

Vale la pena ricordare che, secondo il Talmud, Dumà (da una radice che indica il silenzio) è il nome dell'angelo della morte al quale sono affidate le anime dei defunti (Shab. 152)

Da una tradizione si rileva che la preghiera dev'essere accompagnata dalla meditazione silenziosa.

Si afferma a questo proposito che, nel passato, «i pii, prima di recitare la preghiera, si raccoglievano in silenzio per un'ora. Un'altra ora restavano in silenzio dopo la preghiera» (M. Berahoth V, 1 e relativo commento talmudico).

In tempi recenti, soprattutto dopo la Shoà si è riproposto il tema del silenzio di Dio, problema in realtà già affrontato nel passato da varie angolazioni.

In realtà tutti gli stermini perpetrati dall'uomo hanno suscitato penosi interrogativi e atteggiamenti di ribellione nei credenti e nei non credenti.

In una composizione poetica medioevale, dopo gli eccidi di ebrei avvenuti a Blois e a Worms, l'autore protesta e grida verso il cielo: nel passato per un sacrificio umano non avvenuto (quello di Isacco) c'è stato uno scompiglio nei cieli.

Ora, di fronte ai reali eccidi che avvengono sotto i Tuoi occhi, Tu, o Signore, taci?

La Shoà, è stato osservato, è avvenuta all'insegna del silenzio. Il silenzio dei martiri e quello degli aguzzini. Il silenzio di chi non aveva capito o aveva cercato rifugio nella incredulità, nella prudenza, nella perplessità o nella indifferenza; il silenzio di chi doveva parlare, protestare, urlare e non l'ha fatto in violazione dei dettami del Levitico (5,1). E, infine, il silenzio di Dio con le angosciose problematiche che ne conseguono, anche se, questo fatto non ha cambiato le proporzioni tra chi aveva fede e chi non l'aveva.

E' noto che nella tradizione ebraica c'è molta esitazione, molta cautela nel parlare di Dio, anche solo a scriverne il Nome o a pronunciarlo.

Anche il grande filosofo e giurista Moisè Maimonide (1135-1204) nelle sua opera «La guida dei perplessi» afferma che solo con la contemplazione ci si può avvicinare a Dio.

Qualsiasi attributo che si possa riferire a Dio, è inadeguato. Bisogna pertanto «contemplare le Sue opere in silenzio».

Sono le stesse parole usate molti secoli prima, dall'autore dei Salmi «Lehà Dumìà Tehillà», «Per Te il silenzio è lode» (65, 2).

# Dall' «animale» filosofico agli animali accanto a noi

AGNESE PIGNATARO

L'astrazione filosofica, trascurando la varietà delle diverse specie animali e tacendo la multiformità degli individui che le compongono, ha ipostatizzato l'«animale» e gli ha attribuito un'essenziale estraneità, a noi e alla nostra vita razionale, fondata anche sul loro «silenzio». La voce dell'«animale», dice il filosofo, è informe e vuota di senso, mera caricatura sonora della nostra Parola e del Logos che essa racchiude: l'«animale» è muto, nelle sue grida e nei suoi richiami nulla può essere decifrato.

«Se pure i merli, i corvi, i pappagalli e simili, riescono a modulare la voce in modo variato, tuttavia non possono mai in alcun modo pronunciare una parola articolata», scrive lo stoico Crisippo nella *Fisica*<sup>1</sup>, ed aggiunge che le loro voci sono «insignificanti e deformate, ed imitano la forma del discorso non come si farebbe coi vocaboli, ma per una specie di cantilena.»

Cartesio, nel *Discorso sul metodo*, costruisce la sua teoria degli animali-macchina su due basi fondamentali. La prima è l'assenza di un linguaggio, il che:

[...] prova non solo che le bestie hanno meno di ragione degli uomini, ma che non ne hanno affatto: poiché tutti vediamo che ne basta ben poca per parlare.[...] né si deve credere, come alcuni antichi, che le bestie parlino tra di loro, ma noi non intendiamo il loro linguaggio: poiché, se fosse vero, dal momento che hanno parecchi organi corrispondenti ai nostri, potrebbero farsi intendere da noi ugualmente bene come dai loro simili.<sup>2</sup>

Voci discordi si levano fin dall'antichità per assegnare senso ai comportamenti degli animali e di conseguenza alle loro esistenze.

Come quella di Lucrezio, che nel *De rerum natura* descrive accuratamente la gamma comportamentale di animali di varie specie, tra cui il cane, attribuendovi significati precisi:

Quando la collera fa ringhiare sordamente i cani molossi e, sollevando le grandi e molli guance, ne mette a nudo i duri denti, i suoni di cui ci minaccia la rabbia che ne aggrota il muso, sono del tutto diversi dai latrati sonori che poi riempiono lo spazio. Quando con lingua carezzante cominciano a leccare i cuccioli, o li stuzzicano a zampate o

minacciando di mordere e, trattenendo le zanne, fingono delicatamente di volerli divorare, i guaiti che mescolano alle carezze non assomigliano alle grida che lanciano lasciati soli a guardia della casa, o ai lamenti che fanno sentire, con la groppa basse e nascondendosi ai colpi.<sup>3</sup>

O quella di Montaigne, che nell'*Apologia di Raymond Sebond* disinnesci il tema tipicamente umanistico della celebrazione dell'eccellenza della ragione umana e della sua infinita potenza, descrivendo appunto l'incapacità umana di comprendere o addirittura percepire, la parola degli animali:

[...] come può egli [l'uomo] conoscere, con la forza della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Da quale confronto fra essi e noi deduce quella bestialità che attribuisce loro?

Quando mi trastullo con la mia gatta, chi sa se essa non faccia di me il proprio pasatempo più di quanto io non faccia con lei? [...] Quel difetto che impedisce la comunicazione fra gli animali e noi, perché non è tanto nostro quanto loro?<sup>4</sup>

Sono oggi gli etologi ad aver raccolto l'eredità di naturalisti, filosofi e poeti del passato e a raccontarci, attraverso osservazioni condotte sul campo, in che modo comunicano tra loro gli animali non umani. Lungo tutto il Novecento e soprattutto a partire dagli anni Sessanta, numerosi sono stati poi i tentativi di stabilire una comunicazione interspecifica, insegnando un linguaggio verbale umano ad animali, soprattutto a primati: la posta in gioco era non solo la verifica delle capacità cognitive delle altre specie animali, ma soprattutto la comprensione della natura stessa del linguaggio e del suo rapporto con il pensiero<sup>5</sup>. Ma l'interpretazione e la valutazione di osservazioni, esperienze e conoscenze sulla comunicazione degli animali tra loro e con noi resta controversa: salvo qualche eccezione, i filosofi sono ancora refrattari all'idea che il silenzio dell'animale possa celare un «Io», una coscienza di sé e degli altri, una memoria, un'anticipazione del futuro, una volontà.

Se la questione si riducesse ad una squisita controversia filosofica, sarebbe di poco peso per la vita quotidiana: chi intrattiene rapporti non strumentali con gli animali sa infatti decifrare i loro comportamenti con sicurezza e non dubita della loro capacità di sentire e capire ciò che avviene intorno a loro. Ma confinare gli animali nel silenzio ha un effetto politico preciso. La società moderna si vuole fondata sull'idea di un contratto sociale tra individui razionali, capaci (e liberi) di accordarsi: da tale contratto gli animali risultano esclusi perché ritenuti irrazionali, quindi incapaci di esprimere consenso.

Ad esempio, nel *Leviatano*, Thomas Hobbes sostiene che «è impossibile fare un patto con gli animali, perché non intendono il nostro linguaggio e quindi non possono intendere o accettare una traslazione di diritto [...] e, senza mutua accettazione, non si può concludere un patto»<sup>6</sup>.

Per cui, gli animali non umani che vivono nella comunità umana, ne condividono gli spazi (le case, le vie delle città...) e giocano di fatto ruoli importanti nel tessuto sociale, vengono esclusi dalla nostra collettività sulla base della loro inca-



pacità di comunicare in modo umano. Ancora più ambiguo è lo status degli animali utilizzati come risorse, la cui vita si riduce al lavoro che imponiamo loro, quello di ingrassare, costretti in spazi sempre più esigui e malsani. Lontani dalla nostra vista da vivi, divengono presenti solo da morti, sulle nostre tavole, sotto forma di corpi da mangiare. Il silenzio che attribuiamo loro diviene il nostro alibi, pretesto per privarli di interiorità e pretendere che essi acconsentano a subire la sorte che abbiamo deciso per loro.

Eppure la regolazione dei rapporti attraverso il consenso non è priva di equivocità neanche per gli umani. Lo si percepisce apertamente nella sfera della ricerca biomedica su esseri umani, i cui codici normativi sono progressivamente passati dal proibire rigorosamente

la sperimentazione su soggetti «non consenzienti»<sup>7</sup> a prevedere – raccomandando cautela – l'utilizzo di soggetti incapaci di esprimere consenso o che potrebbero esprimerlo sotto condizionamento (per esempio, in prigionia)<sup>8</sup>: il che mostra da un lato un'accresciuta consapevolezza della problematicità della nozione di consenso, ma dall'altra il tentativo di darne un'interpretazione più duttile allo scopo di non frenare pratiche potenzialmente lesive degli interessi della persona.

Se si ammette che la retorica del «consenso» presenta delle ambiguità anche nei rapporti infra-umani, una ri-enunciazione dei termini della convivenza sociale appare necessaria e l'ipotesi che tale ri-enunciazione possa includere anche gli animali non umani non può essere scartata.

Una proposta in questa direzione arriva da Rousseau, che nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* considera fondamento del legame sociale non una negoziazione razionale, come volevano i giusnaturalisti, ma un principio di pietà, innato in tutti gli esseri sensibili e precedente la riflessione:

[...] meditando sulle prime e più semplici operazioni dell'anima umana, io credo di poter scorgere due principi anteriori alla ragione, dei quali, uno ci rende profondamente interessati al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi, e l'altro ci ispira un'istintiva ripugnanza a veder morire o soffrire ogni essere sensibile, e soprattutto i nostri simili. [...] fin quando non opporrà resistenza all'impulso interiore della pietà, [l'uomo] non farà mai del male ad un altro uomo e neppure ad altri esseri sensibili<sup>9</sup>.

Il che non si limita ad evocare una semplice integrazione del diritto che «tenga conto» del carattere senziente dei non umani, ma apre la via a una reinterpretazione delle basi stesse della società attraverso la focalizzazione del sentimento della *pietà*: un sentimento scolpito nel cuore dell'animale umano, generatore delle virtù sociali e dunque unica vera garanzia di una vita comune sana e pacifica. Di questo sentimento, afferma Rousseau seguendo Montaigne e precedendo Darwin, partecipa in una certa misura anche l'animale non umano: esso si presenta quindi come sentimento *reciproco*.

Cosicché, una valorizzazione della compassione piuttosto che della contrattazione razionale come fondamento del rapporto tra individui sociali, smentirebbe l'estraneità a cui gli animali non umani sono condannati dalle filosofie razioncentriche e riempirebbe di senso il loro silenzio: non spezzandolo con parole umane, ma plasmandolo attraverso la partecipazione alla loro sofferenza. Infatti, ci dice ancora Rousseau, «la compassione sarà tanto più profonda quanto più intimamente l'animale che osserva si identificherà con l'animale che soffre»<sup>10</sup>: inizio di un processo di riconoscimento del e nel non umano che culmini nell'accoglienza degli altri animali in una rinnovata collettività di uguali, quella degli esseri sensibili.

#### Note

1 [B.f.] 734 (in *Stoici antichi*, a cura di R. Radice, Milano 2002, pp. 695-696).

2 R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 57 (trad. it. di Armando Carlini, Laterza, Bari 1974, pp. 118-119). La seconda è l'incapacità di risolvere problemi di ogni tipo, ma di avere un'abilità limitata a situazioni particolari.

3 Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, V, vv. 1063-1072 (trad. it. di Olimpio Cescatti, Milano 1975, p. 399).

4 Michel de Montaigne, *Essais*, livre II, ch. 12 «Apologie de Raymond Sebond» (trad. it. di Fausta Garavini, Milano 1996 [1966], pp. 584-585).



5 Per uno sguardo d'insieme sulla cognizione animale, v. ad es. Colin Allen, Mark Bekoff, *Il pensiero animale*, McGraw-Hill, Milano 1998; Donald Griffin, *Menti animali*, Torino 1999; Felice Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali*, Carocci, Roma 1998.

6 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Part I, ch. 14 (trad. it. di Tito Magri, Roma, 1995 [1976], p. 82).

7 *Codice di Norimberga* (1948), art. 1: «Il consenso volontario del soggetto umano è assolutamente essenziale. Ciò significa che la persona coinvolta deve

avere la capacità legale di dare il consenso; deve essere nella posizione di poter esercitare una libera scelta, senza l'intervento di alcun elemento di coercizione, impostura, inganno, falsità, o altre forme ulteriori di costrizione o coercizione; e deve avere conoscenza e comprensione sufficienti degli elementi della situazione in questione, in modo da permettergli di prendere una decisione consapevole e illuminata» (traduzione mia).  
8 *Dichiarazione di Helsinki*, revisione corrente (2004), sezione A, art. 8 : «Un'attenzione speciale va data a coloro che

non possono dare o rifiutare il consenso per se stessi, coloro che possono essere esposti a dare il consenso in condizione di prigionia, coloro che non trarranno personalmente beneficio dalla ricerca e coloro per i quali la ricerca è associata alla cura» (traduzione mia).

9 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Prefazione (trad. it. di Valentino Gerratana, Roma 1983 [1968], p. 91).

10 Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, Prima parte (trad. it. p. 123).