

Compassione e linguaggio nelle riflessioni di Montaigne sugli animali

di Gianfranco Mormino

Abstract

The study presents Montaigne's considerations about the status of non-human animals. In his *Essais* the French philosopher describes compassion as the capability to pay attention to the claims for justice of weaker beings, showing how cruelty derives from the refusal or from the incapacity to listen to the voice of the "Other"; Montaigne's fundamental thesis, according to which language is the most important vehicle of any correct ethical relationship, is thus confirmed. Empathy is not a "classical" virtue, grounded on fortitude, but rises, instead, from a weakness, which acquires a positive value inasmuch as it poses us on the same level of *all* other creatures. It has the quality of being grounded on the personal experience of the negativity of pain, which we share with all living beings, and is therefore incontrovertible.

*Et de combien est le langage faux
moins sociable que le silence?*

Michel de Montaigne, *Essais*, I, 9

Nella galleria dei filosofi del passato "che stavano dal lato giusto", secondo la prospettiva del moderno pensiero animalista, Montaigne occupa immancabilmente un posto di primo piano; le antologie e gli *excursus* storici dedicati ai rapporti tra uomo e mondo animale elogiano il suo «dispiacere»¹ per le sofferenze delle bestie come manifestazione di un'eticità aperta e dolente, di un animo capace di percepire come male il dolore altrui e di odiare la crudeltà, «e per natura e per ragionamento, come il più grave di tutti i vizi»². Il fatto che egli estenda tale simpatia a tutte le creature, in particolare, lo fa considerare come il più diret-

¹ M. de Montaigne, "Della crudeltà", *Saggi*, tr. it. di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, II, 11, p. 559.

² *Ibid.*, p. 554.

to predecessore di Bentham³ lungo il cammino che porta all'accettazione del principio secondo il quale ogni essere senziente⁴, indipendentemente dall'aspetto del corpo, dalla razionalità o dal ruolo nell'ordine del mondo, ha interessi degni di essere presi in considerazione dalla morale e tutelati dal diritto. In questi ritratti un po' schematici, fondati essenzialmente su alcuni passi del saggio *Della crudeltà* e dell'*Apologia di Raymond Sebond* che i filosofi del secolo successivo giudicarono più che altro paradossali⁵, Montaigne viene considerato come uno dei primi pensatori capaci di svincolarsi dallo "specismo", ossia dal pregiudizio che vuole gli esseri umani, comunque li si voglia definire ma solo per il fatto di essere tali, portatori unici, o almeno largamente privilegiati, del diritto a essere trattati secondo giustizia. Il tribunale di fronte al quale Montaigne si guadagna il titolo di giusto pecca forse di semplicismo per il metodo ingenuamente progressivo e valutativo con il quale rivisita la storia del pensiero e formula giudizi poco attenti al contesto nel quale i vari autori si trovarono a operare e alle domande alle quali essi cercavano di dar risposta. Né si può far a meno di rimanere perplessi di fronte al tentativo di arruolare Montaigne tra i precursori di teorie così "costruite" come l'utilitarismo e il deontologismo o di giudicarlo favorevole a un'innovazione tanto profon-

³ Il riferimento è al notissimo passo nel quale il filosofo inglese reimposta la questione del trattamento degli animali secondo le seguenti linee: «La domanda da porre non è 'Possono ragionare?' né 'Possono parlare?' ma 'Possono soffrire?'» (J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, tr. it. e note di S. Di Pietro, UTET, Torino 1998, p. 423 n).

⁴ Ma, più precisamente, Montaigne scrive: «Noi dobbiamo giustizia agli uomini, e grazia e benignità alle altre creature che possono esserne suscettibili» (M. de Montaigne, "Della crudeltà", in *Saggi*, cit., II, 11, p. 563). Siamo ben lontani dalla febbrile *sensibilité* di Werther: «La più innocente passeggiata costa la vita a mille poveri vermi; una sola pedata demolisce le faticose costruzioni delle formiche e fa rovinare un piccolo mondo in una tomba ingloriosa» (J.W. Goethe, *I dolori del giovane Werther*, tr. it. di C. Picchio, Garzanti, Milano 1967, p. 69).

⁵ Cfr. ad esempio J.-B. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Fayard, Paris 1990, p. 242. È noto che i passi di Montaigne sugli animali spiacquero soprattutto a Descartes, indiscusso bersaglio delle deplorazioni degli animalisti contemporanei per la sua definizione degli animali come semplici macchine; ma su questo cfr. almeno J. Cottingham, "A brute to the brutes?: Descartes' treatment of animals", *Philosophy*, n. 53, 1978, pp. 551-559.

da quanto quella auspicata nella pratica quotidiana dagli animalisti contemporanei; ma è inevitabile che ogni nuova causa ricerchi i suoi eroi anche nel passato. Dal punto di vista della correttezza interpretativa, peraltro, anche quanti hanno invece minimizzato quest'aspetto del pensiero di Montaigne non sembrano aver centrato del tutto la questione. All'immagine di un Montaigne "animalista" essi oppongono principalmente due obiezioni: la prima è che i passi in favore degli animali, e in particolare il lungo elogio delle loro qualità contenuto nell'*Apologia*, non nascono affatto da un personale sentire ma sono tratti di peso da autori antichi, soprattutto da Plutarco, e possiedono dunque carattere prevalentemente erudito. La stessa palese implausibilità delle favolistiche descrizioni del comportamento animale proposte da Montaigne – gli elefanti che meditano rivolti a oriente⁶, i cani re⁷, ecc. – deporrebbe a favore di una sola vaga adesione alla tematica morale in esse implicita e di una loro origine puramente libresca. L'altra obiezione afferma che il senso più vero dell'attenzione di Montaigne per gli animali consiste in realtà nell'umiliazione dell'uomo e della sua folle vanità⁸, demolita con argomentazioni scettiche che poco hanno a che vedere con l'affermazione di una nuova sensibilità morale. La debolezza di tali critiche è stata già messa in rilievo⁹ con argomenti che trovo del tutto condivisibili e che qui non ripeto: pur impiegando materiali classici e della tradizione cristiana della *miseria hominis*, quella di Montaigne è davvero una voce nuova e singolarissima, che, dal fondo di un'epoca leggendaria per le spietatezze commesse contro eretici, ebrei, bambini, streghe, infedeli, selvaggi, prigionieri, malfattori, si leva contro questi massacri senza vergognarsi di conservare un

⁶ M. de Montaigne, "Apologia di Raymond Sebond", *Saggi*, cit., II, 12, p. 607.

⁷ *Ibid.*, p. 585.

⁸ «Dio stesso, per farsi valere, bisogna che ci assomigli» (*ibid.*, p. 632).

⁹ Cfr. ad esempio S. Mancini, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, FrancoAngeli, Milano 1996, pp. 211 sgg.

po' di pietà per qualsiasi «bestia viva»¹⁰ e anzi pone in stretta correlazione la crudeltà verso le bestie con quella verso gli uomini. Sia l'uomo comune¹¹ sia il filosofo¹² si prendono gioco di questa simpatia¹³, derivante da una natura che Montaigne stesso definisce tenera e puerile¹⁴; ma, come vedremo, è possibile che la “debole” compassione di Montaigne sappia infondere alle tematiche morali un accento che stenta a risuonare in posizioni teoreticamente più forti.

Lontano dunque dal voler mettere in discussione l'esistenza in Montaigne di un'etica della compassione¹⁵, tesi che le pagine dei *Saggi* giustificano senza difficoltà, intendo brevemente presentare gli argomenti con i quali Montaigne sostanzia il proprio spontaneo disagio per la sofferenza animale e, successivamente, mettere in evidenza un ulteriore elemento di novità del suo approccio al problema, per mostrare come una delle più evidenti *impasses* del pensiero animalista contemporaneo, e cioè la difficoltà di attivare una comunicazione moralmente efficace tra esseri separati dal silenzio e dall'incomprensione reciproca, possa essere meglio intesa e affrontata a partire dalla “simpatia” di Montaigne che non da teorie più recenti.

I *Saggi* contano svariate argomentazioni contro la crudeltà nei confronti degli animali; una delle più note riguarda l'effetto di assuefazione alla ferocia: «Dopo che a Roma ci si fu abituati agli spettacoli delle uccisioni degli animali, si passò agli uomini e ai gladiatori»¹⁶. Il giudizio sulla natura corrottrice di qualsiasi violenza, anche se giusta, deriva probabilmente da Plutarco, che descrive in modo analogo la progres-

¹⁰ M. de Montaigne, “Della crudeltà”, in *Saggi*, cit., II, 11, p. 560.

¹¹ «Tutti immancabilmente si divertono vedendo [le bestie] sbranarsi e squartarsi» (*ibid.*).

¹² Descritto da Montaigne come ebbro della presunzione di «[fare] le parti agli animali suoi fratelli, e [distribuire] loro quella porzione di facoltà e forze che gli piace» (M. de Montaigne, “Apologia di Raymond Sebond”, in *Saggi*, cit., II, 12, p. 584).

¹³ Cfr. M. de Montaigne, “Della crudeltà”, in *Saggi*, cit., II, 11, p. 560.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 563.

¹⁵ È il titolo di un recente saggio (M. Gauna, *Montaigne and the ethics of compassion*, Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2000).

¹⁶ M. de Montaigne, “Della crudeltà”, in *Saggi*, cit., II, 11, p. 560.

sione della ferocia umana attraverso l'esempio dell'uccisione, da parte dei Trenta Tiranni, prima di un malfattore e poi degli oppositori politici; ma, prima di volgere la mano contro i propri simili, l'uomo aveva temprato la propria malvagità con l'uccisione delle bestie nocive, per poi giungere ad assassinare «[il] bue laborioso, [la] pecora mite, [il] gallo guardiano della casa»¹⁷. Tale argomento, in quanto pone in primo piano la degradazione dell'uomo che maltratta, o che assiste alla crudeltà, e non la sofferenza dell'animale, non gode di buona fama presso i moderni sostenitori dell'animalismo: agli occhi di molti, esso non si discosta troppo da quello di chi sostiene che gli animali di proprietà di un essere umano vanno difesi per non ledere il diritto del padrone, l'unico che, in quanto uomo, rientri a pieno titolo nelle sfere della giustizia e del diritto. Quanto agli argomenti tratti dalla dottrina della metempsi-cosi, è Montaigne stesso, sempre sulla scia di Plutarco¹⁸, a trattarli con una certa noncuranza: egli non ha bisogno di credere che in un animale si possa ritrovare un'anima un tempo umana, o che vi sia una parentela (*cousinage*) tra noi e le bestie, per essere indotto a riconoscere «un certo rispetto e un generale dovere di umanità che ci lega non solo alle bestie che hanno vita e sentimento, ma anche agli alberi e alle piante»¹⁹. Tutto quello che la teologia può insegnarci è «una certa benevolenza nei loro riguardi»²⁰, in considerazione del fatto che «un medesimo padrone ci ha albergati in questo palazzo per il suo servizio e che esse appartengono, come noi, alla sua casa»²¹. L'argomento più lungamente esposto da Montaigne può interessare la causa animalista solo in modo obliquo: la simiglianza tra noi e gli animali è così grande, persino nei

¹⁷ Plutarco di Cheronea, "Del mangiar carne", in *Del mangiar carne. Trattati sugli animali*, tr. it. di D. Magini, "Introduzione" di D. Del Corno, Adelphi, Milano 2001, p. 70.

¹⁸ «Anche se l'argomento della trasmigrazione delle anime di corpo in corpo non è completamente attendibile, questo dubbio merita comunque grande circospezione e timore» (*ibid.*).

¹⁹ M. de Montaigne, "Della crudeltà", in *Saggi*, cit., II, 11, p. 563.

²⁰ *Ibid.*, p. 560.

²¹ *Ibid.*

modici difetti della loro natura, che sembra opportuno rinunciare «a quella sovranità immaginaria che ci è data sopra le altre creature»²². Nelle considerazioni degli animalisti contemporanei l'affinità tra le facoltà degli animali umani e non umani serve egualmente ad argomentare per ritorsione che, se riconosciamo di avere qualche dovere nei confronti degli esseri umani solo in virtù della loro razionalità o capacità di avere desideri e aspettative o di altre facoltà “superiori”, allora ci sarà impossibile negare un qualche rispetto morale nei confronti di esseri che appaiono dotati di tali facoltà in misura persino maggiore di un bambino appena nato o di un uomo gravemente impedito nel corpo e nella mente. La linea di demarcazione tra esseri inclusi ed esclusi dall'ambito della giustizia, se dipende dal possesso di certe qualità, non può essere tracciata in modo da giustificare i nostri attuali comportamenti verso gli animali: o è collocata molto in alto, e allora escluderà molti esseri umani giustamente tutelati dalla morale e dalle leggi positive, oppure molto in basso, e allora molti animali risulteranno necessariamente possessori di diritti.

Come abbiamo visto, però, non è su argomenti come questi, assai sdrucchiolevoli e – a mio parere – passibili di essere declinati in forme pericolosissime²³, che si appoggia la “simpatia” di Montaigne; il più autentico argomento espresso nei *Saggi* è piuttosto quello strutturato in modo teoreticamente più debole: l'odio verso la crudeltà non ha necessità di essere motivato, in quanto la sua verità risiede nell'evidenza con cui si impone alla coscienza. Così l'*esperienza* del banale «travaglio di stomaco»²⁴ patito nei viaggi in carrozza si fa *prova* della negatività di qualsiasi dolore, inverando così il giudizio di condanna dei tormenti in-

²² *Ibid.*

²³ Nonostante il loro carattere evidentemente paradossale e ritorsivo, taluni argomenti animalisti che equiparano la sperimentazione medica sugli animali superiori a quella su individui umani gravemente lesi nelle loro funzioni mentali rievocano assai imprudentemente spettri pericolosi sia per la coscienza civile (sono davvero irreversibili le conquiste dell'etica dei diritti umani?) sia per la stessa causa animalista, che si espone così a critiche rozze ma demagogicamente efficaci.

²⁴ M. de Montaigne, “Delle carrozze”, in *Saggi*, cit., III, 6, p. 1195.

flitti dai conquistatori alle popolazioni delle Americhe²⁵. Il sentimento della pietà, che Montaigne ritrova in se stesso quasi senza sapere da dove provenga, può essere visto come un correlato dell'innocenza, intesa come grado più basso della virtù, pura incapacità naturale a offendere. La delineazione delle possibili forme di virtù, presentata nel medesimo saggio *Della crudeltà* e quindi contigua alla rivendicazione della comparabilità (quanto meno) delle facoltà animali con quelle dell'uomo, ci consente di cogliere la vera natura di questa innocenza, ossia della forma di eticità che presiede alle pagine sui rapporti tra uomini e animali.

Il discorso di Montaigne parte dalla posizione di una gerarchia tra varie forme di virtù; sopra tutte sta quella che «a un desiderio vizioso non [dà] mai neppure desiderio di nascere»²⁶ ed è propria di anime grandissime ma inimitabili: Socrate, Catone. Queste si rivelano con l'intera loro vita, e soprattutto con una morte sprezzante della paura e persino del desiderio della gloria. Ma vi è qualcosa, in quella morte, che turba: lo «strapparsi le viscere»²⁷ dell'Uticense possiede un'allegrezza e una ferocia che trascendono persino la già mostruosa impassibilità del saggio stoico e pongono l'eroe troppo al di sopra dell'umana condizione. La stessa virtù combattiva, che Montaigne situa immediatamente al di sotto della prima e che nasce dall'opposizione attiva al vizio proprio e altrui, è tanto ammirabile quanto difficile a conseguirsi. Come acquisirla, se non si ha forza? E, soprattutto, come non vedere che essa, al pari della virtù più alta, distacca l'uomo dal rapporto con gli altri, rendendolo inaccessibile e perfino lieto degli ostacoli che sa vincere e della pro-

²⁵ Sulla coerenza della struttura del saggio *Delle carrozze*, che inizia appunto parlando della nausea e si conclude con la descrizione del genocidio degli indiani d'America, cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982 (tr. it. di C. Musacchio, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 161 sgg.).

²⁶ M. de Montaigne, "Della crudeltà", in *Saggi*, cit., II, 11, p. 546.

²⁷ *Ibid.*, p. 547.

pria superiorità?²⁸ Come il medico, secondo un noto paradosso fatto ironicamente proprio da Montaigne, può curare una malattia solo se ne ha sofferto²⁹, così il sentimento della pietà richiede una cognizione personale della negatività del dolore e del male, concessa solo a chi si trova nella «condizione ordinaria e media degli uomini che sta fra questi due estremi, ed è propria di quelli che avvertono i mali, li sentono e non possono sopportarli»³⁰. Per un estremo paradosso, le virtù più alte e rare pervengono al medesimo risultato della presunzione, che è il più sciocco e universale dei vizi, e cioè all'isolamento³¹. Per sé, Montaigne accoglie un terzo tipo di virtù, «tanto vicina all'imperfezione e alla debolezza»³² da far dubitare che di vera virtù si tratti (eppure Dio è detto buono, non virtuoso ...). È appunto l'innocenza, incapacità a commettere il male per debolezza d'animo, incapacità a sottrarsi al puerile intenerimento; il fatto che essa non provenga da studio ma dalla natura non ne diminuisce affatto il valore: «Io apprezzerei altrettanto le doti tutte mie e spontanee, di quelle che avessi mendicato e cercato di procurarmi imparandole»³³. Virtù tutt'altro che classica, certo, ma capace, come scrive Starobinski, di superare il divario tra noi e gli altri: «L'«innocenza» di Montaigne controbilancia con l'ampiezza della sua attenzione compassionevole quello che dapprima si delineava come una

²⁸ «L'autarchia non è compassionevole; la sua principale difesa è la spada rivolta contro di sé» (J. Starobinski, *op. cit.*, p. 315).

²⁹ «Platone aveva ragione di dire che per essere un vero medico sarebbe necessario che colui che volesse esserlo fosse passato per tutte le malattie che vuole guarire e per tutti gli accidenti e le circostanze di cui deve giudicare. È giusto che prendano la sifilide se vogliono saperla curare» (M. de Montaigne, «Dell'esperienza», in *Saggi*, cit., III, 13, pp. 1443-1444).

³⁰ M. de Montaigne, «Delle astuzie inutili», in *Saggi*, cit., I, 54, p. 404.

³¹ «Per cui è chiaro che non è per un vero ragionamento, ma per folle superbia e ostinazione che noi ci mettiamo al di sopra degli altri animali e ci isoliamo dalla loro condizione e compagnia» (M. de Montaigne, «Apologia di Raymond Sebond», in *Saggi*, cit., II, 12, p. 632). Assai bene Starobinski ha sottolineato come la «eccellente morale egocentrica» dei più alti generi di virtù «si [ripieghi] su se stessa e [comprenda] gli altri solo a titolo di ammiratori. Questa virtù isola l'individuo, innalzandolo al di sopra degli altri o votandolo alla lotta incessante contro se stesso» (J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 176-177).

³² M. de Montaigne, «Della crudeltà», in *Saggi*, cit., II, 11, p. 550.

³³ Id., «Apologia di Raymond Sebond», in *Saggi*, cit., II, 12, p. 595.

mancanza di energia morale. La debolezza di cui Montaigne si rimprovera è compensata dall'offerta di una capacità di simpatia che si estende ad ogni esistenza. Aprendosi al destino degli altri, la passività della sofferenza [...] si sviluppa in 'odio della crudeltà'³⁴.

L'apertura compassionevole alla sofferenza altrui, indicata da Montaigne come frutto di «un'occulta, naturale e universale proprietà, senza legge, senza ragione, senza esempio»³⁵, permette di comunicare con chi non ha voce per reclamare giustizia; proprio questo ponte, che supera il silenzio eterno tra uomo e animale, mi sembra essere l'aspetto più sottovalutato del pensiero "animalista" di Montaigne. La critica più radicale che si possa muovere sia alla teoria consequenzialista sia a quella deontologista degli animalisti contemporanei riguarda la loro difficoltà di *far valere* le loro argomentazioni, anche quando esse appaiono razionalmente coerenti. La debolezza dei moventi che esse mettono in gioco le espone al rischio mortale di essere giudicate futili, ossia peggio che sbagliate. Ora, nessuna rivendicazione etica può a lungo essere considerata insignificante, se solo c'è qualcuno che la sostiene e ne fa valere in modo ben udibile le ragioni. È dunque necessario far sentire la voce delle vittime, sola componente di una rivendicazione etica (o politica) che non possa essere surrogata da altri se non in modo assai inefficace. Questa carenza di comunicazione, limite assai grave per teorie che si propongono come obiettivo un cambiamento reale, è comune a molte altre istanze prodotte in nome di chi non ha parola: tutto il filone dell'etica ambientale, ad esempio, si scontra con la difficoltà di render giustizia alle generazioni future (e persino a quelle passate), mute per

³⁴ Jean Starobinski, op. cit., pp. 172 sgg. Che il consequenzialismo di Peter Singer, per non citare che il più noto fautore dell'animalismo contemporaneo, sia lontanissimo da questa prospettiva è evidente da un tratto: egli equipara infatti le azioni e le omissioni, attribuendo a queste ultime pari valore morale in quanto da esse possono discendere conseguenze altrettanto rilevanti quanto dagli atti. Con il proporre una forma di virtù forte – quasi una "santità", è stato polemicamente affermato – Singer corre il rischio di ampliare il divario tra ciò che si crede eticamente giusto e ciò per cui si può essere concretamente disposti a lottare.

³⁵ M. de Montaigne, "Della crudeltà", in *Saggi*, cit., II, 11, p. 553.

definizione. Conseguenzialisti e deontologisti hanno considerato una strategia perdente l'appello all'emotività umana; eppure il passo che porta dall'affermazione dell'esistenza di diritti alla capacità di rivendicarli attraverso una voce propria deve pur essere compiuto. Non che la via dell'emozionalismo possa essere considerata risolutiva, naturalmente; troppe sono le difficoltà nelle quali anch'essa incorre, innanzitutto quella della difficoltà di *insegnare e apprendere* a sentire le proteste di chi non ha voce³⁶. Senza contare l'esperienza, abbondante anche nei *Saggi*, di come la compassione, non soggiacendo a regole, si possa presentare, nello stesso uomo, unita a tratti di crudeltà³⁷. Tuttavia l'esperienza morale della simpatia è difficilmente confutabile e, soprattutto, può costituire un potentissimo movente sia all'azione sia alla stessa accettazione a livello teorico di istanze etiche più razionali e teoreticamente strutturate. I crimini peggiori, scrive Montaigne, nascono

³⁶ Ricordiamo che Montaigne non inclina affatto all'ottimistica tendenza di considerare la "simpatia" una proprietà universale dell'essere umano, la cui attenuazione o scomparsa sia imputabile solo all'educazione e al costume: al contrario, egli ritiene che uno dei fini dell'educazione sia proprio quello di opporsi attivamente alle inclinazioni naturali dei bambini, che in qualche caso giustificano il sospetto che «la natura stessa [...] [abbia] instillato nell'uomo qualche istinto verso l'inumanità» (*ibid.*, p. 560). Una delle aggiunte post-1588 invita anzi a prendere con grande serietà il compito dell'educazione morale del fanciullo: «Per le madri vedere un fanciullo torcere il collo a un pollastro e divertirsi a ferire un cane e un gatto è un passatempo; e qualche padre è tanto sciocco da prender per buon auspicio d'animo marziale il vedere suo figlio malmenare ingiustamente un contadino o un servo che non si difende, e come auspicio d'astuzia il vederlo ingannare il proprio compagno con qualche maliziosa slealtà e imbroglio. Son questi tuttavia i veri semi e le vere radici della crudeltà, della tirannia, del tradimento; germogliano lì; e poi aumentano gagliardi, e crescono in vigore nelle mani della consuetudine. Ed è un sistema d'educazione assai pericoloso scusare queste cattive inclinazioni con la debolezza dell'età e la levità del fatto. In primo luogo è la natura che parla, e la sua voce è tanto più limpida e più forte quanto più è esile» (M. de Montaigne, "Della consuetudine e del non cambiar facilmente una legge accolta", in *Saggi*, cit., I, 23, p. 142).

³⁷ I *Saggi* sono ricchissimi di (compiaciute?) descrizioni della violenza – per limitarci al tema di queste pagine, ricordiamo la definizione della caccia come «piacere violento» (M. de Montaigne, "Della crudeltà", in *Saggi*, cit., II, 11, p. 554), che fanno dire a Starobinski: «Montaigne, pur sdegnato dalla crudeltà, sapeva per esperienza che la compassione non è un sentimento puro [...] Bisogna attribuire ai meriti di Montaigne di avere [...] riconosciuto che l'identificazione con le vittime può accompagnarsi ad una oscura complicità con il carnefice: esistono anche simpatie perverse...» (Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 315). Cfr. anche *Saggi*, "Dell'utile e dell'onesto", in *Saggi*, cit., III, 1, p. 1048.

dall'indifferenza e sono perpetrati «senza odio, senza profitto»³⁸; sono questi a irrigidire l'uomo in uno stato in cui ogni dovere razionale tace e ogni calcolo utilitaristico finisce per far prevalere il nostro interesse, dal momento che i «gemiti e le voci lamentose» dell'altro non contano più nulla per noi. Senza pietà gli uomini possono divenire, secondo una felice definizione di Nozick, «mostri d'utilità»³⁹, individui che traggono dal sacrificio altrui un bene così grande da rendere vana ogni considerazione di equilibrio tra vantaggi e svantaggi e da legittimare ogni usurpazione dei diritti altrui.

In questo senso il dolore degli altri può essere *sentito* come un male solo da chi si pone in una condizione di comunicazione e di apertura emotiva e sa percepire senza mediazione intellettuale l'eloquente, ma non verbale, messaggio delle lacrime, «non soltanto vere, ma comunque siano, o finte o dipinte»⁴⁰. La simpatia, che non ha bisogno di una piena conoscenza della verità per nascere, è in grado di cogliere i silenziosi messaggi del corpo e di dar voce a chi ne è privo, fornendo perciò l'indispensabile movente di ogni azione morale. Nei *Saggi* l'espressione più celebre della simpatia è assai significativamente connessa al tema della muta eloquenza: «Quanto a me, non ho mai potuto veder senza dispiacere inseguire e uccidere neppure una bestia innocente, che è senza difesa e dalla quale non riceviamo alcuna offesa. E quello che accade comunemente, che il cervo, sentendosi senza fiato e senza forza, non avendo più altro scampo, si rimette e si arrende a noi stessi che lo stiamo inseguendo, chiedendoci grazia con le sue lacrime, [...] questo mi è sempre sembrato uno spettacolo spiacevolissimo»⁴¹. A mio parere, questo passo acquista un senso più ampio e vivo se lo si accosta al seguente, nel quale si dipinge una compassione per vittime umane, ma

³⁸ M. de Montaigne, "Della crudeltà", in *Saggi*, cit., II, 11, p. 559.

³⁹ R. Nozick, *Anarchy, state and utopia*, Basic Books, New York 1974 (tr. it. di E. e G. Bona, *Anarchia, stato e utopia. I fondamenti filosofici dello "Stato minimo"*, Le Monnier, Firenze 1981, p. 44).

⁴⁰ M. de Montaigne, "Della crudeltà", in *Saggi*, cit., II, 11, p. 556.

⁴¹ *Ibid.*, p. 559.

rese simili agli animali con l'essere ridotte al silenzio dalla ferocia dei tempi: «Io non immagino alcuna condizione tanto insopportabile e orribile per me quanto quella di aver l'anima viva e afflitta, senza modo di manifestarsi; come direi di coloro che sono mandati al supplizio dopo che è stata loro tagliata la lingua [...] e come quei miseri prigionieri [...] tenuti [...] in una condizione e in un luogo dove non hanno alcun mezzo di esprimere e dichiarare i loro pensieri e la loro miseria»⁴². Il porsi al di fuori della comunicazione è dunque condizione per esercitare l'ingiustizia, come scrive Plutarco: «Per di più, crediamo che i suoni e le strida che gli animali emettono siano voci inarticolate, e non piuttosto preghiere, suppliche e richieste di giustizia»⁴³. E non sarà dissimile il giudizio di Rousseau, che parlerà del lungo esercizio con cui l'uomo, «[mettendosi] le mani sugli orecchi, e [ragionando] un po'»⁴⁴, riesce a isolarsi dalla sofferenza altrui e «dice in segreto, al vedere un uomo che soffre: 'Muori, se vuoi; io sono al sicuro'»⁴⁵.

Splendida, nella sua stupefatta e disarmata percezione dell'ingiustizia, è infine la declinazione del medesimo tema immaginata da un grande "figlio" di Montaigne, Cervantes. Il cane Berganza, al quale è concesso per una notte il miracolo di parlare, racconta la sua esperienza di guardiano: non le bestie feroci ma i pastori stessi, «lupi da cui gli animali non potevano guardarsi»⁴⁶, sgozzano le pecore del padrone. «Non c'erano lupi, ma il gregge si assottigliava; avrei voluto rivelare la verità ma ero muto. Tutto ciò mi teneva pieno di meraviglia

⁴² M. de Montaigne, "Dell'esercizio", in *Saggi*, cit., II, 6, p. 482.

⁴³ Plutarco di Cheronea, *Del mangiar carne*, cit., p. 60, [c. n.].

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, tr. it. di R. Mondolfo, "Introduzione" e note di L. Luporini, Rizzoli, Milano 1997, p. 124.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁶ M. de Cervantes, *Il dialogo dei cani*, tr. it. di M.C. Ruta, Marsilio, Venezia 1993, p. 93.

e di angoscia. ‘Mi aiuti Iddio! – dicevo fra me –. Chi troverà un rimedio a tale malvagità?’⁴⁷.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 93-95.