

La vita e i diversi gradi dell'organico. Brevi riflessioni biogiuridiche

Agata C. Amato Mangiameli

Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Abstract: Life and the Different Degrees of the Organic. Brief Biolaw Reflections

Starting from the concept of life (bios/bioi) and Plessner's theories, this contribution offers a reflection on interspecific relationships (implications) and reaffirms our duties towards all living creatures.

Keywords: Life/Lifes, Subject, Object, Rights, Law.

Sommario: 1. *Bios* è vita ed è plurale: *bioi* – 2. Posizionalità distinte: dalla 'aperta' della vita vegetale – 3. Alla posizionalità 'centrata' degli animali – 4. Alla posizionalità 'eccentrica' del Soggetto di diritti e di doveri.

1. *Bios* è vita ed è plurale: *bioi*

Letteralmente *bios* significa vita, essere vivente, che vive, e già nel suo significato originario ancora tanto altro. Con *bios* si intende la vita e allo stesso tempo l'arco, e non si tratta di un mero gioco di parole, piuttosto di un rinvio ad una seria percezione della vita che, come nella metafora dell'arco che si tende, che lancia la freccia, che colpisce il bersaglio, è tensione di fondo, continuo divenire e unità degli opposti. *Bios* è una realtà dinamica, ha un suo inizio e una sua fine, è lo stesso vincolo di senso che lega tra loro vita e morte. E anche se di per sé non è una realtà ultima, bensì penultima, non ha un valore intrinseco, ma estrinseco, è attraverso *bios* quale concretezza fisica (materialità) che si manifestano i viventi e si fanno strada le loro diverse prestazioni. Di qui l'importanza che ha (e che può avere) la minaccia al *bios* nel mondo reale e nel sistema delle relazioni.

Molte le accezioni di cui si è arricchito nel corso del tempo il lemma *bios*, a conferma degli sviluppi che si sono avuti nei più diversi ambiti (in particolare, nelle scienze, nelle discipline sociali, nelle concezioni del mondo) e che lo hanno visto in combinato quale suffisso, ad esempio, della tradizionale biologia, come pure della bioarcheologia, e oggi della bioinformatica e delle biotecnologie. Talvolta questo elemento linguistico sta a indicare semplicemente la presenza di materiale biologico (è il caso delle biobanche, che raccolgono e processano tessuti, sangue,

DNA, cellule, utili per la ricerca e la diagnosi clinica); spesso il suffisso ha (e può avere) un valore aggiunto: è il caso di quei prodotti che rispettano il ciclo vitale e l'ambiente, sono quindi sostenibili come il biocombustibile, la bioedilizia, la bioplastica; talaltra lo stesso elemento linguistico può contraddistinguere fenomeni che usano agenti biologici (virus, batteri, tossine), che sono rivolti contro organismi viventi, che causano per la loro forza (diretta o indiretta) eventi tragici, e che perciò sono sempre da stigmatizzare e condannare (si pensi a interventi, in pace o in guerra, quali il bioattacco, la biopirateria, il bioterrorismo).

La dimensione giuridica regola il *bios* (la vita, l'essere vivente, ciò che è in vita) a modo suo, ovvero secondo i criteri strutturali, le dinamiche e i principi costitutivi del diritto, che è attività coesistenziale autonoma e, pur nell'intreccio continuo, non riducibile ad altre attività (quali l'etica, l'economia, la politica). È il binomio giusto/ingiusto che caratterizza il diritto e che ritrova il suo spazio nella relazionalità di tipo socio-istituzionale, diversamente dall'etica che si rifà al bene/male e che ha il suo spazio nella relazionalità di tipo interpersonale. Più in particolare, la biogiuridica regola e tutela il *bios* in tutte le sue varie forme, individuando gli strumenti normativi per prevenire i possibili rischi per il vivente, a partire proprio dalla contrapposizione giusto/ingiusto e dalla relazionalità socio-istituzionale, che rende diverse tra loro le valutazioni bioetiche e le valutazioni biogiuridiche, così che ad esempio il (tentato) suicidio, pur bioeticamente male, è di complessa previsione giuridica, e d'altra parte, alcune pratiche di rilievo bioetico, come le vaccinazioni, rese obbligatorie e giustificate dall'interesse sociale, non per forza di cose coincidono con il bene personale.

Bios si declina anche al plurale, è *bioi*, per intendere sia i diversi livelli del vitale, sia le differenti maniere di vivere la vita, come pure per ricomprendere l'individualità empirica nei suoi vincoli temporali e spaziali, e per alludere alla condizione umana e al modo in cui noi stessi viviamo (*quam vivimus*). È intuitivo che i *bioi* siano tra loro eterogenei, rinviando a quel che costituisce la vita nella sua singolarità, e proprio questa singolarità richiede che vengano individuati di volta in volta i *bioi* nella loro essenza e nel loro valore. Del resto, non ogni *bios* ha un valore, ed anzi ve ne sono alcuni che vanno eliminati, o quantomeno arginati e confinati, a causa delle loro tragiche conseguenze su altri esseri viventi, come mostrano la più recente pandemia e ogni pandemia che la storia umana ha conosciuto.

Il lemma *bios(-bioi)*, costitutivamente individuale e naturalmente mortale (vita e morte, inizio e fine, lo accompagnano), è profondamente diverso da termini quali *zoé* e *psyché*¹. Con *zoé*, infatti, ci si riferisce alla vita considerata in modo più ampio, è la vita che si immedesima con il ciclo naturale, è per così dire quella vita condivisa tra mondo vegetale, mondo animale, modo umano, quella vita ancora che riguarda tutte le creature del cosmo, tutte le specie, in un'unica e inclusiva dimensione, senza distinzione alcuna e senza gerarchie di valori, tra membri della

¹ Sempre attuali le riflessioni di F. D'Agostino, "Bios/Zoe/Psyche", in Id., *Parole di bioetica*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 27 ss. Per ulteriori considerazioni rinvio al mio "La vita. Valore fondamentale del diritto e della biogiuridica", in *Diritti fondamentali.it*, (2025), n. 2, pp. 142 ss.

stessa specie e tra le specie medesime. Con *psyché*, poi, ci si riferisce all'uomo, e più in particolare all'uomo riconosciuto come una prima persona², un io, condizionato dal potere stesso di *psyché*, che in talune ipotesi potrebbe diventare così smisurato e immenso (si pensi al suicidio) da condurre all'autodistruzione. Perché ciò non accada, bisogna che *psyché* abbia cura di *bios*, dal momento che è sempre e soltanto tramite la realtà fisica – e cioè attraverso il corpo (più o meno fortificato, più o meno rispettato, più o meno sacralizzato) – che l'io si manifesta nel mondo e conquista in esso la sua posizione valoriale. *Bios* e *psyché*: il primo rinvia a ruoli sociali, a dimensioni politiche e a storie comuni, non è mera vita, né mera datità biologica, e in quanto tale esige un primo riconoscimento, ovvero richiede d'essere riconosciuto già in quanto presupposto di ogni assiologia. La seconda, la *psyché*, si riferisce alla vita personale, al soffio vitale del proprio corpo, un soffio che è orientato verso finalità che la ragione sceglie liberamente e che fa dell'esistenza della persona qualcosa di unico e irripetibile. Un soffio vitale, questo, che è in ogni caso a termine, poiché si esaurisce e muore.

È a partire dal complesso codice giusto/ingiusto, di certo non semplificabile come invece vorrebbero alcuni orientamenti³, e dalla sua rilevanza nello spazio socio-istituzionale⁴, che la biogiuridica ha ad oggetto la vita come *bios* (con il suo opposto: la morte) e la vita come *zoé* (con il suo contrario: non-vitale), d'altra parte il nesso indissolubile tra *bios* e *psyché* nell'umano si offre allo sguardo dell'osservatore e richiede che l'attività giuridica lo difenda e lo realizzi.

2. Posizionalità distinte: dalla 'aperta' della vita vegetale

Le dimensioni della biogiuridica concernono quel che è la natura organica, ciò che è la vita, quel che della vita esige senso, e in questo le sue premesse sono tutt'uno con le indagini su quegli stati di cose che costituiscono il fatto vita e con la questione stessa della natura organica, la sua definizione, le sue proprietà, il suo molteplice articolarsi. L'uomo è certo l'essere più sviluppato nella scala degli organismi, è quello che ha raggiunto più tardi la sua forma di vita attuale, se si vuole sta al centro

² V. il mio "Em primeira pessoa! Natalidade e liberdade: Fundamentos do humano e do Biodireito", in C. Brandão, D. Ferreira Lopes, S. Alves (eds.), *In Utroque Jure. Estudos de Direito Canônico e Teoria do Direito em Perspectiva*, Editora D'Plácido, Belo Horizonte, 2024, pp. 65 ss.

³ Ad esempio: in quello liberista, il giusto è letto in vista dell'autonomia e quindi a questa ridotto; nell'orientamento di tipo procedurale, il giusto è innanzitutto insieme di regole formali condivise, è perciò ridotto alla corretta osservanza di protocolli condivisi; nel paradigma garantista, il giusto è tale se ha a cuore i soggetti deboli e i loro diritti, e come è intuitivo può accadere che l'idea di giusto sia subordinata a mere pretese ideologiche.

⁴ Che non si esaurisce, e non potrebbe essere altrimenti, né nella dimensione orizzontale dei rapporti di diritto privato, né nella dimensione verticale dei rapporti di diritto pubblico. Lo spazio socio-istituzionale è molto di più, va oltre ogni potenziale demarcazione, e ciò è tanto più vero per i sistemi giuridici contemporanei, con le loro dimensioni a seconda dei contesti di alta vincolatività (*hard law*) e di alta flessibilità (*soft law*).

di tutto: *l'uomo misura di tutte le cose*⁵, in ogni caso come per tutti i viventi, e cioè per gli esseri *animati* del mondo, anche per l'uomo le proprietà corporee costituiscono l'elemento primo e condizionante, ragion per cui la comprensione dell'umano passa attraverso la biologia e quella delle leggi dell'essere evoca le categorie della vita.

Una molteplicità di idee e un ventaglio di tesi – che spaziano da visioni teologiche a ricostruzioni laiche, da posizioni forti e rigide a punti di vista deboli e moderati – hanno contribuito lungo i secoli (nell'antico, nel moderno e nel contemporaneo) a spiegare le categorie della vita e i rapporti tra esseri animati nel mondo. In ambito biogiuridico la riflessione di Helmuth Plessner⁶, sviluppata nel bel mezzo delle profonde tensioni fra scienze della natura e filosofia, si rivela parecchio importante e ricca di spunti teorici e pratici, proprio per l'obiettivo che si propone, ovvero quello di afferrare da un unico punto di vista la graduazione del mondo organico. Qui, infatti, si individuano sin da subito sia quel che accomuna l'organico in tutte le sue forme – e per questa via lo rende non solo meritevole d'attenzione, bensì soprattutto degno di riconoscimento – e sia quel che gli esseri animati nel mondo, diversi tra loro per il multiforme livello, hanno di particolare e proprio. Si anticipi in breve: gli esseri animati nel mondo (che vivono in questo e grazie a questo) godono, diversamente da tutto quello che è inanimato, della c.d. posizionalità che li accomuna tutti. Appartiene al carattere posizionale il fatto che il corpo organico, distinto dall'inorganico, esiste in sé stesso e oltre sé stesso, ossia è messo nella condizione di discostarsi dal campo del suo essere e di prendere le distanze dai contorni che gli sono imposti. Di qui il necessario carattere dinamico delle forme viventi: una cosa è vivente e può esistere, allorché sia possibile unire entrambi i lati, legati al limite,

del divenire e del persistere, senza per questo rinunciare alla corporeità fenomenica della cosa stessa e senza sacrificare il processo [...] del divenire e del persistere [...] correlazioni sintetiche dei momenti di limite del permanere e del passare, della sosta e dell'oltrepassamento⁷.

La posizionalità è il corpo posto nel proprio essere, tra un *entro sé*, *verso sé* e *oltre sé*, ed è di diverso tipo, secondo i tre principali gradi dell'organico, ovvero posizionalità: *i*) 'aperta', tipica delle piante, visto che tra queste e l'ambiente si dà una relazione immediata, ossia nessuna distinzione tra sé e il mondo esterno; *ii*) 'centrata', specifica degli animali, visto che la relazione che intrattengono con l'ambiente è mediata dal loro corpo e dai loro istinti, seppure privi di una piena

⁵ Come noto, per le tesi antropocentriche e innanzitutto per Aristotele, la natura non fa nulla di inutile né di imperfetto, e fa tutto in vista dell'uomo, per soddisfarne bisogni e desideri ("Politica", 1256b, in Id., *Classici della filosofia*, Utet, Torino, 1992).

⁶ *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2019 (dell'autore e del tema me ne sono occupata nel già citato "La vita. Valore fondamentale del diritto e della biogiuridica").

⁷ *Ivi*, in part. pp. 163-164.

autocoscienza; *iii*) 'eccentrica', peculiare degli esseri umani, proprio per quella loro capacità di riuscire a prendere una certa distanza da sé stessi, di riflettere sulla propria esistenza e di rapportarsi con il mondo in maniera mediata e allo stesso tempo consapevole. Così individuati – e al di là di alcune forme ibride –, il primo grado dell'organico è tutt'uno con l'incorporamento immediato dell'organismo nell'ambiente, e cioè nella forma aperta l'individuo vegetale è solo un passaggio di un ciclo vitale complessivo.

È quindi aperta quella forma che inserisce l'organismo immediatamente nell'ambiente, così da renderlo una parte non-indipendente dal ciclo vitale corrispondente. Più in particolare, è aperta quella forma che sul piano morfologico si caratterizza per la tendenza a protendere le proprie superfici direttamente verso l'ambiente e verso l'esterno, e che nel suo sviluppo non necessita di un qualsivoglia centro. Del resto, se si considerano nella vita vegetale quei tessuti utili, ad esempio, alla nutrizione o alla conduzione degli stimoli, si può agevolmente notare come essi non siano assemblati anatomicamente o funzionalmente da organi particolari, bensì attraversano l'organismo per l'appunto dal suo strato esterno al suo strato interno. Ed è la mancanza di organi centrali, quegli organi che invece in altri piani dell'organico sono tali da collegare e rappresentare il corpo intero, a rendere la stessa individualità dell'individuo vegetale non-costitutiva, giacché si tratterebbe di un momento meramente esteriore della sua forma fenomenica e strettamente dipendente dalla singolarità della formazione fisica, in cui le parti (ad esempio nelle procedure di innesto e di talea) permangono in una situazione di reciproca autonomia. Non è a caso che a proposito della pianta si sia usata l'espressione 'dividuo', dividuo vegetale⁸.

Sia nelle forme più primitive, sia in quelle più differenziate, gli organismi vegetali (radici, foglie, tronchi, rami, fiori, frutti) in modo diverso si abbandonano al circuito funzionale della vita della specie. Nei loro processi e nei loro scopi (nutrizione e riproduzione), l'incorporamento immediato dell'organismo nell'ambiente è il tratto distintivo della vita vegetale, vita che è totalmente assoggettata al *medium* circostante e alle trasformazioni continue delle forme per adattarsi. Non sono mediati da un centro: l'apertura e chiusura dei fiori, l'orientamento dei gambi verso la luce, quello delle radici rispetto alla forza gravitazionale, la posizione (diurna e notturna) delle foglie, tutto questo e altro ancora non procede 'dalla' pianta, piuttosto si verifica 'nella' pianta. Cade quindi qualsiasi tipo di differenziazione (tra cellule, tessuti e organi, come pure tra organi per la nutrizione, per la riproduzione, ecc.), d'altra parte la pianta non è né guscio, né seme, ma tutto insieme⁹, e questo rende la pianta stessa, proprio come forma aperta, in grado di adattarsi alle leggi della crescita e alla legge della fenomenicità dell'essenza.

⁸ *Ivi*, in part. pp. 244-245.

⁹ "Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male" (Goethe, *Poetische Werke*, vol. 1, Berliner Ausgabe, Berlin, 1960, pp. 555-556).

Il ‘dividuo’ e i ‘dividui’, per questa loro posizionalità aperta, primo grado dell’organico e a suo modo un grado anch’esso loquace¹⁰ – basterebbe anche semplicemente pensare all’immensa potenza della natura (alla violenza dei suoi boati che lacerano il silenzio, capovolgono il mondo e annichiliscono l’umano!¹¹) –, sono vita, questo significa che non sono nient’affatto oggetti inanimati, meri strumenti, cose, sulle quali ed entro le quali si esercita l’azione dei soggetti di diritto da cui dipende ogni oggetto. Del resto, è nella piena disponibilità dell’uomo e della sua volontà di potenza, utilizzare e sfruttare la natura, trasformarla e creare “quasi una seconda natura nel mondo naturale”¹², sfidare e competere con essa. Ed è peraltro vero che nell’orizzonte tradizionale del diritto, la natura assume di volta in volta le sembianze di oggetto, è non-vita “con la quale entrano in relazione le vite in senso giuridico degli esseri umani e delle loro organizzazioni e strutture”¹³. Di qui, la difficoltà del diritto nel cogliere la ricchezza biologica e la pienezza della natura nel suo essere *a-priori*.

Nella ricostruzione della posizionalità (aperta) e dei diversi gradi di vita (e di organico), il limite della scienza giuridica (l’uomo è l’unico centro esistenziale dotato di vita giuridica) potrebbe essere invece superato, favorendo le numerose forme di organismo (umane e non-umane) e in nome di un ecosistema che – come si definisce nella scienza ecologica – vive, si auto-organizza ed evolve, e di cui la popolazione umana è solo una delle componenti. Per l’ecologia, infatti,

il paesaggio è un sistema vivente gerarchicamente sovraordinato agli ecosistemi, da studiarsi in termini analoghi a quelli con cui la medicina studierebbe l’organismo e le popolazioni umane (in questa prospettiva emergono, ad esempio, ‘disturbi’ e ‘sindromi’ dei paesaggi e correlative ‘terapie ecologiche’)¹⁴.

¹⁰ “*Sie hat keine Sprache noch Rede, aber sie schafft Zungen und Herzen, durch die sie fühlt und spricht*”, così si legge in di G.C. Tobler, “Fragment über die Natur”, in *Tiefurt Journal*, 1781 (nello stesso senso si veda Goethe, *Meditazioni sulla natura*, trad. it., Piano B, Prato, 2018, p. 16: “Natura! Da lei siamo circondati e avvinti – incapaci di uscirne, incapaci di penetrarla più addentro. Non richiesta e senza preavviso, essa ci afferra nel vortice della sua danza e ci trascina con sé – finché, stanchi, non ci sciogliamo tra le sue braccia [...] Noi viviamo in mezzo a lei, ma le siamo stranieri”. Cfr. il commento, a partire proprio dall’inno alla Natura, di R. Steiner, “Il vangelo secondo Goethe – II”, in Id., *La scienza dello spirito e il Faust di Goethe*, Quaderno n. 8, *Il vangelo di Goethe*, Editrice Antroposofica, Milano, 1905. Riprendo il testo della seconda conferenza da antroposconoscitestesso.org).

¹¹ Rinvio al mio *Natur@. Dimensioni della biogiuridica*, Giappichelli, Torino, 2021, in part. pp. 28 ss.

¹² Cicerone, “De natura deorum”, II, 60, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, vol. III, *Classici latini*, Utet, Torino, 2007.

¹³ A. Monteduro, S. Tommasi, “Paradigmi giuridici di realizzazione del benessere umano in sistemi ecologici ad esistenza indisponibile e appartenenza necessaria”, in *Benessere e regole dei rapporti civili. Lo sviluppo oltre la crisi*, Atti del IX Convegno Nazionale SISDIC, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2015, p. 163.

¹⁴ *Ivi*, p. 166.

Le attuali emergenze e le incombenti minacce richiedono una significativa rilettura del diritto, che sia in grado di superare quel paradigma tradizionale che, mettendo al centro l'uomo (e relegando tutto il resto in periferia), ha perso di vista – nell'idea di *bene* – il significato di *comune* (dall'aggettivo latino *communem*, composto di *cum* e *múnis*) che, letteralmente, indica un bene che è, sì, nella disponibilità degli uomini, ma nei confronti del quale essi sono co-obbligati. È ad esempio il caso dei doveri di conservazione, di custodia e di mantenimento, della natura per le generazioni future. La ragione è intuitiva: i sistemi ecologici sono *indisponibili* e *necessari*, le leggi naturali non possono essere violate senza con ciò annichilire o nuocere al contempo la stessa esistenza umana e, d'altra parte, l'appartenenza ai sistemi ecologici è necessaria anche per l'uomo, in considerazione del rapporto parte/parti/tutto che sussiste tra gli organismi, le popolazioni di specie biologiche differenti, i livelli superiori di organizzazione della vita.

Se così, una significativa rilettura del diritto per essere tale deve dar conto di quel nesso indissolubile che si dà fra natura e uomo (l'una/o *per* l'altro/a, ma anche l'una/o *con* l'altro/a), nel segno della reciproca corrispondenza e della simultanea implicazione¹⁵. Senza una tale attenzione, senza la comprensione di una posizionalità che, pur nella differenza, distingue ciò che è vita dalla non-vita, il diritto finisce con l'essere complice delle diverse crisi (ambientali, economiche, sociali)¹⁶, spogliando la natura della sua dimensione generatrice, ordinatrice e sapienziale¹⁷. C'è un termine che forse meglio di ogni altro, a suo modo, riassume ed esprime la relazione essenziale, unitiva, intima, di natura e uomo: si tratta dell'espressione, per certi versi intraducibile, *Waldeinsamkeit*, che in alcune opere (letterarie, musicali, pittoriche) occupa una posizione determinante. Con essa, infatti, si indica una sorta di sovrapposizione, persino di confusione, tra natura (un suo aspetto: la foresta) e uomo (una sua dimensione: le emozioni), più in particolare è la forte sensazione di solitudine che colpisce chi si inoltra, si perde, nella foresta e ne resta momentaneamente o per sempre avvolto. Riprendendo *Waldeinsamkeit* di Ralph Waldo Emerson: *The forest is my loyal friend, Like God it useth me*.

¹⁵ In quest'ambito un significativo ruolo è svolto dal c.d. eco-femminismo, che già da diversi anni invita a riconsiderare le modalità e le situazioni in cui viene prodotto tutto quello che normalmente mangiamo, indossiamo, utilizziamo e scarichiamo a mo' di rifiuto, badando al costo sociale e ambientale, che le nostre scelte hanno sul destino del pianeta, sulle altre popolazioni e, in definitiva, anche su noi stessi. Cfr. in tal senso M. Mies, V. Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, Zed Books, London, 1999. Si veda pure V. Shiva, *Terra Madre. Sopravvivere allo sviluppo*, trad. it., Utet, Torino, 2002, la cui denuncia contro lo sfruttamento intensivo (di foreste, fiumi e territori) sottolinea in particolare le evidenti ricadute sulle donne indiane, da sempre legate alla natura anche per via della netta divisione dei compiti e dei ruoli tra uomo e donna.

¹⁶ Vd. F. Capra, U. Mattei, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Aboca Edizioni, Sansepolcro, 2017.

¹⁷ Riprendo l'espressione da F. D'Agostino, "Per una filosofia dell'ecologia", in Id., *Diritto e Secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1982, pp. 173 ss.

3. Alla posizionalità ‘centrata’ degli animali

Diversamente dal vegetale e dalla posizione (‘aperta’) che questo occupa nella scala dell’organico, l’animale è posto in sé stesso e, più in dettaglio, conserva la sua indipendenza dal ciclo vitale nonostante vi appartenga interamente. Del resto, l’animale è per essenza bisognoso e mancante di qualcosa, sempre alla ricerca del proprio compimento, “garantitogli come possibilità, ma alla cui realtà esso giunge solo *oltrepassando una frattura*”. Grazie alla sua indipendenza, l’animale è al tempo stesso punto di partenza e punto di scatenamento dei propri impulsi, i quali altro non sono che manifestazioni dirette dell’incompiutezza primaria e dell’inserimento mediato nel ciclo vitale. Nella vita animale si realizza un *maximum* di chiusura, che a sua volta corrisponde a un *maximum* di dinamismo, contrassegnato da impulsività, irrequietezza e combattività.

La legge della forma chiusa [...] prevede l’incameramento degli organi rispetto all’esterno e contemporaneamente la loro netta differenziazione nei sistemi relativamente della circolazione, della nutrizione, della riproduzione, della trasmissione, della stimolazione, ecc.¹⁸.

Di qui la posizionalità ‘centrica’: l’animale esperisce il puro *qui e ora*, è corporalità, si dà a sé stesso ed è in rapporto con il suo centro. L’organismo di forma chiusa, e cioè l’animale, governa il proprio corpo dall’interno e lo muove tramite impulsi. La sua esistenza è così posta al centro della sua propria corporeità e in questa è assorbito quale unità posizionale spazio-temporale, quale particolare sé, di cui certo non si può parlare di una prima persona (non è un io), ma che avverte la contrapposizione a sé e reagisce spontaneamente dal proprio centro al mondo esterno.

Una tale ‘centricità’ è quella dimensione che meglio d’ogni altra spiega il perché nei confronti dell’animale si usi ormai l’espressione *essere senziente*¹⁹ e si parli nelle diverse Carte del loro benessere²⁰. Pur in mancanza di precise

¹⁸ Così H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., in part. pp. 257-258.

¹⁹ L’articolo 13 del TFUE, così afferma: “nella formulazione e nell’attuazione delle politiche dell’Unione nei settori dell’agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l’Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale”.

²⁰ La definizione è stata adottata nel 1976 dall’Organizzazione mondiale per la salute animale: “[...] *animal welfare means how an animal is coping with the conditions in which it lives. An animal is in a good state of welfare if (as indicated by scientific evidence) it is healthy, comfortable, well nourished, safe, able to express innate behaviour, and if it is not suffering from unpleasant states such as pain, fear, and distress*” (B.O. Hughes, “Behaviour as an index of welfare”, in *Proceedings of the VI European Poultry Conference*, World Poultry Science Association, Malta, 1976, pp. 1005 ss.).

definizioni, la senzienza rappresenta certo il discrimine, quella sottile linea di confine, che rende decisamente diversi gli animali dagli oggetti e dalle macchine. Persino il linguaggio lo dimostra: nel caso, ad esempio, di malfunzionamento di un oggetto o di una macchina, si adopera il termine *danneggiato*, e invece nel caso del(l'animale) senziante si usa il termine *ferito*, proprio perché può provare dolore e può essere consapevole a suo modo degli effetti che la ferita potrà provocargli. Anche di qui la necessità di intendersi sul significato di benessere. Una nozione dalla portata decisamente ampia, essa allude ad uno stato favorevole che abbraccia tanto la sfera biologica e fisica, quanto quella psicologica, relazionale e comportamentale. L'espressione benessere, infatti, rinvia a una condizione di completo equilibrio e di piena salute (fisica e mentale), necessaria a consentire agli animali non-umani di vivere in armonia con l'ambiente e con gli altri esseri viventi che li circondano. Una nozione articolata e complessa, nata dal dibattito teorico-dottrinale sulla questione animale e, in particolare, dalla disputa tra visione antropocentrica e teorie che accordano una considerazione morale agli animali non-umani, anche proponendo una *teoria allargata dei diritti umani* in forza di diritti dell'uomo che, se giustificati nella loro obbligatorietà, non possono essere appannaggio esclusivo dell'uomo²¹. Nel ritenerli degni di uno status morale si attribuiscono agli animali non-umani bisogni, interessi e diritti, verso i quali si è obbligati, non solo perché la loro protezione può essere di beneficio per noi umani, ma perché quel loro benessere è moralmente importante di per sé²².

Al di là delle diverse etiche (distinte in generale in “etica della liberazione” e “etica della responsabilità umana”²³) e delle ragioni di tutela degli animali non-umani fondate sulle loro caratteristiche (ad esempio: qualche attitudine cognitiva, certe capacità emotive, alcune predisposizioni a provare piacere e/o dolore), l'odierna idea di distinguere gli animali dalle cose²⁴ si accompagna agli sviluppi della nozione di benessere animale. Nozione questa che è centrale nel c.d. metodo delle 3R da seguire allorché si elabora un protocollo della ricerca scientifica: oltre al *replacement* (sostituzione là dove possibile del modello animale con altro modello) e al *reduction* (riduzione degli animali sottoposti a sperimentazione al loro numero minimo necessario), il *refinement* richiede che siano migliorate le condizioni degli animali così da assicurare loro un adeguato livello di benessere, sia prima, che durante, che dopo la stessa procedura sperimentale. In realtà, la nozione ha un ben più ampio raggio d'azione, non rilevando solo nell'ipotesi di sperimentazione, bensì ogniqualvolta sia previsto l'utilizzo dell'animale o anche un'interazione uomo/animale, come mostrano gli studi specialistici che si

²¹ Riprendo la definizione da P. Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

²² M.A. Warren, *Moral Status. Obligations to persons and other living things*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

²³ L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari, 1997, in part. pp. 35 ss.

²⁴ J.-P. Marguenaud, O. Dubos (*sous la direction*), *Les animaux et les droits européens au-delà de la distinction entre les hommes et les choses*, Pedone, Paris, 2009.

richiamano alle scienze e alle teorie sul benessere animale, ormai indispensabili per formulare norme e linee-guida, come pure per interpretarle.

D'altra parte, gli animali appartengono a quel raro ordine di beni che non può essere messo in relazione in modo semplicistico col denaro, come se si trattasse di beni mobili, perché sono il segno della vita e, con essa, delle sensibilità, con la quale si percepisce e/o si condivide con altri quel qualcosa (un evento, una condizione, un'azione) di esterno a sé stessi, ma anche di interno, e che provoca emozioni di vario tipo: ansia, inquietudine, piacere, gioia, dolore, paura²⁵.

Filosofia, letteratura, scienza, ma anche diritto e politica, sono tutti chiamati *à l'épreuve de l'animalité*²⁶. E infatti, l'odierna sensibilità, con l'esigenza di una costruzione a gradi dell'organico (e della vita), richiede che gli animali siano considerati fini e non mezzi, portatori di diritti e di interessi fondamentali – alla vita, alla libertà, alla non-sofferenza²⁷ – così da svuotare definitivamente le gabbie, anziché limitarsi a renderle semplicemente più grandi!²⁸

Scriveva Lorenz:

gli animali superiori e dotati di una più vivace attività mentale si imparano a conoscere solo se si dà loro la possibilità di muoversi liberamente. Come sono tristi e inibiti in gabbia un lemure, una scimmia o un grosso pappagallo, e come sono incredibilmente vivaci, divertenti e interessanti, in piena libertà!²⁹.

4. Alla posizionalità 'eccentrica' del Soggetto di diritti e di doveri

Nell'uomo, pensato nella sua unità psicofisica, la costitutiva duplicità del vivere determina un certo tipo di relazione con il proprio interno e con il proprio esterno, sempre al di qua e al di là dell'abisso e tale da misurarsi con il proprio limite. Scrive a tal proposito già in premessa Plessner che l'uomo si distingue da ogni altro per il fatto che non è né il prossimo e neppure il più lontano da sé stesso, è un essere 'eccentrico' ed è grazie a questa eccentricità della sua forma di vita che

incontra sé stesso come elemento in un mare di essere e così, malgrado il carattere affine al non essere della sua esistenza, appartiene allo stesso insieme di tutte le cose di questo mondo³⁰.

²⁵ Rinvio per ulteriori considerazioni al mio *Natur@*. *Dimensioni della biogiuridica*, cit., in part. pp. 93 ss.

²⁶ Riprendo l'espressione da E. De Fontenay, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1999.

²⁷ Vedi in tal senso: G.L. Francione, *Animals, Property, and the Law*, Temple University Press, Philadelphia, 1995; S.M. Wise, *Rattling the Cage. Toward Legal Rights for Animals*, Perseus Publishing, Cambridge, 2000.

²⁸ Questo l'appello di T. Regan, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield, New York, 2004.

²⁹ K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, trad. it., Adelphi, Milano, 1989, p. 5.

³⁰ *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., in part. pp. 5-6.

Di qui, la fondamentale diversità tra posizionalità 'centrica' dell'animale – che esperisce come detto il puro qui e ora, nella misura in cui esso è corporalità, si dà a sé stesso ed è in rapporto con il suo centro, ma che in ogni caso non è ancora diventato pienamente riflessivo – e posizionalità 'eccentrica' dell'uomo che in quanto grado superiore, sebbene assorbito nel qui e ora, è consapevole della centralità della sua esistenza, è al contempo vincolato al corpo e all'anima, e allo stesso tempo è al di fuori di ogni legame con lo spazio e con il tempo. Versa in una condizione del tutto particolare, di totale riflessività del sistema di vita, grazie alla quale l'uomo esperisce l'inizio delle sue azioni, sente di essere l'autore della propria esistenza, si sa libero, e nonostante questa libertà si sa confinato in una esistenza che lo inibisce e con la quale deve lottare. Altrimenti detto, l'uomo ha sé stesso, al contempo sa di sé ed è percepibile a sé stesso, è perciò un *io*, un vero e proprio

punto di fuga, collocato 'dietro di sé', della propria interiorità, che, sottratto a ogni possibile realizzazione della vita a partire dal proprio centro, forma lo spettatore che sta di fronte allo scenario di questo ambito interiore, il polo soggettivo non più oggettivabile, non più trasferibile nella posizione dell'oggetto [...] perciò è essere umano³¹.

L'uomo ha, quindi, una posizione eccentrica: è il simultaneo e indissolubile essere organismo, disporre di un corpo, essere soggetto. Dell'avvicinarsi di queste diverse dimensioni ne è prova già la molteplicità di accezioni, di sfumature e di convinzioni (antiche e moderne), presenti nel lemma vita, lemma, questo, che nella sua relazione con il pensiero – o meglio tra la molteplicità della vita e l'unità cercata dal pensiero – versa in una contraddizione assoluta ed è un mistero impenetrabile³². La vita qui è il termine chiave, ed è a partire dalla vita biologica che si sviluppano le peculiarità degli organismi viventi, comprese quelle dell'ultimo grado dell'organico (ossia dell'uomo), che con la consapevolezza (l'autocoscienza) necessaria entra in relazione con il mondo interno, il mondo esterno e il mondo comune. E del resto, l'uomo come persona – come soggetto pensante, quale soggetto dell'agire spirituale e della responsabilità morale – è innanzitutto un corpo vivente che partecipa dell'intero circuito dell'esistenza e della natura, e che vi partecipa secondo le modalità di una correlazione essenziale. Le ripercussioni nel

³¹ *Ivi*, in part. pp. 314-315.

³² Così Hegel: "Nella vita, in questa unità del concetto suo nell'esteriorità dell'oggettività, nell'assoluta pluralità della materia atomistica, smarrisce addirittura tutti i suoi pensieri quel pensare che si attiene alle determinazioni dei rapporti di riflessione e del concetto formale. L'onnipresenza del semplice nella esteriorità molteplice è per la riflessione una contraddizione assoluta; e in quanto la riflessione è insieme costretta ad apprendere quell'onnipresenza della percezione della vita o a riconoscer con ciò la realtà di questa idea, essa è per lei un mistero incomprensibile, perciocché la riflessione non afferra il concetto, e non afferra il concetto come sostanza della vita" (*Scienza della logica soggettiva ossia Dottrina del concetto*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1925, in part. p. 254).

diritto in generale, e nella biogiuridica in particolare, di una tale ricostruzione sono a tutti evidenti.

Rispetto al muto animale, all'uomo, al soggetto di diritto, appartiene il dovere di rispettare ogni altro vivente (umano, non-umano, vegetale), che sia dotato di vita, ragione e sentimento (è il caso dell'uomo), che sia portatore di vita, di bisogni e di pulsioni (come l'animale), oppure che sia semplicemente vitale (come nel caso delle specie vegetali). Un dovere, questo, che l'uomo ha nelle sue diverse relazioni e che – pur nella differenza di livelli a seconda del *s-oggetto* cui è rivolto (dovere di cura, di tutela, di salvaguardia) – muove da un primo e fondamentale imperativo, ossia, quello di 'non uccidere', un imperativo che in caso di inosservanza provoca un giudizio di condanna.

Molti gli orientamenti che rinviando all'imperativo di preservare in vita tutti gli esseri viventi, poiché la loro soppressione configurerebbe comunque un illecito. E in alcune riflessioni, vi è stato chi ha associato l'uccisione ad un peccato, tanto nel caso in cui a essere privato della vita sia un uomo, quanto in quello in cui siano coinvolti animali e/o piante. Sulle prime, infatti, si può certo dire che l'imperativo è rivolto all'uomo e riguarda gli esseri umani: l'omicidio è peccato perché con esso un uomo viene privato della vita. Detto ciò, la 'vita' è comune a tutti (uomini, animali, vegetali) ed è proprio per questo che è ugualmente peccato sopprimere gli animali e danneggiare le piante, nel momento in cui, agendo in questo modo, si trascendono gli scopi per i quali sono stati creati³³. In altre parole, non è l'ordine razionale (che lega tra loro gli uomini e al contempo li distingue da ogni altro essere ed elemento), bensì l'affinità vitale a costituire la chiave di lettura essenziale delle relazioni inter-specifiche che siano segnate dall'umanità dei rapporti e, a partire dalla quale, le azioni umane devono superare i confini del mero bisogno ed essere motivate da obblighi di umanità volti a ridurre le diverse sofferenze.

Dovere, obbligo, onere: si tratta di tre espressioni, caratterizzanti com'è noto le c.d. situazioni giuridiche passive, che in generale riguardano le azioni umane e che le distinguono da ogni altra condotta (umana o non-umana) che sia dettata da bisogno o necessità. Si tratta di tre espressioni particolarmente significative anche

³³ Scrive S. Tommaso: "[...] l'ordine della divina provvidenza vuole che tutti i viventi si conservino in vita, secondo le parole del Salmo: 'Dio fa crescere il fieno sui monti, e dà al bestiame il suo nutrimento'. Dunque è illecito sopprimere la vita di qualsiasi vivente. [...] L'omicidio è peccato perché con esso un uomo viene privato della vita. Ma la vita è comune a tutte le piante e a tutti gli animali. Quindi per lo stesso motivo è peccato sopprimere gli animali e le piante. [...] Nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere per lo scopo per cui è stato creato. Ora, nella gerarchia degli esseri quelli meno perfetti son fatti per quelli più perfetti: del resto anche nell'ordine genetico si procede dal meno perfetto al perfetto. [...] Perciò se l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, non c'è niente d'illecito [...] E il più necessario dei servizi è appunto quello di dare le piante in cibo agli animali, e gli animali all'uomo: il che è impossibile senza distruggere la vita. Dunque è lecito sopprimere le piante per uso degli animali, e gli animali per uso dell'uomo in forza dell'ordine stesso stabilito da Dio: 'Ecco che io vi ho dato come cibo a voi e a tutti gli animali tutte le erbe e tutti gli alberi'. E altrove si legge: 'Sarà vostro cibo tutto ciò che ha moto e vita'" (*Somma teologica*, IIa-IIae, quest. 64, art. 1).

per l'argomento qui proposto. Il soggetto sul quale gravano doveri e obblighi, come pure oneri, è tenuto a ben-volere l'animale (gli animali), non perché tale condotta sia vantaggiosa rispetto a qualsiasi soggetto (e in realtà lo è: si pensi ai molteplici effetti degli allevamenti intensivi sull'ambiente, sulle specie animali, sugli esseri umani), bensì in quanto l'orizzonte delle attese e delle scelte umane – nel quale si è liberi per l'appunto di decidersi ora per una condotta, ora per il suo contrario – rinvia a un mondo di doveri e di valori che, in quanto tali, ben difficilmente possono esseri ridotti a un argomentare computazionale e a una mera analisi di costi e benefici.