostro *Etiche incerte. Dal corpo alla guerra*. Firenze: Classi (2020).

<sup>39</sup> E, come è facile intuire, la ricerca di un punto di equilibrio progressista tra la redazione di riviste come *Rinascita* e i circoli dell'ARCI Caccia (l'associazione dei circoli ricreativi contigui al Partito comunista) non era un progetto che prevedeva scadenze brevi per il Partito!

<sup>40</sup> Gli atti sono raccolti in CASTIGNONE, Silvana – BATTAGLIA, Luisella (a cura di): *I diritti degli animali*. Genova: Centro di Bioetica – Verona: Bertani (1987).

<sup>41</sup> AGAMBEN, Giorgio: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri (2002: p. 24).

<sup>42</sup> AGAMBEN, Giorgio: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri (2002: p. 33).

<sup>43</sup> Peraltro, vi è come un'ulteriore contraddizione nella contraddizione. E cioè che l'animale "latente" nel *bios* antropocentrico e artificiale, frutto della costante scelta dell'uomo di definire se stesso in opposizione (o comunque come differente) rispetto alle altre specie animali, è anche sul piano mitologico e religioso un dio, dal momento che la simbolica divina è per gran parte fondata sulla teratonomia e la teratologia (e anche le voci divine, note anche come "voci bicamerale", come sappiamo dallo studio comparato delle religioni, erano voci di dei animali). Dunque l'aspetto emancipatorio della cultura dell'animale rischia di appiattirsi, paradossalmente, sugli aspetti reazionari e regressivi, quando non addirittura repressivi, della religione e della mitologia, quando non della pseudo-scienza (come viene spesso chiamata la religione antica).

<sup>44</sup> In effetti Agamben aveva presentato la funzione del linguaggio in maniera ancora più complessa e articolata in un seminario del 1982 sul "luogo della negatività": AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi (1982, nuova edizione accresciuta 2008).

<sup>45</sup> Il che è anche drammaticamente *naïf*, oltre che antiscientifico, dal momento che corrisponde a dire, ad esempio, che la perdita della ali o della capacità anfibia si è rivelata un grandissimo vantaggio evolutivo per la specie umana! Antiscientifico: nel senso che, ad esempio, confonde in maniera grossolana tra un'ala e un terzo braccio (la prima sicuramente destinata a vantaggi competitivi, il secondo non necessariamente, e per vari motivi anche fisiologici o neurobiologici, che sono anche essi il risultato di una complessa comparazione tra possibili storie evolutive). Gli argomenti più ricchi per questa visione che noi adottiamo, e che *non* è sociobiologica, sono stati portati da Stephen Jay Gould, la bibliografia del quale è (per nostra fortuna) sterminata, e del quale segnaliamo dunque unicamente, per motivi didattici, le varie raccolte dei saggi apparsi fino al 2002 (anno della morte) su *Natural History*, tra cui GOULD, Stephen Jay: *Il pollice del panda Riflessioni sulla storia naturale*.

Traduzione di D. Mazzonis, Roma: Editori riuniti (1983, in particolare la parte V: “Il ritmo del cambiamento”), o GOULD, Stephen Jay: *Quando i cavalli avevano le dita. Misteri e stranezze della natura*. Traduzione di L. Sosio, Milano: Feltrinelli (1989, ad esempio la parte I: “Stranezze che hanno un senso”).

<sup>46</sup> Laddove, appunto, non è il metodo della spiegazione ad essere problematico, ma quello della spiegazione *condivisa*, cioè comunicata, informata, dibattuta e linguisticamente posta in maniera da *dominare* le altre. Quanto sia poco sofisticata questa posizione è confermato soprattutto dall’archeologia, che sistematicamente mette in crisi numerose acquisizioni della politica e del diritto (senza che peraltro la politica e il diritto ne risentano nei loro paradigmi dominanti).

<sup>47</sup> E basterebbe, in Italia, l’etica tutta martirologica e sacrificale dell’agnello di dio a dimostrarlo, che fu alla base anche delle tendenze riformiste del Concilio Vaticano II (dal mese di ottobre 1962 al mese di dicembre 1965), su cui si fonda a sua volta una delle più importanti ermeneutiche della dignità umana previste negli articoli 1, 2 e 3 della Costituzione italiana (rispettivamente la dignità del lavoratore e del cittadino, quella del soggetto di diritto e della persona umana, e quella dell’attore sociale e dell’individuo responsabile come singolo e nella / nelle comunità). Per una critica di questa visione della dignità, tanto in senso statico quanto in una dimensione dinamica, sia consentito rinviare al nostro RUBINO, Francesco: *On Dignity*. Copenaghen: Center for Ethics & Law (1998), peraltro di lì a poco in ottima e forse immeritata compagnia con Paul RICOEUR: *Le juste, la justice et son échec*, Paris: Herne (2006).

<sup>48</sup> Prospettiva questa, in verità, condivisa anche dallo stoicismo, e da tempo oggetto del *capabilities approach* di Martha C. Nussbaum.

<sup>49</sup> Qualche segnale interessante (ma davvero si tratta soltanto di segnali sporadici e ben poco convincenti) viene dalla giurisprudenza suprema, come ad esempio in una sentenza della Cassazione penale (IV sezione) del 14 luglio 2011 che ha stabilito che “non commette reato l’automobilista che provochi un incidente automobilistico mortale, al fine di non investire un animale che abbia invaso la corsia di marcia, anche se l’autore del fatto viaggiava oltre la velocità massima prevista per legge”. È da notare che la sentenza, peraltro resa *senza rinvio* (cioè vincolante come principio per tutte le corti di grado inferiore) è indubbiamente pioniera, ma manca di motivazione adeguata, e si riferisce a circostanze troppo specifiche e contingenti per potere realmente assumere la funzione di principio guida per la giurisprudenza (in grado magari di suscitare un dibattito vasto e sentito, tra i giuristi e l’opinione pubblica).

Per i nostri fini, la decisione è importante perché mette a nudo aspetti ineludibili della concorrenza tra le specie: l’omicidio è, appunto, l’assassinio di un essere umano, e non di un animale, e, nel caso della decisione citata, viene soltanto “giustificato” (il fatto non costituisce reato) dall’esigenza per l’automobilista di non uccidere un cane che attraversava la corsia (che in ogni caso non sarebbe stato reato). D’altra parte, ed è qui la contraddizione, punire il fatto di provocare (seppure in maniera non intenzionale) la morte di un animale (in questo caso un cane, sicuramente colpevole di avere attraversato la strada in violazione delle regole stabilite dagli umani) sarebbe rilevante ‘solo’ in quanto assassinio di un essere senziente, il che aprirebbe la strada a ben più pericolose condotte anti-animaliste, come quelle che, in altri ordinamenti, legittimano la strage di animali da macello sulla base dell’attenuazione preventiva del dolore ad essi inferto con la morte a fini industriali (ma è solo un esempio).

Una conferma viene da una quasi coeva sentenza del 2011 della Cassazione penale (III sezione, n. 29543) che punisce una condotta omissiva di mancato soccorso a un gatto domestico investito e sbalzato in una proprietà privata (alla quale, appunto, il proprietario vietava l’accesso a due intenzionati soccorritori dell’animale), ma ‘solo’ nell’ottica dei “Delitti contro il sentimento per gli animali” introdotti con leggi del 2004 e del 2010, e non, ad esempio, come condotta violenta *in sé* (anche tramite omissione o mancato soccorso) da parte di esseri umani. Anche in questo caso, ed è questo l’aspetto interessante di un dibattito che *deve* aprirsi al più presto, vi sarebbe tuttavia una contraddizione: e cioè che la *pietà per gli animali* (di cui ricordiamo i pionieristici approcci dei filosofi antifascisti Martinetti e Goretti sopra citati) può essere anch’essa tanto come sentimento tipico della specie umana (un approccio che, mezzo secolo più tardi e oltreoceano, sarà ripreso autonomamente da filosofi come Cora Diamond sulla linea di un perfezionismo morale che veniva da Emerson attraverso Stanley Cavell), quanto come posizione politica-ecologica di solidarietà tra le specie del Pianeta. In quest’ultimo caso si aprirebbe un dibattito ancora inedito (al di là delle posizioni massimaliste e di puro principio, o “ecologiste ingenua”, come venivano definite in alcune riviste di settore tra cui *Gaia Scientia* o in alcune riviste giuridiche straniere, brasiliane e statunitensi soprattutto, con riferimento alla critica socialista contro il “riduzionismo biologico”). Nel primo caso, invece, il perfezionismo sarebbe una sorta di antropocentrismo

---

progressista (con il problema di chiarire e stabilire se la piet  verso gli animali sia da parte umana un imperativo morale, un'opzione politica, o una condizione derivante dalla comprensione della propria funzione ecologica, inclusa una comprensione di tipo pragmatista o utilitarista, con tutte le ambiguit  e ambivalenze che ne derivano, analizzate al meglio da Martha C. Nussbaum sopra citata).

<sup>50</sup> Ovviamente ci riferiamo alle intuizioni straordinarie e feconde di Walter Benjamin e in particolare al suo *Per la critica della violenza*, che citiamo nell'edizione originale BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt a/M: Suhrkamp (2016); si veda ancora DERRIDA, Jacques. *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorit *. Paris: Galilée (1994, 2005); nonch  naturalmente AGAMBEN, Giorgio. *Stato d'eccezione*. Homo sacer II, 1. Torino: Boringhieri (2003). Le critiche, anche feroci e non sempre mirate, di Derrida contro Agamben, sembrano un po' eludere uno dei nodi fondamentali del discorso benjaminiano, quello della violenza come "natura", e tanto Derrida quanto Agamben non analizzano, in effetti, questa problematica identificazione ma si concentrano soprattutto su cosa sia "vita" e "natura".

Non   un caso, tuttavia, se Derrida abbina la "bestia" e il "sovrano" nella dialettica del potere, risolta "naturalmente" a favore di quest'ultimo (ma in maniera, ne siamo convinti, del tutto provvisoria e contingente).