

## di Primavera Fisogni

### Premessa

Attribuire agli animali la condizione di esseri "animati", ovvero dotati di un principio unificante delle attività organiche, conduce al riconoscimento dello status di individui per il fatto di 1) essere individuati in un corpo e 2) sentirsi uno con il proprio corpo. Questo significa che all'animale si deve assegnare un certo grado di identità personale, almeno limitatamente alla consapevolezza della propria condizione corporea. Assumere l'anima sensitiva come principio della vita animale, porta non di meno ad interrogarsi sulla psicologia delle bestie. Ma, come intendo mostrare in questo articolo, né il medico e pensatore arabo al-Rāzi (X sec), né Tommaso d'Aquino (XIII sec) – nel negare qualsivoglia capacità intellettuale agli animali – assumono in pieno le conseguenze a cui conduce il riconoscimento della potenza estimativa a questo ordine di viventi, in virtù dell'unità dinamica con il corpo. Solo alla luce della fenomenologia classica e contemporanea (E. Husserl; E. Stein; E. Conrad Martius), gli argomenti dei due studiosi medioevali aprono una strada nuova nell'indagine sulla psicologia animale. Riconoscere agli esseri animati un'anima sensitiva – questo intendo argomentare nel mio studio – configura una prospettiva assiologica. In quanto esperienza del positivo della vita, il sentire inclina a ciò che è bene per la specie. L'istinto viene perciò riposizionato, nell'interiorità animale, come esito dell'intenzione animale alla realtà, proponendosi non come una sorta di naturale meccanicismo vivente per specie non umane, bensì come espressione di un ordine della prassi che inclina il comportamento, suggestivamente prossima a quello che l'intenzione (G.E.M. Anscombe, 1956) è per le persone. Tale complessità ontologica suggerisce un argomento teorico dalle vaste implicazioni morali e cognitive, a sostegno del dibattito contro la crudeltà nei confronti delle bestie.

### 1. L'anima sensitiva come principio identitario

Ogni discorso sull'anima richiede anzitutto di precisare cosa intendiamo quando evochiamo questo termine, così ricco di implicazioni filosofiche e teologiche. Il riferimento è qui a un principio animatore che dà vita e mantiene nell'esistenza una serie di esseri: i viventi. Per esperienza, sappiamo che esistono enti dotati di questa caratteristica, per i quali vale la distinzione tra "appartenenti al mondo vegetale" e "animali": per ciascuno di essi vi è un momento in cui l'ente viene al mondo, un periodo più o meno lungo in cui si sviluppa, cresce, dà vita a simili e muore. L'anima costituisce, sul piano strettamente fenomenologico, il presupposto dell'essere dei viventi. Possiamo indicare un principio in grado di svolgere la medesima attività, che non sia l'anima?

La teoria cosiddetta dell'animalismo, attraverso un approccio biologico alla condizione dei viventi (E. Olson, P. van Inwagen)<sup>[1]</sup> configura nella vita stessa il fattore che garantisce la durata delle funzioni degli organismi per un dato periodo. Ma davvero può essere l'esistenza medesima a fondare se stessa? La critica più ovvia, e insieme più radicale, consiste nel fatto che non possiamo assegnare all'energia vitale, se non a costo di contraddizione, una dimensione trascendente le singole parti organiche, per poi vederla consumare e finire

esattamente come le parti. La vita, in altri termini, non può essere intesa come principio sovra-organico e insieme organico. In senso più tecnico, questa obiezione rientra nella critica sulla durata<sup>[2]</sup>: la vita ha un inizio e una fine, quindi non può essere il fondamento durevole di qualche essere, perché il suo svolgersi conosce un termine. Il ragionamento conduce a postulare un principio capace di mantenere in attività un ente, senza ridursi né alla dimensione organica, né alla vita stessa. Poiché l'essere vivente è un insieme armonico, fatto di reazioni biochimiche, elettriche, metaboliche e funzioni correlate, dobbiamo ammettere che l'animazione entri nel merito di questa complessa organizzazione, non però nei termini di sola energia.

La difficoltà di questa posizione presenta gli stessi limiti dell'animalismo, in quanto principio trascendente e immanente allo stesso tempo, insieme sovra organico e organico.

Se mettiamo tra parentesi queste ipotesi, limitandoci all'osservazione del fenomeno "esseri animati", notiamo un fattore che interseca le tre condizioni vitali. 1) L'anima è implicata a doppio filo e in modo inestricabile alla corporeità, per una ragione di convenienza, come sosteneva Tommaso d'Aquino.<sup>[3]</sup> 2) L'animazione delle piante non è sovrapponibile a quella di un cane o degli insetti, e 3) questi enti non sono vivi allo stesso modo in cui lo siamo noi umani.

Qual è il fattore macroscopico che differenzia i vari gradi dei viventi? Nel caso delle piante, la vita scorre senza che l'albero o il fiore si renda conto di essere quell'albero o quel fiore. L'anima vegetativa non configura alcuna individualità che non sia quella della specie. Nel caso degli animali e degli uomini il principio animatore è sensitivo, perché fa sentire l'esperienza di vivere come un tutt'uno con il proprio corpo. Laddove si sviluppa la capacità riflessiva, dove l'individuo guarda a se stesso anche al di là della propria consistenza organica, soffermandosi su di sé e sugli altri enti, l'anima ha compiuto un passo ulteriore: l'essere umano, il solo che abbia questa capacità, esprime Sé al di là del carattere della specie. Un gatto, un cane, un cavallo, un insetto, restano invece confinati al grado sensitivo dell'animazione.

Per procedere nel ragionamento, consideriamo in termini riassuntivi due evidenze fenomenologiche: esiste un principio che dà la vita e tiene in vita una serie di enti; esso non si può ridurre alla risultante delle parti, né a un fattore energetico esclusivamente biochimico, se non a condizione di assumerne anche le contraddizioni. Alla luce di ciò, possiamo ammettere, con la fenomenologa A.T. Tymieniecka che la vita è «auto-individualizzazione nell'esistenza».<sup>[4]</sup> Prendiamo inoltre atto di un reperto fenomenologico, originariamente offerente: l'animazione implica la corporeità, per trascenderla. A questo punto, interrogiamoci sulle ricadute di tale intuizione tra gli animali non-umani.

## 1. Un grado minimo di esperienza personale

Per quanto l'animale non sia persona, non avendo coscienza dei suoi atti, né capacità di prendere posizione critica sul mondo, né la possibilità di articolare un linguaggio verbale, per certi versi – come si è visto nel precedente paragrafo – detiene un grado minimo di questo dominio di sé. Almeno per quanto riguarda il fatto di avere un corpo e di abitarlo, un cane, un gatto, un elefante possono dirsi "in qualche misura" esseri personali. Le piante, invece, pur essendo animate da un flusso vitale che le fa crescere e riprodursi, non possiedono questa prerogativa e, nella loro vita organica, risultano incapaci di arrivare, naturalmente, a farne una sintesi. Ciò evidenzia, sul piano dell'osservazione fenomenologica, che l'anima vegetativa e quella animale

presentano uno scarto radicale in rapporto all'essere-con-il proprio corpo. Avvertire l'intero di anima e corpo, di principio vitale plasmante in direzione del proprio sviluppo, appartiene anche agli animali: con acutezza fenomenologica la filosofa Edith Stein, non poté affatto prescindere nel ragionare attorno all'anima personale, nel suo *Potenza e atto*. Riprendendo gli studi dell'amica, scienziata e filosofa ella stessa, Hedwige Conrad-Martius, scriveva:

«Se l'essere dotato di anima è conscio di se stesso e quindi "ha" esso stesso e "si possiede" come nessuna cosa morta e nessuna pianta può avere se stessa, quest'essere, allora, è l'intero di anima e corpo di cui è conscio e l'esser-conscio è, a questo livello *sentire*».[5]

Nel commentare i passaggi della Conrad-Martius, la Stein procede a identificare, *via negationis*, in che cosa consista il sentire, da non confondere con il comprendere («non è un essere-conscio-di-se-stesso intellettuale»), né con l'autocoscienza («l'animale non sa che esiste e che ha un corpo ed un'anima»), né tanto meno con la facoltà critica («non sa come siano costituiti il suo corpo e la sua anima e cosa succeda in e su di essi»)[6]. Il sentire - conclude Stein - «è un possesso "di sé", in cui il "Sé (maiuscolo, da intendersi come principio di coscienza, nda) rimane fissato in se stesso». Viene quindi citata la Conrad-Martius, la quale sostiene che:

«l'essenza del corpo proprio o della corporeità è che qui il Sé appare fissato dentro la pienezza della sua seità».[7]

Questa constatazione porta Conrad-Martius a rilevare che il sentire animale «è dominato e posseduto dall'ego» al punto che «il corpo e il sentire stanno nello stesso indissolubile nesso essenziale come lo spirito e il comprendere».[8] Le intuizioni fenomenologiche sul sentire sono importanti perché portano la riflessione su un piano che non è quello primario della sensazione, ma nemmeno a quello più elevato, sul piano cognitivo, della percezione. Il sentire rinvia alla costituzione della dimensione personale dell'essere vivente. Qui ci interessa rimarcare che l'animale *sente* almeno due situazioni originarie:

1) l'essere in un corpo

2) e l'essere esposto all'urto, al contatto, a un insieme di esperienze di interazione con l'alterità, rispetto alle quali prende posizione. Se riflettiamo, ciò significa che possiamo parlare propriamente di intenzionalità, anche a proposito dell'animale, riferendoci all'interazione - per qualche verso consapevole - con la complessità degli enti. Si capisce, a questo punto, anche perché questa considerazione valga in modo differente per gli animali: più il grado di complessità organica è elevato, più il sentire assesta all'essere animato non personale un *red alert* sulla propria ipseità, nel senso di esposizione al rischio di venire limitato nelle possibilità di vivere la propria esistenza.

Risiede qui quell'attitudine, speciale, che notiamo - ad esempio - negli animali domestici, di esprimere una rosa di comportamenti quando *sentono* la presenza del padrone di casa o delle persone con le quali c'è uno scambio affettivo. Solo ammettendo la consapevolezza minima del sé - nel caso dell'animale posta in relazione

alla coscienza di essere in un corpo e in un mondo – si può in qualche modo parlare di relazione tra l'animale e l'uomo, mentre non si può dire tra una persona e un albero di mele. Posso certamente abbracciare quella pianta, sentirmi rigenerata e purificata, ma non posso in alcun modo verificare che la pianta 1) provi qualcosa e 2) posto che riesca a notare una variazione organica, non posso dire che sia perché ha colto il mio stato emozionale.

Riconoscere all'animale un grado zero di vita personale, anche solo riferibile all'esperienza corporea[9], significa affinare l'idea di individualità animale. Teorie come quella di Peter Singer[10] – animali che esistono o non esistono come individui – presentano un grado di soggettività -- che rende piuttosto precaria la distinzione (come faccio a dire che un cane è individuo, mentre una gallina non lo è?). È certamente vero, come nota Roger Scruton[11], discutendo il teorico della liberazione animale, che l'elefante Jumbo non può essere sostituito da Dumbo, se per noi la storia di Jumbo si rapporta a una rete di esperienze e di significati squisitamente soggettivi. Ma anche questa obiezione, in fondo, assume il punto di vista di Singer, cioè discrimina l'individualità animale sulla base della mia personale visione, non di un presupposto comune, di tipo universale. Tuttavia si può essere d'accordo con Scruton quando connette il discorso dell'individualità animale, ammettendo che si sta «sulla soglia del dialogo morale» e precisamente

«Alla base delle nostre convinzioni sull'individualità, c'è l'idea che almeno alcuni animali abbiano una loro vita di un certo valore e che perderla sia una calamità».[12]

Qual è il problema? Più o meno sta in questi termini: se si riconosce a un animale lo status di individuo, allora gli si dovrà attribuire un certo grado di unicità. Il passaggio da ente individuale a soggetto è certamente possibile laddove l'individuo avverte in modo esplicito di essere quell'individuo che è, attraverso quelle due operazioni minime che si rilevano presenti anche nell'animale: sentirsi con il proprio corpo e avvertire la presenza di alterità, ostacoli che si frappongono o termini a cui rapportarsi, anche con una modalità non mediata, istintiva. Entrambe sono da riconoscere come tratti della condizione animale, sebbene in gradi più o meno complessi. Un cane o un gatto sono propriamente soggetti anche in una prospettiva hegeliana, dal momento – come nota Luca Illetterati (2015) – che «l'organismo animale non è semplicemente l'essere mancante, quanto piuttosto la capacità di vivere e sentire il proprio stato di indigenza»[13]. In virtù di questo sentire la bestia avverte, non meno di ogni altro soggetto umano, quel desiderio di finito sempre sospeso alla trascendenza:

«un tendere, cioè, sempre e incessantemente oltre se stesso, in direzione non tanto di un'infinità nella quale la mancanza è tolta o annullata, quanto piuttosto di un'infinità nella quale il finito si riconosce per ciò che esso è».[14]

Il razionalista può obiettare che la nozione di soggetto si applica soltanto a chi può dire Io. Nel caso dell'animale abbiamo, al massimo, una risposta all'ambiente: il cane abbaia, marca il territorio con la propria urina. Ma il nostro Fufi, quando lo chiamiamo, riconosce quel nome come assegnato a sé. Soprattutto, Fufi è

Fufi, cioè ha un nome proprio e ne è in qualche modo consapevole, come il gatto filosofo di T. S. Eliot impegnato a meditare sul proprio sé.

*When you notice a cat in profound meditation,/ The reason, I tell you, is always the same:/ His mind is engaged in a rapt contemplation/ Of the thought, of the thought, of the thought of his name:/ His ineffable effable/ Effanineffable/ Deep and inscrutable singular Name.*[\[15\]](#)

### III. Tra intelletto e istinto. La potenza estimativa dell'anima

L'essere nel mondo con il proprio corpo - guadagno dell'anima sensitiva - espone a uno scambio continuo di informazioni: la realtà entra nell'esperienza percettiva e cognitiva degli esseri animati, a secondo del grado di perfezione individuale. Nel caso degli animali, questo straordinario patrimonio di input, consente - ad esempio - di riconoscere i pericoli, di sviluppare specifici comportamenti per l'accoppiamento, di apprendere come procacciarsi il cibo. Tommaso d'Aquino chiamava potenza estimativa (*virtus aestimativa*) dell'anima la capacità di adattarsi all'ambiente, apprendendo cos'è nocivo o utile. Come il carattere gustativo, quello *estimativo* appartiene di diritto - per il filosofo - alle forme di conoscenza più direttamente implicate con il piano della sensibilità: da quella cogitativa[\[16\]](#) a quella sperimentale o per connaturalità[\[17\]](#).

Già Avicenna, il pensatore arabo del X secolo che rientra tra le fonti della formazione degli intellettuali del Duecento come Tommaso[\[18\]](#), riconosceva una facoltà estimativa - o *fiṭrat al-wham* - propria sia degli uomini, sia degli animali.

La memoria ne è fulcro: la lepre apprende quali sono i predatori da cui guardarsi, trasmette questo sapere ai suoi piccoli; il patrimonio cognitivo incamerato nel corso della storia evolutiva della specie si forgia e si aggiorna in continuazione. Allo stesso modo per l'uomo, in ragione dell'anima anche sensitiva, vale la potenza estimativa, ma con la radicale differenza che l'individuo umano può elaborare narrazioni, sviluppare con la fantasia percorsi indipendenti dalla risposta alle condizioni ambientali. Sul piano strettamente antropologico, questa facoltà si correla alla corporeità: non è sovrapponibile a quella capacità innata (*ghariza*) o talento, noto come *fiṭra* (dal verbo *faṭara*, creare), che consente agli esseri personali di aver un'intuizione di Dio, come ha ipotizzato un altro celebre pensatore arabo, al-Ghāzālī[\[19\]](#). In quest'ultimo caso è l'anima spirituale a fornire conoscenza. Nella capacità estimativa, invece, entra in gioco lo scambio costante del vivente uno con la realtà, attraverso il proprio corpo.

All'animale questa abilità serve quel tanto che gli permette di vivere e riprodursi, stare all'erta, entrare in rapporto con l'essere umano quando viene addomesticato. Però, attenzione. Nel momento in cui si assegna questa abilità a un cane o a un cavallo, persino a una farfalla, si aprono le porte della capacità cognitiva, quanto meno si lascia entrare uno spiraglio di possibilità, come ha tematizzato Etienne Gilson[\[20\]](#) a proposito della *virtus aestimativa*. Tommaso d'Aquino è molto netto, al proposito: l'animale non va oltre l'apprensione del nocivo/utile e comunque la memoria animale si differenzia radicalmente da quella delle bestie per il collegamento con la ragione (*De Anima*, Q. 13).

Vista più da vicino, nella prospettiva dell'Aquinate, la facoltà dell'anima sensitiva si articola in varie operazioni (complessivamente cinque), a partire dall'impressione dell'oggetto sul senziente, attraverso le specie sensibili.<sup>[21]</sup> Occorre fare attenzione a questo aspetto della questione, perché porta in primo piano l'origine del conoscere, attraverso una realtà non sensibile, la *species*, pur correlata alla cosa concreta. Dunque, pur collocando su piani cognitivi niente affatto sovrapponibili, le informazioni assunte dal senso attraverso l'estimativa, Tommaso non può non riconoscere alle bestie un modo di apprendere i cui tratti essenziali sono i medesimi della cognizione personale umana. Gilson ha messo molto chiaramente in luce questa dimensione attiva dell'apprensione sensitiva dell'animale:

«Siccome (...) i movimenti e le azioni dell'animale sono determinati dagli oggetti che apprende, esso non si metterebbe mai in movimento per procurarsi ciò di cui ha bisogno se non potesse rappresentarsi questi stessi oggetti in loro assenza. L'anima sensitiva dell'animale deve quindi essere capace *non solo di ricevere le specie sensibili, ma anche di ritenerle in sé e di conservarle*».<sup>[22]</sup>

Sul piano della discussione, l'arabo al-Rāzī, precedente Avicenna, si pone il problema di una certa cognizione negli animali, proprio in virtù del riconoscimento della capacità estimativa. Si chiede, cioè, se si possa attribuire loro una *tasawwr fikri*, cioè una "rappresentazione cognitiva". La risposta a cui perviene è negativa. Non potrebbe fare altrimenti, non soltanto perché l'esperienza porta a non riconoscere capacità critica agli animali, ma perché Dio ha creato l'uomo ed ha trasmesso la verità rivelandola con la parola (nel *Corano*) ad un essere in grado di comprendere il linguaggio verbale. Al-Rāzī giunge comunque ad argomentare il rispetto verso gli animali, anche senza fondarlo sulla qualità della loro condizione di individui: vi porta un argomento di fede, quello della creaturalità, esattamente come fa Tommaso e come, in modo potentemente esistenziale, succederà con Francesco d'Assisi. Ma quello che conta, per la nostra riflessione, è che - nel momento in cui si riconosce agli animali un'anima sensitiva -, non si può prescindere da una riflessione sulla complessità del loro rapporto con il mondo. E, infatti, sulle stesse basi di al-Rāzī e di Tommaso, una studiosa contemporanea di pensiero arabo medioevale come Thérèse-Anne Druart, inferisce la razionalità animale.<sup>[23]</sup> Non di ragione delle bestie si deve parlare, sostengo, ma di inclinazione valoriale, di una certa capacità assiologica dell'animale verso il mondo della vita. Ma per questo, occorre guardare la capacità estimativa attraverso le lenti della fenomenologia, come attitudine a *sentire*.<sup>[24]</sup>

## 1. Sentire umano e animale: l'esperienza del valore

Il sentire, in filosofia, è un tema che conosce, da qualche anno, un rilancio di interesse. Per la fenomenologa Roberta De Monticelli si tratta di «un genere proprio e ultimo di atti che mi fanno presente qualche aspetto della realtà, in carne e ossa». Pur riferendo il sentimento della realtà/sentire alla dimensione dell'agire, ne ribadisce nondimeno, «il lato essenzialmente recettivo»<sup>[25]</sup>. Se la praticità prevale<sup>[26]</sup> è perché il sentire appartiene, secondo De Monticelli, ai fenomeni dell'affettività, al punto che «una teoria del sentire è dunque in primo luogo una teoria degli affetti»<sup>[27]</sup>.

Nella nozione di *fühlen* i filosofi Max Scheler ed Edith Stein colgono, invece, prima di tutto il riferimento ad un atto di tipo intenzionale verso l'oggetto a cui una tale tensione si proietta.[28] Il sentire, che è sentimento in atto, per Scheler non può essere «una morta condizione»[29], bensì «un moto determinato nel fine»; per la Stein «in ogni sentire sono rivolto verso un oggetto»[30], vivo un «atto offerente» (*Gebend*)[31]. Per quanto tale atto attentivo o «disposizione» dell'Io[32] non sia prettamente teoretico, il sentire non si può considerare un «affetto», se non *sui generis*, bensì un'azione di impronta intellettuale e riflessiva. Il carattere primariamente passivo del sentire, che per De Monticelli è sentimento della realtà, sembra dunque costituire il punto di partenza di una condizione in cui tutti i sensi sono messi in campo e rinvia, per taluni aspetti, alla teoria degli affezioni di Edmund Husserl[33]. Ma neppure a Scheler, che pur marca con decisione l'attività del *fühlen*, basta l'intuizione dei valori, che lo esplicita con chiarezza[34] quando afferma che «la conoscenza morale intuitiva non è già essa stessa un'etica». Un interessante argomento a favore della capacità assiologica del sentire, capace di illuminare la conoscenza sull'interiorità animale, giunge dalla *Quaestio* 15 della I-II pars della *Summa Theologiae*. Si tratta di uno scritto relativo al consenso, cioè l'atto della volontà in relazione ai mezzi o, come più sottilmente suggerisce il titolo latino, «a tutto ciò che è per il fine» («de consensu: qui est actus voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem»). Il sentire risulta a tal punto implicato al consenso, da spiegare quest'ultimo come «simul sentire».

In questo testo il sentire si offre come una relazione unitiva alle cose, quale esito dello slancio connaturale all'inclinazione (*quaedam inclinatio*)[35] verso il fine[36]. Se l'*inclinatio* si dà a vedere come un duplice movimento - dalle cose all'uomo e dall'essere umano verso il mondo esterno - esito della connaturalità delle creature[37], il successivo momento dell'*applicatio* si presenta, nella *Quaestio* 15, come una prerogativa esclusivamente umana, come un atto specificamente personale, in quanto dipendente dalla volontà[38]. Ne consegue, perciò, l'impossibilità di un consenso dell'animale, il cui moto appetitivo dipende *ex instinctu naturae*. Le considerazioni fatte da Tommaso d'Aquino, pur segnando un netto limite cognitivo, portano alla luce un punto di intersezione tra la persona e l'animale, che ha nel *sentire* un certo modo comune di rapportarsi alla realtà.

Nel sentire, sia l'uomo, sia l'animale esprimono un atto pre-morale, un'originaria tensione verso le cose come positivo (da *positum*), in quanto date. Perché non basta l'esperienza del bene inclinare la condotta, giacché tale contenuto deve essere conosciuto per essere voluto.[39] La lettura fenomenologica di questa affinità dipende dalla coabitazione tra anima e corpo. Lo spiega Stein, esaminando la concezione tomista, «cioè il fatto che la forma vivente, l'«anima della vita» non solo dà la vita, ma proprio con essa, l'essere. L'organismo è ciò che è di volta in volta quale corpo materiale, anche attraverso il fatto che è quest'organismo»[40]. Se mettiamo tra parentesi il discorso teologico, limitandoci all'osservazione, concludiamo che l'animale, in quanto sente la realtà compie un atto intenzionale, entrando in relazione con il mondo della vita, dal quale viene interpellato come essere animato. Se, nella persona, questo slancio porta - secondo Tommaso - al passo successivo dell'*applicatio*, ovvero ad afferrare qualcosa di essenziale dell'alterità, nell'animale è una componente dell'istinto. Ma proprio qui si ottiene un importante guadagno.

## 1. L'istinto e l'intenzione negli animali

Riconoscere che il comportamento animale, in termini anche cognitivi e valoriali, non dà conto soltanto dell'istinto, né rinvia ai caratteri della specie, né alla memoria dell'adattamento naturale nel corso delle

epoche, ma rimanda ad un *sentire* il mondo della vita e all'esperienza del bene come positivo, comporta significative conseguenze nell'indagine sull'interiorità delle bestie. Proprio l'istinto, lungi dall'essere un meccanismo naturale del perfetto ingranaggio organico dell'animale, può fare luce sulle implicazioni morali della condizione delle bestie. In qualche modo, l'istinto sta all'intenzione come l'interiorità animale sta all'interiorità personale.

Chiamiamo intenzione il cuore pulsante di un'azione intenzionale, come è stata chiarita dalla filosofa inglese Elizabeth Anscombe in *Intention* [41], che per prima ha dedicato a questo atto una disamina critica. Lungi dall'essere un mero "fatto mentale", l'intenzione illumina il senso della conoscenza pratica: pur richiamando una predizione, essa non è «un'affermazione che riguarda il futuro», né può essere ricondotta al dominio delle previsioni, né men che meno a quella dei comandi[42]. Nello sforzo chiarificatore iniziale, Anscombe precisa che l'intenzione è qualcosa che si esprime.

«Dobbiamo considerarla qualcosa di interiore, cioè di che cosa sia espressione».[43]

L'azione, sia essa quella consegnata alla dimensione verbale, sia in senso generale l'agire, è per la pensatrice inglese il canale privilegiato di questa manifestazione. E se le «azioni intenzionali sono quelle su cui un certo significato della domanda 'perché' è applicabile»[44]. L'intenzione, infatti, viene anche sperimentata come un tipo di conoscenza che non proviene necessariamente dall'osservazione di ciò che uno fa.

Precisamente, la conoscenza senza osservazione è una "sotto-classe" delle azioni intenzionali[45]. Per fare un esempio: dire «apro la finestra» (A) non è la stessa cosa di dire «mi avvicino a una finestra, giro la maniglia, sposto la finestra verso l'interno» (B), anche se la prima affermazione richiede la seconda per essere attuata. Precisamente, la prima esprime un'intenzione, mentre la seconda enuncia le varie fasi dell'operazione che mi porterà ad aprirla. La conoscenza che ho nel caso (A) avviene senza osservare i vari momenti in cui si sviluppa l'azione. Ma nel formulare l'intenzione, se non vivo fuori dal mondo, so anche cosa devo fare per aprirla[46]. A ben guardare, se questa è l'intenzione, siamo di fronte a una sorta di istinto pragmatico, ad un agire che non soltanto mette insieme, ma lo fa nella corretta sequenza, una serie di operazioni, il cui esito andrà a incidere sulla realtà. Qualcosa può bloccarmi, quando dico o penso "apro la finestra". Però so che una certa sequenza di atti mi consente di farlo, prima o poi. Esiste, dunque, nell'intenzione, una potente carica cognitiva che si innesta sull'agire pratico, cioè sul sapere fare e sul poter fare. Questo doppio binario è, nei fatti, un unico amalgama, che vede coinvolto tutto la persona, in quanto soggetto dei propri atti intenzionali. Molto finemente, i filosofi spagnoli Torralba e Llano hanno spiegato che «la conoscenza che l'agente ha della propria azione consiste nel cogliere questo ordine caratteristico degli elementi di ogni azione intenzionale»[47]. Si tratta di una considerazione che richiama direttamente il pensiero di Tommaso d'Aquino sull'intenzione. Per il doctor Angelicus, infatti, si dice "intenzione" l'atto della volontà che presuppone l'ordine della ragione (*Summa Theologiae*, I-II, 12, 1 a d 3) La persona è propriamente agente in virtù di tale prerogativa: afferra l'ordine della sequenza. Se ora io fermassi uno che mi dice di voler aprire la finestra e gli chiedessi: «Spiegami in che cosa consiste questo atto», superato lo sconcerto di fronte a una richiesta quanto meno inusuale, mi elencherebbe certo i principali passaggi. Se dunque, dell'intenzione possiamo parlare come «di causa formale dell'azione»[48] è perché «l'agente conosce la sua intenzione».

Riprendiamo, ora, la discussione sull'istinto.



Se lo esaminiamo, con un approccio fenomenologico, riducendolo ai suoi tratti essenziali, possiamo concludere che l'istinto consiste in un'ordinata sequenza di operazioni che portano a un risultato. Il leone affamato placa questo suo bisogno alimentare con la caccia, fiutando tracce di possibili prede, appostandosi ad osservarne gli spostamenti, fino al momento dell'attacco.

### 1. L'ordine dell'istinto

L'istinto, pur essendo privo di autoriflessione non manca di sfumature intenzionali, se riconosciamo alla bestia il presupposto di essere uno-con-il-corpo e, pertanto, presenta un'ossatura sovrapponibile, fino a un certo punto, all'intenzione: si tratta di una sequenza di situazioni rispetto alle quali l'animale avverte di essere diretto per espletare le funzioni vitali. Se nell'uomo l'ordine della prassi ha un aspetto finalistico, come di un insieme di passaggi che cooperano per l'obiettivo al quale si consente, nel caso della bestia siamo in presenza di un "essere ordinati a" espletare l'accoppiamento o l'aggressione di una preda per sfamarsi. Pur non configurando un agire indeterminato, ma un essere-agiti, l'istinto rimane permeato dall'inclinazione a realizzare la propria condizione, ciò per cui si è nati (natura). Se la scelta appartiene ad un altro livello cognitivo (che è soltanto della persona razionale), l'istinto porta alla luce, quanto meno, altri due frammenti personali nell'animale non umano:

- la sequenza pratica di un certo agire o comportarsi, nel caso dell'animale
- la tendenza o pulsione alla realizzazione di sé.

L'animale vive il presente, giacché nello svolgersi del comportamento istintuale, ogni fase è esperita come "ora", senza preludere a un possibile "poi". Il leone che attacca la gazzella vive l'attimo, mentre chi apre la finestra già "vede" la finestra aperta (come notava la Anscombe, l'intenzione configura azioni anche senza osservazione). È chiaro che, assegnando all'istinto un certo ordine pragmatico, pur non consapevole se non nei termini di una presenza a se stesso dell'animale-nel-proprio-corpo, si apre un passaggio ulteriore del ragionamento. Possiamo ancora affermare che l'istinto esprime la necessità di natura?

\*\*\*

Fino dalle analisi consegnate da Aristotele al *De Partibus Animalium* [49], non esiste negli animali una decisa separazione, ma piuttosto un'integrazione tra le due categorie del finalismo e della necessità. Precisamente, il principio secondo il quale l'organo dell'animale si adatta alla funzione che gli è propria (694b 13-4 *tà gar òrgana pròs tò èrgon e physis poiei, all'ou to ergon pròs tà òrgana*) si contempera a un adattamento dell'organo alla funzione che è condizionato

«dai dati strutturali della materia vivente che costituisce, nell'ambito dell'*ousia*, il necessario supporto alla funzione stessa» (Vegetti, 1971, pag. 529)

Pur prevalendo nettamente una visione funzionale dell'organismo animale, quindi un certo finalismo della sostanza, l'osservazione empirica portava Aristotele a concludere che è l'*ousia*, nel rispondere alle esigenze di adattamento, a fornire i necessari sostegni alla continuità del vivere. Come notava Mario Vegetti, la biologia di Aristotele «non è dunque finalistica più di quanto non sia meccanicistica». [50] A fronte di questa premessa, si può formulare una domanda: il sentire animale, nei termini complessi guadagnati fino a questo punto nella discussione, come si rapporta alla dinamica di finalità/necessità? Può essere il fattore di integrazione tra le due polarità?

Se accogliamo il principio secondo cui negli animali - quanto meno in quelli più evoluti - esiste la consapevolezza di essere in un corpo e di fronteggiare entità altre da sé, ci poniamo sicuramente al di fuori di entrambe le categorie aristoteliche. Non è più la funzione organica ad assegnare un certo margine incondizionato all'animale, nel rispondere alla tendenza propria della sostanza di cui è costituito. Tale spazio di autonomia rispetto al mondo della vita è dato, all'animale, dalla propria condizione di individuo. Prima ancora della dialettica finalità/necessità, dunque, si pone la condizione esistenziale di un essere che si riconosce come tale, in una misura minima, certo, ma comunque significativa in virtù del sentire se stesso come individuo e soggetto di esperienza

## Conclusioni

Il discorso sull'identità e sull'interiorità personale ci porta a riconoscere, anche nell'animale, una certa auto riflessività: minima, limitata all'esperienza della corporeità, ma pur sempre configurabile come un frammento di consapevolezza dell'essere vivi, di esserlo in un certo modo singolarmente e con altri. Proprio questo grado zero di cognizione individuale è alla base dell'inclinazione dell'animale al positivo dell'essere - ovvero a ciò che pone le condizioni kantianamente trascendentali - del vivere e del dare la vita. L'esperienza del positivo non si può certamente dire pre-morale, negli animali, perché essi non possono sviluppare una condotta, non avendo la ragione, presupposto per 1) la cognizione del bene e 2) l'esercizio delle virtù, attraverso l'agire deliberato nel solco del bene. Tuttavia, è un fatto che l'istinto, nell'ordinare al positivo dell'essere - attraverso modalità anche brutali, come la caccia o l'aggressione in caso di pericolo - partecipa a sedimentare questo slancio vitale. Per altro, l'istinto comprova l'inclinazione originaria al bene per sé e per la specie.

Per quanto possa risultare paradossale, l'istinto - che sembrerebbe esprimere il grado più elevato della meccanicità organica e biochimica - si rivela un potente argomento a favore dell'anima animale come principio attivo, non riconducibile alla corporeità vivente. Come prova il complesso adattamento all'ambiente, lo slancio *ex instinctu naturae* deriva dall'interazione con il mondo della vita e dalla memoria della specie. La capacità

estimativa di Tommaso o al-Rāzī spiega in modo coerente tale apprendimento continuo dove non la conoscenza razionale, ma il "gusto" del positivo della vita alimenta i progressi delle specie.

L'anima animale svela qualcosa di sé, dunque, che va al di là del solo principio unificante dell'organismo e delle funzioni vitali. Una volta accolto, questo presupposto apre spazi di approfondimento sull'interiorità animale di indubbio interesse. Ad esempio, consente di porre la questione della sofferenza degli animali in una prospettiva più complessa di quanto non accada oggi. L'argomento contro la gratuita sofferenza animale - nella vivisezione, ad esempio - non è solo sensazione del dolore che lo pervade, ma risiede nella coscienza del patire, dovuta, anche nella bestia, all'originaria consapevolezza di essere uno con il proprio corpo. L'argomento finora prevalente, quello che la bestia prova dolore e, per questo, non si deve fare oggetto di crudeltà[51], viene integrato da una motivazione morale che solo l'anima sensitiva come presupposto del sentire, può giustificare. Esiste, in altri termini, in virtù del sentire, un grado di animazione che fa sperimentare all'animale - non soltanto ai più evoluti, bensì a tutte le specie - il valore del mondo della vita come qualcosa di dato e, dunque, di positivo. L'inclinazione che ne segue, come fattore intrinseco dell'animazione, fa sì che gli enti sensitivi, che percepiscono di essere con il proprio corpo (animali non umani e uomini), scoprono i mezzi per raggiungere un fine (nel caso delle bestie: ciò che le mantiene in vita). Questo significa che un tale atteggiamento verso il mondo della vita pone le condizioni perché si sviluppi l'intenzione, processo cognitivo ed estimativo nelle persone, e istintuale nell'animale. Lungi dall'essere espressione di necessità, l'istinto si rivela un fattore di integrazione tra la corporeità e l'agire animale. Riportare al centro del confronto della vita animale-non umana (e anche umana, s'intende) l'anima trascendente come principio, come presupposto meno contraddittorio di altri punti di vista (vita in sé, energia, sintesi di fattori organici) consente un approccio ai diritti degli animali-non umani (e anche umani) meno transitoria e soggettiva. Ci sono elementi per ribaltare la posizione di Scruton secondo il quale il progresso nel dibattito recente sulla materia dipende dallo sganciamento dell' «ottica teologica»[52] e, in particolare, dal presupposto creaturale. Alla luce dell'indagine condotta - con il metodo dell'osservazione fenomenologica, riducendo ai tratti essenziali il fenomeno dell' "anima animale" - si è affermata l'intuizione, originariamente offerente, dell'anima sensitiva inclinata alla vita mediante l'esperienza del bene-come-positivo-dell'essere. Da una prospettiva non teologica viene, in tal modo, rilanciata proprio la tesi della creaturalità e il principio di trascendenza, avallato - anche negli animali-non umani - da una certa capacità cognitiva e da un'inattesa inclinazione assiologica, benché di tipo istintuale. Riconoscere all'anima sensitiva l'esperienza di essere-uno-con-il-proprio-corpo conduce ad assegnare una certa dimensione personale anche agli animali-non umani. Su questa base - concludo - si può aprire una fruttuosa riflessione sullo status morale delle bestie.

«Se *tutti* gli animali fossero persone, il problema di come dovremmo trattarli non sussisterebbe: sarebbero membri a pieno titolo della comunità morale con diritti e doveri al pari dei nostri. Tuttavia, il problema sussiste proprio perché ci sono animali che non sono persone».[53]

[1] P. van Inwagen, *Material beings*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1990; E.T. Olson, "An argument for animalism", in *Personal Identity*, ed. By R. Martin and J. Barresi, Oxford, Oxford University Press, 1990.

[2] Questo argomento è stato recentemente argomentato, con esemplare accuratezza, da B.L. Rickabaugh, in "Grounding personal identity. An enduring problem for animalism", draft copy, www.academia.edu

- [3] Tommaso d'Aquino, *De Potentia Dei*, Quaestio IV. Trad. it: *La potenza di Dio*, Firenze, Nardini Editore, 1994. «Di conseguenza essa (l'anima, ndr) deve essere in un corpo e esserne separata va oltre la sua natura: non sarebbe dunque stato conveniente che fosse creata senza un corpo», pag. 107.
- [4] A.-T. Tymieniecka, "The human condition in the unity-of-everything-there-is-alive", in *Persona Humana Imago Dei et Christi in Historia*, Atti del Congresso Internazionale, Roma 6-8 settembre 2000, Roma, Angelicum University Press, 2002, pag. 71.
- [5] E. Stein, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Roma, Città Nuova, 2003, pag. 254.
- [6] Op. cit., pag. 254-255.
- [7] Op. cit. pag. 255. La Stein cita un passaggio tratto da pag. 214 di *Metaphysische Gespräche*, Halle, 1921.
- [8] Ibidem
- [9] Annota la Stein: «L'animale ha un corpo personale, ma non un'anima personale, perché è certo padrone di questo corpo ... ma non è certo padrone di quest'ultima». In *Potenza e atto*, op. cit., pag. 255.
- [10] P. Singer, *Liberazione animale: il libro che ha ispirato il movimento per la liberazione degli animali*, Milano, Mondadori, 1991.
- [11] R. Scruton, *Gli animali hanno diritti?*, Milano, Cortina, 2008, pag. 32.
- [12] Ibidem, pag. 35, come il virgolettato precedente.
- [13] AA VV, a cura di L. Caffo e F. Cimatti, *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*, Milano, Bompiani, 20015.
- [14] Ibidem, pag. 73.
- [15] "The Naming of Cats", in T.S. Eliot, *Old Possum's Book of Classical Cats*, New York, Hartcourt Brace Jovanovich, 1982. Il fare meditative di un gattone domestico ha ispirato anche questo articolo. Lo dedico a Teo, il gatto di Carlotta, Marisa e Andrea Fisogni.
- [16] D. Gonzales, *La cogitativa segun Santo Tomas. Discurso en la solemne apertura del curso academico 1960-1961*, Manila, Pontificia y Real Universidad de Santo Tomas, 1960.
- [17] "Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidam speculativa (...) Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, cum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis: sicut de Hierotheo dicit Dyonisius, II cap. De Div. Nom. (lect. 4), quod didicit divina ex compassionem ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem". In II-II, q. 97, a. 2, ad 2um. Scrive D'Avenia: "conoscenza del *sapore* delle cose". In M. D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, op. cit. pag. 166.
- [18] In particolare, l'Aquinata riprende le grandi linee della capacità estimativa dal Lib. IV *Naturalium* di Avicenna, parte I, cap. 5.

[19] *al-Ghāzalī, al-Munqid min al-dalā / Erreur et délivrance*, Beirut, Commission Libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1969.

[20] E. Gilson, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 2011.

[21] «Omnis forma, in quantum huiusmodi, est principium agendi sibi simile; unde cum color sit quaedam forma, ex se habet quod causet sui similitudinem in medio». *De Anima*, II, lect 14.

[22] E. Gilson, *Il Tomismo*, op. cit., pag... Il corsivo è mio. La potenza atta a conservare le specie sensibili è chiamata "fantasia" o "immaginazione", *De Anima*, III, lect. 5.

[23] T.-A. Druart, "Al-Razi's Conception of the Soul: Psychological Background to his Ethics", in *Medieval Philosophy and Theology* 5, 1996, pag. 255.

[24] Sul sentire come presupposto di conoscenza dell'essere come positivo, rinvio al mio articolo: "L'inaridimento della persona come perdita di inclinazione al bene. Fenomenologia e metafisica tomista a confronto", in *Studii tomiste* 11 (2011), pag. 41-56.

[25] R. De Monticelli, "L'anima e il sentire", in *L'anima. Annuario di filosofia*, Milano, Mondadori, 2004, pag. 288.

[26] R. De Monticelli, *Nulla appare invano*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006, pag. 72-73.

[27] R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Milano, Cortina, 2003, pag. 7.

[28] M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Milano, Cortina, 1999, pag. 145.

[29] M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, Spano, 1996, pag. 264.

[30] E. Stein, *L'empatia*, Milano, Franco Angeli, 1999, pag. 81.

[31] *Ibidem*, pag 178.

[32] R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, pag. 282-283.

[33] I. A. Bianchi, *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, Franco Angeli, 2003. Inoltre: E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano, Guerini e Associati 1993.

[34] M. Scheler, *Il formalismo*, op. cit. pag 68.

[35] T. d'Aquino, *De Virt. in Comm*, q.2, a. 9, in c.

[36] G. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso*, op cit, pag. 66.

[37] M. D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992; I. Biffi, «Il giudizio per quendam connaturalitatem», in *Teologia, storie, contemplazione. La costruzione della teologia*, Milano, Jaca Book, 1990.

[38] «(..) il consenso implica l'applicazione di un moto appetitivo al compimento di un'azione», in I-II, q. 15, a.

2, resp.

[39] Rinvio, per questo aspetto della filosofia morale di Tommaso d'Aquino, al mio articolo *"The origins of the moral sense. The role of caring in the early infancy"*, *Encyclopaideia*, XIX (41), 83-101, 2015.

[40] E. Stein, *Potenza e atto*, op. cit., pag. 282.

[41] Riprendo e sviluppo qui alcune riflessioni presentate al convegno internazionale di Roma su G.E.M. Anscombe, 26-28 febbraio 2008, Pontificia Università della Santa Croce.

[42] G.E.M. Anscombe, *Intention* § 2

[43] *Intention*, § 2. «Intention appears to be something that we can express», pag. 5 (la traduzione, di Cristina Sagliani, è tratta da *Intenzione*, Edusc, Roma, 2004, pag. 41).

[44] *Intention* §6. *Intenzione*, pag. 49.

[45] Op cit, § 8, pag 14. «Now the class of things known without observation is of general interest to our inquiry because the class of intentional actions is a sub-class of it».

[46] Vi è una netta differenza rispetto alle azioni involontarie, come fa notare la filosofa, che proprio a questa sotto-classe di atti fa ricorso per gettare luce sull'agire non volontario.

[47] Dalla bozza della relazione consegnata al convegno sul pensiero della Anscombe tenutosi a Roma dal 26 al 28 marzo 2008.

[48] J.M. Torralba, A. Llano, *"Representación y conocimiento práctico"*, in *Thémata. Revista de Filosofía*, 2010, pag. 43

[49] Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Einaudi, 1971

[50] *Ibidem*, pag. 529.

[51] Oltre al già citato R. Scruton, *Gli animali hanno diritti?* si veda M. Reichlin, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

[52] R. Scruton, op. cit., pag 3.

[53] *Ibidem*, pag. 63.

[wp\_objects\_pdf]