



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Filippo Trasatti

La fenomenologia a piedi nudi nel bosco

La traduzione del libro di Ralph R. Acampora in italiano a cura di Marco Maurizi e Massimo Filippi per le edizioni Sonda col titolo *Fenomenologia della compassione (Corporal Compassion)* porta una salutare ventata d'aria fresca alla riflessione sull'etica animale, sottraendoci per una volta alle argomentazioni in stile analitico sul modello anglosassone, troppo spesso imprigionate all'interno di un formalismo tecnico in stile casuistico. Non che questo libro sia di semplice lettura, tutt'altro, soprattutto in alcuni capitoli, ma è una fatica intellettuale che val la pena di fare se si vogliono aprire prospettive diverse sull'etica animale e avvicinarsi a un itinerario di riflessione che, almeno in Italia, risulta praticamente del tutto inedito.

Il compito non facile che Acampora si propone esplicitamente è quello di «correggere un certo deficit (per usare un eufemismo, aggiungerei) affettivo/somatico attualmente presente nell'etica animale»[1]. Se si leggono infatti gli autori anglosassoni più noti, è facile rilevare come le tesi sulla liberazione e sull'etica animale vengano per lo più sostenute su una base puramente razionale.

Prendiamo per esempio un campione qualsiasi da Gary Francione:

Ci sono da tenere a mente tre punti generali a proposito del principio di uguale considerazione:

Primo, è un principio *formale*, il che significa semplicemente che ci dice solo che dobbiamo trattare in modo simile casi simili (...)

Secondo, il principio di uguale considerazione non ci porta necessariamente a trattare qualcuno come “uguale” o “allo stesso modo” per ogni scopo (...)

Terzo, il principio di uguale considerazione è una componente necessaria di ogni teoria morale e ogni teoria che lo rifiuti è inaccettabile come teoria morale[2].

Quello che Francione da filosofo del diritto cerca di sostenere, è una sorta di universalizzazione del diritto in senso antispecista, basandosi su argomenti razionali: dati alcuni principi formali, universalmente validi, è ingiusto non estenderli ad altri esseri senzienti.

Non che questo lavoro teorico non vada fatto, ma da una parte ignora del tutto, per dirlo in termini fenomenologici, la *Lebenswelt*, il mondo della vita, della comunità di vita in cui vivamo e cresciamo e che condividiamo con gli altri esseri senzienti e non; e dall'altra questa universalizzazione del diritto presta il fianco a più di una critica, quella del formalismo dell'etica di origine borghese e all'uso di concetti come quello di "interesse", "soggetto" che non andrebbero assunti come primitivi, ma piuttosto decostruiti e storicizzati.

Tornando alla riflessione di Acampora, questo deficit affettivo/somatico nella riflessione filosofica dipende da diverse ragioni. In primo luogo direi, per citare l'Elisabeth Costello di Coetzee[3], dall'inimicizia tra filosofia ed empatia (tranne rarissimi esempi), di una filosofia che fa della pura razionalità e dell'astrazione il suo metodo. Poi dalla paura della supposta irrazionalità dell'emozione. Ma anche da un certo specialismo accademico che erige costruzioni dotte, marcando territori disciplinari, senza riuscire a incidere gran che sul proprio essere al mondo. Mentre in uno scritto di questo genere (forse come in tutti quelli che val veramente la pena di leggere) si propone una radicale conversione (*absit religio verbis*) del proprio modo di vedere, sentire, pensare e di essere al mondo, che ha a che fare al tempo stesso con una pluralità di dimensioni, epistemologica, etica, ontologica.

Qui però si pone subito un dubbio teorico che Acampora cerca di affrontare più volte nel corso del lavoro: il lavoro filosofico che la fenomenologia (almeno la migliore) propone è un esercizio che richiede un cambiamento di prospettiva radicale sul mondo, a partire da sé (e su di sé), un esercizio che non può in nessun caso limitarsi a una prescrizione teorica, ma va in qualche modo sostanziato dai fatti, incorporato nel metodo. Ecco perché Acampora felicemente propone alcuni "esperimenti" (ad esempio una stimolante fenomenologia del parco cittadino) che vanno praticati, perché sia possibile un rinnovato conoscere/sentire gli altri viventi, al di là delle classificazioni consolidate, dei pregiudizi comuni e scientifici e, a partire da questa esperienza di radicamento nel mondo, cogliere gli elementi di fondo di un'etica animale interspecifica.

Ed ecco come lo stesso Acampora delinea il programma di lavoro, non solo quello che si è proposto, ma anche quello che si potrebbe definire un programma di ricerca per future elaborazioni.

«La filosofia greco-tedesca, da Aristotele a Hegel e Marx, ha sviluppato una tradizione di antropologia filosofica basata sulla premessa dello studio esclusivo del puro essere di specie dell'animale umano; il compito postumanista che abbiamo ora di fronte è quello di spingerci oltre i confini homo-esclusivi di questa tradizione e di considerare tipi

animali più ampi, sottoponendo esperienze particolari di incontro interspecifico all'investigazione fenomenologica»[4].

L'eredità della fenomenologia e l'esperienza dell'incontro

Lo sfondo filosofico in cui si colloca l'impresa filosofica di Acampora è quello della fenomenologia, quella classica dal suo iniziatore Edmund Husserl fino a Merleau-Ponty, e contemporanea, soprattutto in ambito nordamericano[5].

Dopo più di un secolo di vita, questo che è al tempo stesso un approccio alla filosofia e al mondo e uno stile filosofico specifico rivela una particolare fecondità proprio laddove si tratta di considerare l'esperienza dell'incontro, anche per quel che ci interessa qui, dell'incontro interspecifico. Infatti due tra i temi classici della fenomenologia, declinati in una molteplicità di modi diversi, sono proprio quelli dell'**alterità** all'interno della problematica dell'intersoggettività e quello della **corporeità**, rielaborato in modo approfondito e originale da Merleau-Ponty.

Husserl incontra e si confronta con il problema dell'intersoggettività per tutto il corso del suo lavoro, affrontandolo di volta in volta secondo modalità diverse, com'è tipico del resto del suo modo di procedere[6].

Anche senza poter approfondire qui un'analisi storico-critica della fenomenologia, risulta credo immediatamente chiaro quale importanza possano avere quelle due tematiche per la costruzione delle basi di un'etica interspecifica: è come dice Acampora, «l'esperienza dell'essere-con (*Mitsein*) che ci fornisce il risultato di cui necessitiamo per metterci sulle tracce di una comunità trans-specifica»[7].

In questo senso l'approccio fenomenologico si rivela, se correttamente inteso[8] molto più favorevole alla costruzione di un'ontologia transpecifica rispetto a quello heideggeriano, apparentemente meno antropocentrico e umanistico, ma in realtà nelle sue pieghe ancora largamente tributario di quella tradizione. Derrida[9] ne ha svolto una critica attenta e puntuale che Acampora non sempre sembra mettere a frutto adeguatamente, con i suoi tentennamenti e tentativi talvolta addirittura di giustificare Heidegger, laddove dice ad esempio, «egli dopotutto scriveva e insegnava in un periodo in cui la visione idraulica dell'istinto era considerata in biologia uno schema esplicativo fondamentale»[10], mentre sappiamo (e lo stesso Acampora sa, perché lo cita) che proprio negli stessi anni il biologo e filosofo Jakob von Uexküll, di cui Heidegger si serve abbondantemente, aveva proposto una concezione ben diversa e ben più affascinante del mondo e della soggettività animale.

Ma anche Husserl non fa di meglio, quando qualifica l'altro animale sulla base di una «somiglianza deviante».

Il mondo in comune, o come dirà Merleau-Ponty la “carne del mondo” non è il “mondo” (*Welt*) heideggeriano, povero o ricco che sia, la

vulnerabilità non è l' "essere-per-la-morte" e così via, ma in effetti Heidegger non è il punto.

La "posizione originaria" da cui partire per la ricerca fenomenologica è per Acampora «l'esperienza di essere corpi viventi, interamente coinvolti in una pletora di interrelazioni ecologiche e sociali con altri corpi viventi e persone»[11] e parlando proprio di comunità multispecifica, della comunità bastarda e plurale in cui tutti noi siamo nati e cresciuti, Acampora introduce il termine «sinfisia» come principio esperienziale primario corporeo dell'essere in comune, del con-sentire.

Ma se questa è la posizione originaria, va rovesciato anche il presupposto di quella ricerca del modo in cui ci relazioniamo agli altri e al mondo, perché noi siamo già volenti o nolenti necessariamente parte della "carne del mondo", col nostro corpo vivente e con la nostra sensibilità, in una «*Lebenswelt* che si configura come zona della "corpeazione viva", condivisa e interamente sentita»[12], dove con il neologismo *corpeazione (bodiment)* si deve intendere la somaticità vivente contrapposta dunque a una concezione del corpo come oggetto (il tedesco lo esprime nella contrapposizione tra *Körper* e *Leib*).

Si pone e si cerca di risolvere in tal modo anche un problema classico della teoria metaetica, il cosiddetto *ought-is problem* sollevato da Hume, sull'inderivabilità delle norme dai fatti: posto che noi siamo nel mondo in una comunità somatico-carnale di un qualche genere, non seguono necessariamente delle norme di comportamento, ma segue che c'è un legame originario (che può essere obliato o negato) che Acampora definisce protomorale su cui è possibile costruire una convivialità transpecifica.

«La somaticità è infatti ciò che ci dischiude al nostro ambiente e tale apertura ambientale è ciò che fornisce lo spazio condiviso della mondità conviviale attraverso l'orizzonte delle varie specie»[13].

C'è da scommettere che quest'approccio che, con un'espressione felice dello stesso Acampora, si può definire "indisciplinato" dispiacerà a molti fenomenologi puri per più di una ragione, soprattutto per due ragioni di cui lo stesso autore è consapevole: per l'atteggiamento e l'uso della scienza e dei suoi saperi empirici e per l'uso di una serie di ipotesi nel testo che provengono da disparati indirizzi teorici[14]. Ma d'altro canto questa maggior apertura teorica che spazia dall'aborigeno australiano alla metaetica, agli incontri ravvicinati con gli scoiattoli e le talpe, all'ecosofia, alla filosofia heideggeriana è in grado di suggerire associazioni nuove che aprono la strada a nuovi percorsi teorico/pratici di cui abbiamo più che mai bisogno. In fondo come diceva Merleau-Ponty che è uno dei cardini teorici della costruzione di Acampora, «la vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo e in questo senso una storia raccontata può significare il mondo con altrettanta profondità che un trattato di filosofia»[15].

La percezione dell'altro

Uno degli elementi indubbiamente più originali del metodo fenomenologico è proprio quel continuo movimento di ritorno alla percezione per arrivare alle cose stesse, in carne ed ossa, secondo la celebre espressione husserliana. Ma che significa questo? Significa che dobbiamo ritornare all'esperienza vissuta come terreno a partire dal quale i fenomeni, ciò che ci appare, si libera dai concetti e pregiudizi che irretiscono la realtà.

In una pagina del suo bel *Diario fenomenologico* Enzo Paci racconta di come il suo maestro Banfi lo abbia introdotto alla fenomenologia: «Eravamo nel suo studio. “Vede quel vaso di fiori? Provi a dire, a descrivere quello che vede»[16]. Sembra una cosa semplicissima, ma Paci si scopre subito ad usare modi di descrizione e un linguaggio e di interpretare ciò che gli viene chiesto in base ai problemi filosofici tradizionali. No, bisogna «che guardi liberamente e cerchi di usare e di rinnovare il linguaggio comune»[17].

Husserl ci insegna però una cosa fondamentale, che il percepire è un vedere e non vedere, che ogni incontro con la cosa è sempre un adombramento, che la cosa non si dà mai nella sua totalità. In questo modo, la realtà può così essere considerata nella sua infinita ricchezza e non solo entro gli angusti limiti del già-saputo.

«Il percepito da noi è la vetta affiorante di un continente sommerso, il continente del non percepito sul quale poggiano le “isole” dei percepiti»[18]. Lo sguardo, ma più in generale la percezione fenomenologica, cerca allora di ridare vita al mondo dei fenomeni, mostrando quella che Paci chiamava la “correlazione universale”, all'interno della quale l'uomo «che sente la propria responsabilità per il senso del processo universale, riconosce la dignità di ogni prospettiva e di ogni forma, dei minerali, dei vegetali, degli animali, delle cose e delle persone. E' questa la *pietas* verso l'intenzionalità, l'accettazione del misterioso piacere che ci lega alle cose, nel quale vibra sempre la ricerca dell'essenza, della continua correzione, dell'armonia»[19].

Ciò che si dice per la percezione potrebbe estendersi alla conoscenza, poiché per la fenomenologia la percezione è appunto la forma fondamentale della conoscenza .

Il conoscere è un sapere e non sapere; ogni incontro con la cosa è sempre un adombramento, perché la cosa non si dà mai nella sua totalità.

Il conoscere, allo stesso modo che il percepire, è "vedere" qualcosa sullo sfondo di un'alterità. Nel giusto atteggiamento fenomenologico, proprio nel cuore della percezione, come della conoscenza, troviamo l'alterità. Per dirlo altrimenti e riassumendo,

1. la percezione che è poi la fonte di conoscenza originaria, il

modello di prensione del mondo in carne ed ossa, ha in sé la non percezione, non solo come orizzonte, ma attualmente; questa è soprattutto la ricerca che viene svolta nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo;

2. la percezione delle cose è sempre adombrante, e dunque rivela, mentre vela, scopre mentre nasconde.

Si potrebbe dire parafrasando ed estendendo un'efficace affermazione di Lévinas che incontrare un essere vivente «significa essere tenuti svegli da un enigma»[20].

E' da questa concezione della percezione fenomenologica che bisogna ripartire se si vuol come dice Acampora «divenire sensibili a una interzona di convivialità somoestesica già costituita»[21].

Tuttavia vanno forse sottolineati alcuni aspetti importanti soprattutto per quanto attiene alla questione della percezione dell'altro vivente, se non si vuol ricadere in una sorta di mascherato dualismo soggetto/oggetto.

In primo luogo non c'è una percezione fuori dal mondo, per cui ci siamo noi e il mondo, ma noi siamo già sempre somoestesicamente nel mondo, parte della carne del mondo.

Come dice Acampora esemplificando con la nostra convivenza con i cani, «“ciò che attiva l'immaginazione transpecifica è il fatto che l'uomo e il cane condividono un certo stile di vita basato sulla condivisione performativa di molte attività casalinghe»[22], il che significa che tanto più aumenta la nostra zona di interfaccia e interazione, tanto più si amplia la nostra possibilità di percepire l'altro sotto molteplici profili, o ancora che la percezione è già azione e non contemplazione passiva.

Infine va sottolineata l'importanza delle emozioni per la percezione dell'altro vivente, emozioni che ben lungi dall'essere egoistiche e irrazionali (come la nostra tradizione filosofica maggiore tramanda), ci dicono attraverso il corpo qualcosa del nostro essere-nel-mondo, nel rapporto con un altro, permettendoci di valutare una situazione globale all'interno della quale acquistano senso le nostre decisioni e le nostre azioni. Ora se ci immaginiamo a percepire gli altri viventi non come fa il fenomenologo universitario seduto a una scrivania davanti a una finestra (che magari dà su un magnifico giardino ma al di là del vetro), ma ad esempio come fenomenologi scalzi in un bosco di notte, capiamo subito quale importanza possa avere il riconoscimento dell'altro vivente attraverso tutti i sensi (e direi anche con i peli dritti come antenne).

Come i viventi divennero cose

Delineando alcuni degli aspetti di quello che si può chiamare il *modo* fenomenologico, Lévinas sottolinea in modo secondo me molto efficace la fatica necessaria dello sguardo fenomenologico:

L'essere di un'entità è il dramma che, attraverso richiami e oblii, costruzioni e crolli, cadute e innalzamenti, ha condotto all'astrazione, a quest'entità che si pretende esterna a tale dramma (...) I fenomenologi devono ricostruire il dramma, poiché esso determina il senso di quest'oggetto astratto, ne è la verità[23].

Ora di quell'enigma dell'altro vivente non c'è più traccia in un mondo che ha ridotto il vivente a cosa, proprietà, merce, brevetto.

Di tutto quello che abbiamo poco fa della percezione fenomenologica, non resta che la vista dall'alto dominatrice. E qui Acampora introduce in modo originale quella dialettica del carnale e del carcerario (con riferimento a Merleau-Ponty e al Foucault di *Sorvegliare e punire*) in cui i corpi si trovano presi: il carnale si riferisce alla forza dell'eccesso vitale, ciò che oltrepassa il limite e le barriere, il flusso vitale corporeo, mentre il carcerario «designa il potere di costruire barriere per il contenimento meccanico o tecnico, l'accesso limitato, la rigidità costante, il passaggio obbligato e la sorveglianza panottica»[24].

Ora se si guarda al mondo in cui viviamo, a me sembra che questa altro non sia che la dinamica dell'espansione della società del controllo che deve per l'appunto segnare confini, creare barriere, sorvegliare all'interno di griglie sempre più compatte. Ma questo richiederebbe un discorso a parte.

Ciò che Acampora mostra efficacemente nei due esercizi di "filosofia pratica" è come questa dinamica del carnale e del carcerario funzioni nei due casi scelti dello zoo e della sperimentazione in laboratorio. In entrambi i casi appare evidente come «la convivialità interspecifica, la sua possibilità autentica diminuisce nella misura in cui il carcerario prende sopravvento sul carnale»[25]. Essere in gabbia, in laboratorio e nello zoo, limita non solo i movimenti dell'animale, ma la possibilità di interagire con lui, percependolo per quello che è, soggetto vivente nella comunità carnale con noi. Di quell'enigma di cui parlavamo, della comunità bastarda a cui apparteniamo, della compassione come co-appartenenza somoestesica alla carne del mondo, non restano in laboratorio che numeri, e nello zoo soggetti tristi sottoposti alla nostra scopofilia.

La questione dell'obbligazione

Tornando al punto di partenza ossia alla possibile fondazione somoestesica di un'etica transpecifica, un punto a mio parere decisivo per la riflessione animalista è quello più generale relativo alla fondazione dell'etica e alle obbligazioni che ne derivano. Acampora ne è acutamente consapevole e pone in chiaro fin dalle prime righe del testo il proprio punto di vista: come possiamo descrivere, spiegare e interpretare una moralità transpecifica, *non* giustificarla, fondarla,

legittimarla in senso forte e oggettivo[26], ossia possiamo perseguire il progetto di un’“etica descrittiva o interpretativa” che rinunci al Fondamento, senza per questo rinunciare alla coerenza e alla sistematicità, senza perdersi in ininfluenti chiacchiere sulla relatività dei costumi.

Ciò di cui si cercano le tracce non è una nuova forma di normatività che obbliga razionalmente o emozionalmente, ma una sensibilità protomorale che è già presente nella comunità interspecifica. E qui si scateneranno magari i fans di Piero Angela a ricordarci che in natura *homo homini lupus*, come ci insegnano leoni e gazzelle *ad libitum*. A parte il fatto che questa visione della natura è un buon esempio di naturalizzazione ideologica, ossia della proiezione delle dinamiche competitive e di sopraffazione sociale al “regno della natura” come totalità astratta, è ormai acquisita l’eredità kropotkiniana del mutuo appoggio in natura, dei processi di cooperazione inter- e intra-specifici essenziali sia alla sopravvivenza che allo sviluppo di relazioni nelle società animali[27]. Non che si voglia negare l’esistenza in “Natura” di conflitti anche mortali e distruttivi (ma in nessun modo comparabili a quelli umani), ma per dirlo molto semplicemente, c’è molto di più. Ci sono innanzitutto la relazione, in una rete che noi individualisti proprietari non riusciamo a scorgere, c’è la cura, c’è la sensibilità verso gli altri congeneri e transpecifici e che produce quelle reazioni primarie che sono l’avvicinamento e l’allontanamento (tra l’altro strettamente legate come abbiamo visto alla percezione fenomenologicamente intesa), ci sono le emozioni che ben lungi dall’essere egoistiche e irrazionali, ci dicono attraverso il corpo qualcosa del nostro essere-nel-mondo, nel rapporto con un altro, permettendoci di valutare una situazione globale all’interno della quale acquistano senso le decisioni e le azioni, degli umani e certamente di molti altri animali.

E’ in questo campo che si deve guardare, se si vogliono appunto trovare le tracce di quella “etica primaria” in cui i valori invece di essere imposti (come Valori e magari naturalizzati) emergono dalla e nella relazione.

Acampora fonda la propria proposta su alcuni concetti, come quello di “carne del mondo” e “sinfisìa”, compassione corporea, comune vulnerabilità, ma allo stesso tempo ammette che «per sviluppare un’etica degli estranei, si deve far ricordo a un qualche principio di immaginazione morale»[28] e che la com-compassione da sola non basta. E che una questione di fondo è quello di come far sorgere un nuovo *ethos* interspecifico all’interno del quale possiamo allargare la nostra comprensione/sensazione dell’essere in comune.

Giocare il gioco della scienza

E’ evidente che nel discorso antispecista la scienza abbia un ruolo rilevante, dopo Darwin. Per molti aspetti, viviamo ancora come se

Darwin (ma anche Einstein e Heisenberg, peraltro) non ci sia mai stato e ci conviene vivere così, se vogliamo tenerci stretto il nostro pregiudizio antropocentrico.

Quando Darwin ci dice, *non* che discendiamo dagli animali ma che *siamo* animali dice qualcosa che solo apparentemente si richiama alla tradizione metafisica antropocentrica dell'uomo come *animal rationale* [29]. Non siamo più lo stesso animale, né possiamo più concepire la razionalità nello stesso modo. In ogni caso stando nell'ambito fenomenologico, che è quello che Acampora sceglie, c'è un problema specifico di rapporto tra esperienza percezione e conoscenza scientifica. Ora uno degli aspetti essenziali del metodo fenomenologico è quella che viene chiamata "riduzione" fenomenologica, un atteggiamento che richiede di mettere tra parentesi tutta quella conoscenza, inclusa dunque la scienza empirica, che non si dà nelle cose "in carne e ossa", secondo il motto husserliano secondo cui ciò che si dà «è *da assumere come esso si dà, ma anche e soltanto nei limiti in cui esso si dà*»[30].

«Metter tra parentesi o fuori gioco, spiega De Monticelli, la conoscenza corrispondente non significa mettere in dubbio o addirittura negare (perché poi?) le proposizioni in cui questa conoscenza "non originaria" consiste, ma semplicemente di *evitare di farne uso* nell'argomentazione filosofica (fenomenologica). Non presupporre alcuna di quelle conoscenze»[31].

E in effetti Acampora incontra più volte questo problema nel corso del suo lavoro, quando fa intervenire le spiegazioni etologiche o di psicologia comparata per sostenere punti specifici della sua argomentazione. Ed è molto importante ciò che dice per giustificare quest'uso: «nel mio metodo descrittivo non sto incorporando la scienza come tale (cioè come teoria oggettivista), bensì in quanto significativa per la percezione del campo-vita»[32]. Precisazione importante ma non decisiva, perché bisogna avere sempre ben presente che la linea di confine è sempre difficile da individuare in modo definitivo, e soprattutto si sposta continuamente, perché emergono nuovi campi di osservazione scientifica attraverso l'uso di nuovi strumenti.

In fondo anche questo è un problema del metodo fenomenologico non solo per ciò che riguarda il rapporto tra esperienza e conoscenza scientifica, ma soprattutto per quel che riguarda il terreno di fondazione delle scienze in quella che Husserl chiamava la *Lebenswelt*, il mondo-della-vita, a partire dalla *Crisi delle scienze europee*.

E' possibile praticare una scienza diversa, non meno rigorosa, ma in cui costitutivamente si incrocino prospettive diverse, al di là dell'antropocentrismo? E' possibile superare l'orrore scientifico per l'antropomorfismo, (dato che come dice efficacemente Acampora «la paura dell'antropomorfismo si trasforma in antropocentrismo poiché ontologizza l'umanità come un'essenza al di sopra e al di là di tutto ciò che ci lega all'eredità e all'affinità animali»[33]), senza tuttavia ridurre

l'altro a una nostra proiezione? Bisogna mantenere sempre viva l'attenzione al gioco della scienza, giocando questo gioco (che è un gioco di sapere/potere), senza trasformarlo in assoluto, senza lasciarsi intrappolare nelle categorizzazioni, ritornando ogni volta a interrogarsi su ciò che la tradizione occidentale a partire da Aristotele ha rinnegato come scienza dell'individuale e quanto nella creazione di una comunità interspecifica, l'individuale, l'altro che tocchiamo e ci guarda, l'altro, proprio questo qui sia fondamentale per tener vivo quel legame e quella correlazione universale interspecifica su cui può edificarsi un'etica interspecifica.

Note

1. Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, p. 143.

Acampora non rinnega certo l'importanza di questo approccio in termini storici e critici, ma ne mostra l'incompletezza.

2. Gary Francione, *Introduction to Animal Rights*, Temple University Press, Philadelphia 2000, p.83.

3. John Coetzee, *La vita degli animali*, tr. It. Adelphi, Milano.

4. Acampora, cit., 171 n.

5. *En passant*, almeno per me, uno dei motivi di grande interesse del libro, sta anche nella scoperta di tutto un mondo della ricerca fenomenologica contemporanea d'oltreoceano di cui ignoravo del tutto l'esistenza.

6. Se nelle *Ricerche logiche* il problema assumeva l'angolatura della determinazione dell'oggettività, nelle *Meditazioni cartesiane* è posto invece come tentativo dell'idealismo trascendentale della fenomenologia di superare il solipsismo, infine nella *Crisi delle scienze europee* viene declinato nel senso della **Lebenswelt** (il mondo della vita), del mondo in cui viviamo intuitivamente, pre-riflessivamente, prima dell'oggettivazione scientifica, e nel quale incontriamo gli altri.

7. Acampora, cit., p. 68.

8. E con tutte le possibili riserve sull'idealismo e la soggettività trascendentale.

9. Si veda in proposito Jacques Derrida, *Dello spirito*, tr.it. Feltrinelli, Milano 1989, in particolare il capitolo sesto.

10. Acampora, op. cit., p. 94.

11. Acampora, op.cit., p.31

12. Acampora, op. cit., p.44.

13. *Ibidem*, p. 216.

14. *Ibidem*, nota 67 p.99.

15. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr.it Il Saggiatore, Milano 1965, p. 30.

16. Enzo Paci, *Diario fenomenologico*, Bompiani, Milano 1961, p. 84-85.

17. *Ibidem*, p. 85. Tra l'altro questo problema del linguaggio nella descrizione è uno dei problemi fondamentali della fenomenologia.

18. Paci, op. cit., p. 64.

19. Enzo Paci, op.cit., p. 15. Questa pluralità di prospettive e la correlazione universale sono in Paci legate anche a qualche influenza orientale.

20. Emmanuel Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr.it Cortina, Milano 1998, p. 141.

21. Acampora, op.cit., p. 156.

22. Acampora, op.cit., p. 78.

23. Emmanuel Lévinas, op. cit., p. 131.

24. Acampora, op. cit., p.182.

25. *Ibidem*, p.185.

26. Cfr. Acampora, op.cit., p. 27.

27. Si veda l'ormai classico Stephen Jay Gould, *Kropotkin was no Crackpot*, tradotto in «Libertaria» n.2.3, 2005.

28. Acampora, op.cit., p. 166.

29. Si veda in proposito Giorgio Agamben, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino.

30. Edmund Husserl, *Idee*, tr.it Einaudi Torino, § p. 50.

31. Roberta De Monticelli, *La conoscenza personale*, Guerini, Milano 1988, p. 41.

32. Acampora, op.cit., 99n.

21. Acampora, op. cit., p. 158.



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)