

DALLE CAPACITÀ ALLA VULNERABILITÀ: UNA RICONSIDERAZIONE DELLO “STATUTO MORALE” DELLE PIANTE

Chiara Pasqualin

Abstract

In the last few years the cognitive powers of plants have been the object of increasing attention. It has been claimed that, due to their intelligence and capacities, plants should be regarded as objects of moral consideration. Yet, this way of ethical reasoning not only falls back into rationalism (i.e. the Western tendency to prioritise rationality and *logos*) but it is also permeated by a retributive logic (i.e. the more power the more value). What if plants were objects of moral consideration not by virtue of their power but instead by their powerlessness? The aim of this paper is to suggest a transition, in plant philosophy and ethics, from what we may call the “capacities paradigm” to the vulnerability approach. We will argue that plants are vulnerable beings in the sense that they manifest a constitutive “thrownness”. By reinterpreting Heidegger’s concept of *Geworfenheit*, the paper explores the many senses of plants’ vulnerability and proposes a new understanding of this notion not simply in terms of fragility, but first and foremost as an ontological strength that is the hidden ground and condition of the possibility of the various powers of vegetal life.

Keywords: Plants; Ethics; Capacities; Vulnerability; Thrownness

1. La transizione dal paradigma delle capacità a quello della vulnerabilità

La storia del dibattito sullo statuto morale dell’animale ha visto alternarsi dagli anni Settanta ad oggi molteplici posizioni ed approcci. In questo percorso una svolta decisiva è stata impressa dal pensiero femminista che ha proposto una transizione dal razionalismo dell’approccio dei diritti e della giustizia, difeso dai teorici classici dell’etica animale¹, ad una diversa visione incentrata

1 Cfr. in part. P. Singer, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, tr. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2015; T. Regan, *I diritti animali*, tr. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990.

sulla cura². Quest’ultima prospettiva ha ispirato, in tempi più recenti, il cosiddetto “approccio della vulnerabilità” (*vulnerability approach*)³, il quale si pone in antitesi rispetto all’“approccio psicologico”, secondo cui un animale sarebbe meritevole di considerazione morale in virtù delle sue capacità psicologiche⁴. Se nell’approccio psicologico l’animale è ritenuto degno di rispetto in quanto soggetto “capace-di”, nell’approccio della vulnerabilità è piuttosto l’im-potenza dell’animale – e soprattutto il suo non potersi sottrarre al danno e allo sfruttamento per mano umana – a fondare un giusto trattamento nei suoi confronti. In tale approccio, la vulnerabilità si presenta come condizione sufficiente per la considerazione morale dell’animale⁵: quest’ultimo è ritenuto meritevole di tutela in virtù della sua vulnerabilità, indipendentemente dal fatto che esso possieda questa o quella – comprovata o comprovabile – capacità.

Più generalmente, la ricerca degli ultimi anni ha visto una crescente applicazione della categoria di vulnerabilità, originariamente concepita per il soggetto umano, nel contesto dell’etica animale⁶. L’affermarsi di questa ten-

- 2 Cfr. J. Donovan, *Animal Rights and Feminist Theory*, in “Signs”, 15, n. 2, 1990, pp. 350-375; C.J. Adams, J. Donovan (a cura di), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York 1996; J. Donovan, C.J. Adams, *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York 2007.
- 3 Si veda: A.K. Martin, *Verwundbarkeit*, tr. ted. di L. Bortolotti, in A. Ferrari, K. Petrus (a cura di), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Transcript, Bielefeld 2015, pp. 416-418; A.K. Martin, *Animal Vulnerability and its Ethical Implications: An Exploration*, in “Journal of Applied Philosophy”, 38, n. 2, 2021, pp. 196-216.
- 4 Cfr. A. Blasimme *et al.*, *Two Approaches to Animal Ethics and the Case of Great Apes*, in K. Petrus, M. Wild (a cura di), *Animal Minds & Animal Ethics. Connecting Two Separate Fields*, Transcript, Bielefeld 2013, pp. 269-294.
- 5 Si veda in part.: S. Thierman, *The Vulnerability of Other Animals*, in “Journal for Critical Animal Studies”, 9, n. 1/2, 2011, pp. 182-208; C. Pelluchon, *Taking Vulnerability Seriously: What Does it Change for Bioethics and Politics?*, in A. Masferrer, E. García-Sánchez (a cura di), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, Springer, Cham 2016, pp. 293-312; M. Huth, *How to Recognize Animals’ Vulnerability: Questioning the Orthodoxies of Moral Individualism and Relationalism in Animal Ethics*, in “Animals”, 10, n. 2, 2020, 235 (doi:10.3390/ani10020235).
- 6 Cfr. S. Thierman, *The Vulnerability of Other Animals*, cit.; A.B. Satz, *Animals as Vulnerable Subjects: Beyond Interest-convergence, Hierarchy, and Property*, in M. Fineman, A. Grear (a cura di), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Burlington (UK) 2013, pp. 171-197; J. Johnson, *Vulnerable Subjects? The Case of Nonhuman Animals in Experimentation*, in “Journal of Bioethical Inquiry”, 10, n. 4, 2013, pp. 497-504; A. Pepper, *Justice for Animals in a Globalising World*, in A. Woodhall, G. Garmendia da Trindade (a cura di), *Ethical and Political Approaches to Nonhuman Animal Issues*, Palgrave Macmillan, Cham 2017, pp. 149-175.

denza ha avuto due effetti positivi importanti: da un lato, ha reso il concetto di vulnerabilità più inclusivo, aperto alla considerazione degli interessi di un numero sempre maggiore di soggetti, dall'altro, ha spostato il baricentro della riflessione etica dalla considerazione delle abilità psicologiche e cognitive dell'individuo vivente – umano e animale – all'esame dei suoi aspetti di passività e impotenza. Si è così delineata la possibilità di una transizione da quello che potremmo chiamare il *paradigma delle capacità* a quello della *vulnerabilità*. Tale transizione presenta, dal nostro punto di vista, due vantaggi teorici significativi con ricadute anche pratiche. In primo luogo, essa permette di rivedere la centralità della “mente” e della dimensione cognitiva, a lungo considerate come elementi discriminanti nella definizione dello statuto etico del vivente, e di restituire dignità a ciò che non è riconducibile a quella dimensione e a quel lessico. In secondo luogo, incentrare il discorso etico sulla questione della vulnerabilità permette di valorizzare l'apporto delle scienze empiriche, senza però assolutizzarle: in questa prospettiva, le scoperte scientifiche più recenti possono contribuire ad orientare la ricerca filosofica, ma non hanno la parola definitiva su chi, ed in quale misura, abilitare a oggetto di considerazione morale. In altri termini, se si fonda la dignità etica di un soggetto nel possesso di una certa capacità, si è tenuti a dimostrare, con evidenze empiriche, che il soggetto in questione è effettivamente dotato di tale capacità e ad indicare quali individui ne sono invece privi. Diversamente dalla capacità, la vulnerabilità non è qualcosa che il soggetto può o meno possedere, ma indica – come vedremo meglio oltre – la costituzione ontologica dell'ente vivente in quanto tale e quindi un fenomeno su cui possiamo ragionare e fondare il discorso morale, tenendo conto dei dati scientifici ma non dovendo dipendere dalle loro conferme.

Se si considera il dibattito etico più recente, non stupisce che il cerchio della considerazione morale sia in continua espansione e che vi si includano soggetti tradizionalmente esclusi dall'ambito della riflessione⁷. Oggi non è più soltanto l'animale ma anche la pianta che solleva quesiti di ordine etico⁸ e ciò come conseguenza del cosiddetto *plant*

7 Si veda in questo senso: M. Anzalone, O. Tolone (a cura di), *Eтиche applicate e nuovi soggetti morali*, Orthotes, Napoli 2024.

8 Un passaggio cruciale in questo senso è stato rappresentato dal documento pubblicato nel 2008 dal Comitato etico federale per la biotecnologia non-umana del Governo svizzero: ECNH, *The Dignity of Living Beings with Regards to Plants. Moral Consideration of Plants for Their Own Sake*, Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology, ultimo accesso aprile 2025, <https://www.ekah.admin.ch/inhalte/ekah-dateien/dokumentation/publikationen/e-Broschüre-Wurde-Pflanze-2008.pdf>.

turn, del crescente interesse per il mondo vegetale nutrito da pensatori⁹ e scienziati contemporanei¹⁰. Alle piante sono state riconosciute negli ultimi anni svariate capacità, tra cui l'intelligenza, la memoria, l'apprendimento, il comportamento finalizzato, l'*agency* (perlomeno ad un livello minimo) e la comunicazione¹¹. La presenza di queste capacità viene considerata da più parti come la prova decisiva che attesterebbe come le piante non sono organismi passivi, meramente reattivi all'ambiente in modo preordinato e automatico, ma capaci di fare scelte e adattare il loro comportamento nel corso della vita¹². Ad essere messo in discussione è quindi lo schema tradizionale di comprensione del mondo vegetale, per lo più debitore della classificazione aristotelica (e poi reiterata da Linneo), secondo cui le piante sarebbero viventi privi di movimento e di *aisthesis*¹³.

Le recenti scoperte scientifiche e la diffusione di una nuova comprensione del regno vegetale hanno posto la questione circa il rispetto dovuto a queste forme di vita. È stato sostenuto che anche le piante possiedono

9 Si veda ad esempio: M. Hall, *Plants as Persons. A Philosophical Botany*, State University of New York Press, New York 2011; E. Kohn, *Come pensano le foreste: per un'antropologia oltre l'umano*, tr. it. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Milano 2021; M. Marder, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York 2013; E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, tr. it. di S. Prearo, il Mulino, Bologna 2018; P. Calvo (con N. Lawrence), *Planta sapiens. Perché il mondo vegetale ci assomiglia più di quanto crediamo*, tr. it. di A. Panini, Il Saggiatore, Milano 2022.

10 Cfr. F. Hallé, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Seuil, Paris 1999; D. Chamovitz, *Quel che una pianta sa: guida ai sensi nel mondo vegetale*, Raffaello Cortina, Milano 2013. Si vedano, inoltre, anche i lavori dei neurobiologi delle piante, come ad es.: F. Baluška, S. Mancuso, D. Volkmann, *Communication in Plants – Neuronal Aspects of Plant Life*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York 2006; S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze-Milano 2013.

11 Cfr. soprattutto: S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante*, cit., pp. 73-135; A. Treewavas, *Plant Behaviour and Intelligence*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014; M. Gagliano, *The Mind of Plants: Thinking the Unthinkable*, in “Communicative and Integrative Biology”, 10, n. 2, 2017 (<http://dx.doi.org/10.1080/19420889.2017.1288333>); P. Calvo *et. al.*, *Plants Are Intelligent, Here's How*, in “Annals of Botany”, 125, 2020, pp. 11-28.

12 Questo aspetto è discusso in: Q. Hiernaux, *From Plant Behavior to Plant Intelligence*, Éditions Quæ, Versailles Cedex 2023, in part. pp. 43-53.

13 Cfr. in part. Arist., *De an.* II 2, 413 a 34-35. Sul tema cfr. L. Repici, *Uomini capovolti: le piante nel pensiero dei greci*, Laterza, Roma-Bari 2000, qui in part. pp. 3-44.

uno *status morale* e ciò in considerazione delle loro capacità¹⁴. Nel recente dibattito sull'etica delle piante¹⁵ vi è la tendenza ad utilizzare uno schema argomentativo analogo a quello che è stato portato avanti dai teorici classici dell'etica animale: la pianta, che ora occupa il posto dell'animale, è riconosciuta degna di considerazione morale in quanto mostra di possedere determinate capacità¹⁶. A guidare la riflessione attuale sulle piante è, dunque, quello stesso paradigma delle capacità¹⁷ che ha permeato la riflessione dell'etica animale, perlomeno nella sua prima ondata¹⁸.

-
- 14 Emblematico in questo senso: M. Marder, *Should Plants Have Rights?*, in "The Philosophers' Magazine", 62, 2013, pp. 46-50.
 - 15 Sull'etica delle piante si veda: A. Kallhoff, M. Di Paola, M. Schörgenhumer (a cura di), *Plant Ethics. Concepts and Applications*, Routledge, New York 2018. In questo volume sono proposte diverse possibili declinazioni dell'etica delle piante: tra queste, la versione utilitarista (che ritiene che il valore morale delle piante sia solo indiretto, cioè dipendente dal fatto che esse sono necessarie alla sopravvivenza di uomini e animali), quella relazionale, che esplora la dimensione etica a partire dalla relazione pratica che l'uomo stabilisce con le piante, e, infine, l'approccio del *value-in-nature*, che sostiene che le piante hanno un valore costitutivo anche se non necessariamente intrinseco. Sul tema si veda anche: S. Odparlik, P. Kunzmann, N. Knoepffler (a cura di), *Wie die Würde gedeiht. Pflanzen in der Bioethik*, Utzverlag, München 2008 e G. Pellegrino, M. Di Paola (a cura di), *Etica e politica delle piante*, DeriveApprodi, Roma 2019.
 - 16 In questo senso si è insistito, ad esempio, sulle capacità di auto-regolazione delle piante (E.T. Lammerts van Buren, P.C. Struik, *Integrity and Rights of Plants: Ethical Notions in Organic Plant Breeding and Propagation*, in "Journal of Agricultural and Environmental Ethics", 18, 2005, pp. 479-493), sulle capacità connesse all'autonomia del comportamento vegetale (M. Hall, *Plant Autonomy and Human-Plant Ethics*, in "Environmental Ethics", 31, n. 2, 2009, pp. 169-181), sulla capacità di fiorire (A. Kallhoff, *Plants in Ethics: Why Flourishing Deserves Moral Respect*, in "Environmental Values", 23, 2014, pp. 685-700), sulle capacità comunicative (P. Gibson, M. Gagliano, *The Feminist Plant: Changing Relations with the Water Lily*, in "Ethics and the Environment", 22, n. 2, 2017, pp. 125-147) e, più generalmente, sulla senzienza e la cognizione (A. Stephan *et al.*, *Ecological Justice for Nature in Critical Systems Thinking*, in "Systems Research and Behavioral Science", 36, 2019, pp. 3-19).
 - 17 A questo paradigma possiamo ricondurre il *Capabilities Approach* di Martha Nussbaum *solo parzialmente*, in quanto la sua prospettiva include il riferimento alla vulnerabilità animale (si veda M.C. Nussbaum, *Giustizia per gli animali. La nostra responsabilità collettiva*, tr. it. di A. Asioli, Il Mulino, Bologna 2023, in part. pp. 74, 141, 161).
 - 18 Già nel 1979 Delaporte sottolineava come le considerazioni etiche riguardo alle piante e quelle concernenti gli animali si siano mosse, storicamente, in parallelo. Cfr. F. Delaporte, *Le second règne de la nature: Essai sur les questions de la végétalité au XVIII^e siècle*, Flammarion, Paris 1979.

La questione che intendiamo porci nel seguente contributo è se il paradigma delle capacità sia l'unico percorribile in tema di filosofia ed etica delle piante o se non sia possibile ricorrere ad un diverso approccio, nel quale sia posta al centro la vulnerabilità. Non è forse possibile affermare che le piante meritano una considerazione morale in virtù del loro essere vulnerabili, ancora prima delle loro comprovate o comprovabili capacità? E quale senso di vulnerabilità definisce il modo d'essere specifico delle piante? Ciò che suggeriamo è la transizione ad un diverso paradigma di comprensione del regno vegetale che offre i vantaggi cui sopra accennavamo. Parlare di vulnerabilità delle piante, anziché di capacità, permette, in primo luogo, di valutare criticamente la centralità assegnata alla “mente” nella comprensione del vivente vegetale e nella riflessione etica su di esso¹⁹. In secondo luogo, il discorso sulla vulnerabilità del vivente vegetale consente, come vedremo, di impostare il ragionamento in una prospettiva ontologica, capace di dare spazio alle ricerche scientifiche più recenti senza però far dipendere il giudizio ultimo sullo *status* morale delle piante dalle conferme empiriche. Infine, l'applicazione del concetto di vulnerabilità permette di tracciare una continuità tra i viventi – umani, animali e vegetali – non tanto in virtù del loro essere soggetti cognitivi, ma del fatto di condividere una medesima esperienza (pur con gradi diversi di consapevolezza): quella dell'essere “gettati” in un mondo in cui si sentono anzitutto insicuri e con il quale, tuttavia, devono imparare a convivere.

2. Foglie al vento: la fragilità della pianta

Nel recente dibattito sulla vulnerabilità dell'animale ci si è concentrati soprattutto sulla precarietà che deriva dal fatto che questo vivente è “incarnato” (*embodied*) ed è quindi sensibile, fragile, bisognoso e suscettibile di invecchiamento, caratteri peraltro condivisi con il vivente umano²⁰. In questa prospettiva, si è dato un rilievo particolare alla senzienza dell'ani-

19 Secondo alcuni, il lessico zoomorfico utilizzato oggi per descrivere la vita delle piante (come ad es. l'attribuzione dell'intelligenza) sarebbe indicativo di una tendenza ancora diffusa nella teoria della scienza, cioè quella all'assimilazione della pianta al modello animale. Si veda in part.: S. Pouteau, *Beyond “Second Animals”: Making Sense of Plant Ethics*, in “Journal of Agricultural and Environmental Ethics”, 27, 2014, pp. 1-25.

20 Cfr. R. Acampora, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2006; S. Thierman, *The Vulnerability of Other Animals*, cit.; A.B. Satz, *Animals as Vulnerable Subjects*, cit.

male (e soprattutto alla sua sensibilità al dolore), tanto che in alcuni casi la vulnerabilità è stata persino identificata con la stessa *sentience*²¹. Quali ulteriori aspetti distintivi della vulnerabilità animale sono state considerate, inoltre, la dipendenza dalle relazioni sociali (soprattutto con i conspecifici) e la soggezione all'arbitrio e al dominio umani²².

Che cosa si può dire della vulnerabilità delle piante? Non è difficile mostrare come la maggior parte degli aspetti evidenziati dagli studiosi a proposito della vulnerabilità animale si ritrovi anche nella vita delle piante. Riguardo al carattere dell'*embodiment*, esso è attribuibile anche alla pianta, soprattutto se, come è stato osservato, ogni sua singola cellula rappresenta un “*embodied agent*, un agente intelligente che interagisce con il mondo attraverso il proprio corpo fisico”²³. Anche la pianta, inoltre, è dotata di sensi, e non soltanto dei cinque canonici: oltre a percepire stimoli visivi, olfattivi, gustativi, tattili e auditivi, la pianta sente la gravità, i campi elettromagnetici e misura gradienti chimici²⁴. Al pari e forse più dell'animale, la pianta è un corpo fragile: è sufficiente pensare a come la foglia, in cui si concentra un processo cruciale per questo organismo, cioè l'attività fotosintetica, sia considerata universalmente come un simbolo di fragilità. Anche per la pianta, inoltre, vulnerabilità è sinonimo di dipendenza: il corpo di questo organismo è interamente dipendente dal mondo naturale in cui è radicato, cioè dalla terra, dalla luce e dall'aria, da cui riceve energia e nutrimento. Anche la pianta poi è un corpo che invecchia: tra le piante si contano infatti gli organismi più longevi del nostro pianeta. Similmente all'animale, la pianta manifesta anche una dipendenza sociale. Pur essendo un organismo autotrofo (la cui alimentazione non è basata sulla consumazione di altri viventi), la pianta non può prescindere tuttavia dalle relazioni sociali: essa ha bisogno di altri viventi per riprodursi, come animali impollinatori o capaci di diffondere i semi, e deve basarsi su strategie comunicative che le permettono di anticipare i pericoli e mettere in atto strategie difensive²⁵. Non possiamo trascurare, inoltre, che la pianta è vulnerabile anche nel senso più comune e diffuso del termine, essendo esposta al rischio dell'estinzione: è stato giustamente osservato che le piante sono tra gli esseri viventi più vulnerabili del pianeta, se si considera che almeno un quinto delle specie

21 Cfr. E. Aaltola, *Animal Suffering: Philosophy and Culture*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2012.

22 Cfr. in part. A. Pepper, *Justice for Animals in a Globalising World*, cit.; M. Huth, *How to Recognize Animals' Vulnerability*, cit.

23 S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante*, cit., p. 117.

24 Cfr. in part. ivi, pp. 42-72.

25 Cfr. in part. ivi, pp. 73-106.

vegetali è attualmente sull’orlo dell’estinzione²⁶. Infine, non diversamente dagli animali, le piante sono vulnerabili nel senso che sono passibili di essere danneggiate e sfruttate da parte dell’uomo.

Tra i caratteri evidenziati nel dibattito sulla vulnerabilità animale, vi è un unico aspetto che è difficilmente traslabilo alla pianta, ovvero quello rappresentato dalla *sentience*. Per la maggior parte dei biologi, infatti, le piante, pur essendo sensibili, non sono “senzienti”, ovvero capaci di provare dolore²⁷. Pertanto, chi identifica l’essere-vulnerabile unicamente con l’essere sensibile al dolore, non può avere una base solida per estendere alle piante la riflessione sulla vulnerabilità. Se si esclude questo aspetto, tuttavia, gli altri tratti di fragilità, sopra ricordati, giustificano l’estensione della categoria di vulnerabilità al mondo vegetale. Da questo punto di vista, è ragionevole sostenere che le piante sono vulnerabili in quanto sono corpi fragili e caduchi, sempre dipendenti da altro, continuamente esposti al rischio dell’estinzione e allo sfruttamento umano. In sintesi, se trasliamo il *vulnerability approach*, adottato nell’etica animale, al regno vegetale, ricaviamo una visione in cui gli aspetti di fragilità, dipendenza e passività delle piante sono posti in rilievo. Otteniamo, in altri termini, una definizione negativo-difettiva della vulnerabilità, nella quale inoltre il riferimento alla sensibilità e alla dimensione corporea risulta essere decisivo: “vulnerabilità” diventa sinonimo di “mancanza” e “debolezza”, aspetti che vengono ascritti al corpo della pianta.

È possibile chiedersi, tuttavia, se questa sia l’unica modalità di definire la vulnerabilità delle piante. Non è forse l’aspetto negativo della mancanza solo un lato della medaglia? E in secondo luogo: non è forse la dimensione del corpo l’espressione plastica di un modo di essere della pianta, definibile anzitutto in termini ontologici prima che fisico-corporei? Dal nostro punto di vista è possibile rispondere affermativamente ad entrambe le domande e quindi proporre un concetto alternativo di vulnerabilità, che non intende negare gli elementi di mancanza e passività (ovvero privativo-difettivi), ma inserirli in una visione più ampia. Occorre definire la vulnerabilità prima di tutto in un senso ontologico e come un punto di forza del vivente. Da questa prospettiva, non possiamo accontentarci di

26 Cfr. M. Marder, *Should Plants Have Rights?*, cit., p. 46.

27 Il tema è comunque oggetto di controversia: cfr. ad es. P. Calvo et al., *Are Plants Sentient?*, in “Plant, Cell & Environment”, 40, n. 11, 2017, pp. 2858-2869; A. Hamilton, J. McBrayer, *Do Plants Feel Pain?*, in “Disputatio”, 12, n. 56, 2020, pp. 71-98; M.J. Hansen, *A Critical Review of Plant Sentience: Moving Beyond Traditional Approaches*, in “Biology and Philosophy”, 39:13, 2024 (<https://doi.org/10.1007/s10539-024-09953-1>).

estendere al regno vegetale lo schema di comprensione della vulnerabilità ricorrente nell’etica animale. Per una transizione dal paradigma delle capacità a quello della vulnerabilità è necessario basarsi su un modello teorico alternativo, in grado di tenere insieme il carattere ontologico e la componente positiva del concetto di *vulnerability*.

Nell’individuare un possibile modello che soddisfi questa duplice esigenza teorica percorreremo una pista diversa, ispirandoci alla riflessione che il filosofo Martin Heidegger dedica al concetto di “gettatezza” (*Geworfenheit*) e all’idea dell’“essere-nel-mondo gettato” (*geworfenes In-der-Welt-sein*). Com’è noto, Heidegger elabora tale concettualità all’interno della sua analitica dell’esserci²⁸, e dunque nel contesto di un’indagine sull’uomo, nella quale, peraltro, la continuità con il resto del vivente è per lo più negata²⁹. Siamo convinti tuttavia che sia possibile estrapolare dalla nozione heideggeriana di *Geworfenheit* degli aspetti basilari ed essenziali, capaci di definire non solo il vivente umano, ma anche quello animale e vegetale. Altrove abbiamo approfondito il caso della “gettatezza” animale: partendo da un’indicazione di Nussbaum, secondo cui uomini e animali sarebbero a pari titolo “gettati nel mondo” (*thrown into the world*)³⁰, abbiamo sviluppato quest’intuizione offrendo un contributo sulla vulnerabilità animale³¹. Nel presente contesto intendiamo proseguire la ricerca in questa direzione, avanzando la tesi che, oltre all’uomo e all’animale, anche la pianta manifesti una “gettatezza” costitutiva.

3. La gettatezza delle piante

Se utilizziamo lo strumentario concettuale heideggeriano, la pianta può dirsi “gettata” in tre sensi principali. Nello specifico, la sua

28 Cfr. in part. M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, § 29, p. 168.

29 Cfr. ivi, § 10, p. 69: “Il vivere non è né semplice-presenza pura né Esserci”. Una posizione più continuista, che si ispira alle opere biologiche di Aristotele, è espressa da Heidegger nel corso del 1924 (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2017). Sull’argomento ci permettiamo di rinviare a: C. Pasqualin, *L’avere-mondo dell’animale: l’originalità della riflessione heideggeriana nel corso del 1924*, in “Logoi.ph”, 10, n. 25, pp. 152-170.

30 Cfr. M.C. Nussbaum, *Giustizia per gli animali*, cit., p. 161.

31 Cfr. C. Pasqualin, *Vulnerabilità e gettatezza: un dialogo possibile tra l’etica animale e la filosofia heideggeriana*, in A. Taschini, E. Giannetto (a cura di), *Lo stesso incanto del mondo*, Aracne, Roma 2024, pp. 107-131.

Geworfenheit si manifesta a tre livelli: *creaturale*, *fattuale* ed *ontologico profondo*. Per l’analisi del primo aspetto, possiamo riferirci all’idea heideggeriana secondo cui “l’Esserci è stato-gettato, cioè *non* si è portato nel suo Ci da se stesso”³². L’esserci non è l’origine di se stesso o l’autore del proprio essere al mondo. Quest’indicazione, concepita da Heidegger per l’esistenza umana, si presta in realtà ad essere estesa agli altri viventi, tra cui la pianta. Anch’essa si ritrova “gettata” nella vita senza esserne l’origine. La pianta si trova ad essere, insediata in una porzione di mondo che non ha scelto e che non può neppure cambiare, essendole precluso ogni spostamento locale. Da questo punto di vista, possiamo dire che la pianta è “gettata” in un senso “creaturale”, poiché, similmente agli altri viventi, è già da sempre “creata”, senza essersi potuta creare da sé. Il senso “creaturale” non è qui inteso in una prospettiva teologica, ma solo come indice formale di un esser-dato, di cui il soggetto non può essere l’autore o la causa prima. La pianta, le cui molteplici capacità sono oggi al centro dell’attenzione, è quindi fondata su una costituiva *in-capacità*, quella di non poter porre il proprio fondamento da sé.

Un’ulteriore dimensione della gettatezza della pianta è quella che potremmo definire “fattuale”. Secondo Heidegger, l’esserci è una “possibilità gettata da cima a fondo”³³ e questo implica che ogni sua scelta si muove all’interno di uno spettro di “possibilità di volta in volta effettive”³⁴. Anche da questo punto di vista, l’esserci dimostra una costitutiva im-potenza, poiché non ha la possibilità di scegliere ed essere tutto. È possibile affermare che anche la pianta è una progettualità gettata? Gli studi più recenti confermano, innanzitutto, che la pianta non è un organismo puramente reattivo a stimoli esterni, ma è in grado di fare scelte. Risulta sempre meno accettabile l’idea secondo cui la pianta risponderebbe in modo puramente automatico all’ambiente, determinata da esso meccanicisticamente. Gli scienziati affermano oggi che “le decisioni sono una parte essenziale della crescita e dello sviluppo” dei viventi vegetali³⁵:

ogni pianta registra ininterrottamente un gran numero di parametri ambientali (luce, umidità, gradienti chimici, presenza di altre piante o animali, campi elettromagnetici, gravità ecc.) ed in base a questi dati è chiamata a prendere

32 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 58, p. 339.

33 Ivi, § 31, p. 178.

34 Ivi, § 60, p. 355.

35 P. Calvo et. al., *Plants Are Intelligent*, cit., p. 23.

decisioni che riguardano la ricerca degli alimenti, la competizione, la difesa, i rapporti con le altre piante e gli animali.³⁶

Le scoperte più recenti suggeriscono quindi l'idea che anche la pianta sia, in un senso anche solo elementare, un ente progettante. Se guardiamo a tale progettualità, non possiamo che riconoscere, inoltre, che essa è sempre condizionata. Gli istinti, i fattori ereditari, le condizioni ambientali – per citare solo alcuni esempi – sono elementi che rendono la progettualità della pianta una progettualità finita, cioè gettata. Recentemente la studiosa Monica Gagliano ha suggerito la possibilità di intrepretare il “comportamento” delle piante a partire dalla teoria delle *affordances*: secondo questa visione, l’ambiente non sarebbe ciò che causa meccanicisticamente stimoli e reazioni, ma un campo di possibilità e opportunità, tra le quali la pianta è invitata ad operare una scelta³⁷. Quest’idea conferma la nostra ipotesi secondo cui anche la pianta sarebbe “gettata” in un orizzonte di “possibilità di volta in volta effettive” e quindi chiamata a sviluppare la sua progettualità a partire da elementi dati in partenza e tali da delimitare il campo di scelta.

Nel corso del 1928/29 intitolato *Einleitung in die Philosophie* Heidegger definisce la gettatezza dell’esserci con un’espressione molto pregnante, particolarmente eloquente se riferita al caso della pianta. L’esserci, scrive Heidegger in questo corso, è determinato dall’“essere in balia” (*Preisgegebenheit*), poiché è costantemente esposto ad altri enti, da cui dipende e che lo condizionano.

L’esserci non è mai, in senso costitutivo, isolato dall’ente e, successivamente, soltanto esposto “in” o “alla” sua balia; piuttosto, in quanto esserci egli si ritrova (*befindet sich*) già nel bel mezzo dell’ente. Ma questo, di nuovo, non significa che, tra tutti gli enti, compaia “anche” l’esserci; l’espressione “nel bel mezzo di...” significa piuttosto: l’esserci è pervaso da cima a fondo dal vigore (*durchwaltet*) dell’ente al quale è esposto in balia (*preisgegeben*). L’esserci è

36 S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante*, cit., p. 113. Si veda anche: A. Hodge, *Root Decisions*, in “Plant, Cell and Environment”, 32, 2009, pp. 628-640.

37 Cfr. M. Gagliano, *In a Green Frame of Mind: Perspectives on the Behavioural Ecology and Cognitive Nature of Plants*, in “AoB Plants”, 7, 2015 (<https://doi.org/10.1093/aobpla/plu075>). Sulla teoria delle *affordances* e le sue rilettture si veda: J.J. Gibson, *L’approccio ecologico alla percezione visiva*, tr. it. di V. Santarcangelo, Mimesis, Milano-Udine 2014, in part. cap. 8; R. Withagen et al., *Affordances Can Invite Behavior: Reconsidering the Relationship Between Affordances and Agency*, in “New Ideas in Psychology”, 30, 2012, pp. 250-258.

corpo e carne e vita; per l’esserci, la natura non è soltanto, né principalmente, un oggetto di osservazione. Esso stesso è natura.³⁸

Questa descrizione dell’“essere in balia” potrebbe facilmente applicarsi anche al vivente vegetale. Anche per la pianta la natura non è un’esteriorità, percepita in modo neutrale, ma un mondo di risorse da cui è integralmente compenetrata. L’aria, la terra, l’acqua e la luce sono gli elementi di cui la pianta vive e di cui essa è fatta. In quanto pervasa dagli elementi naturali, la pianta è costantemente in balia di essi. Essa è in balia della luce, tanto da non poter esistere senza di essa; è in balia dell’aria che respira e grazie a cui le sopraggiungono “messaggi volatili”³⁹; è in balia dell’acqua e della terra, da cui riceve nutrimento e acquisisce informazioni sul suo ambiente. Più generalmente, essa è in balia degli enti (viventi e non) che costituiscono la sua realtà: insetti, vermi, uccelli e rocce sono enti da cui è toccata, consumata, ostacolata ed infestata. Ma essa è soprattutto in balia dell’ente umano, il quale ha il potere di modificarla geneticamente e di causarne l’estinzione.

L’“essere in balia” manifestato dalla pianta è ancora più radicale di quello che contraddistingue l’uomo e l’animale: essendo radicata al suolo, la pianta non può sfuggire alle minacce dei predatori, né può spostarsi verso condizioni e ambienti diversi e più confortevoli⁴⁰. Essa, manifesta, come sottolinea giustamente Coccia, un “esposizione integrale” al suo ambiente⁴¹. Particolarmenete emblematiche dell’“essere in balia” della pianta sono le sue strategie riproduttive e di sopravvivenza. Nel processo riproduttivo, essa è in balia dei vettori fisici (come il vento) e animali (come insetti, vermi o uccelli), deputati a trasportare il polline. Per garantire la sopravvivenza alla sua specie, la pianta è inoltre in balia degli elementi naturali e degli spostamenti degli altri animali: il viaggio del seme, da cui dipende la continuità della specie, è affidato al soffio imprevedibile del vento e al moto autonomo degli animali.

L’ultima dimensione della *Geworfenheit* cui vorremmo fare riferimento è quella che Heidegger descrive come il “non-sentirsi-a-casa-propria” (*das Un-zuhause*) dell’esserci, un fenomeno che egli ritiene più originario della condizione di familiarità rispetto al mondo e dell’abituale sicurezza tranquillizzante dell’esserci⁴². Heidegger viene a toccare qui uno dei tratti

38 M. Heidegger, *Avviamento alla filosofia*, tr. it. di M. Borghi, Marinotti, Milano 2007, p. 289 (tr. mod.).

39 Cfr. ad es. V. Ninkovic et al., *Plant Volatiles as Cues and Signals in Plant Communication*, in “Plant, Cell & Environment”, 44, n. 4, 2020, pp. 1030-1043.

40 Cfr. in part.: S. Mancuso, *La nazione delle piante*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 54.

41 Cfr. E. Coccia, *La vita delle piante*, cit., p. 13.

42 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 40, p. 231.

ontologici più profondi dell'essere dell'uomo, il fatto che quest'ultimo è abitato da un senso di "spaesamento" rispetto al mondo, che gli è rivelato in modo emblematico nel fenomeno dell'angoscia (quando il sistema dei riferimenti abituali sprofonda), ma che "rode" costantemente l'esserci in modo silenzioso⁴³. Nell'interpretazione heideggeriana, l'esserci percepisce quindi il mondo primariamente come un ambiente non familiare; la formazione dei significati e il progetto delle possibilità sono le strategie con cui l'esserci trasforma in "casa" ciò che anzitutto non lo è.

Possiamo dire che questo spaesamento originario contraddistingue non solo l'esserci ma anche il vivente non-umano? Non è forse la vita, nella spiegazione scientifica di stampo darwiniano, uno sforzo costante in vista dell'adattamento ad un ambiente percepito anzitutto come ostile e non favorevole? Il caso delle piante sembra confermare quest'ipotesi. Se è improbabile che le piante abbiano una percezione di questo spaesamento a livello emotivo, è verosimile che esse possiedano una qualche percezione rudimentale dell'ostilità dell'ambiente, delle minacce che provengono da esso e che le riguardano direttamente. Secondo gli studi più recenti, infatti, le piante, lungi dall'avere semplici sensazioni, sono in grado di percepire l'ambiente secondo uno "schema minimo di valori"⁴⁴ e d'individuare dunque fattori di pericolo e minaccia. Le piante sono capaci di percepire, ad esempio, tramite indizi acustici, erbivori che attaccano, la presenza di insetti o bruchi e attività umane invasive⁴⁵. Vi è oggi la tendenza ad attribuire alle piante un livello minimo di coscienza⁴⁶, che possiamo dunque riferire anche alla percezione della minacciosità del mondo e della conseguente insicurezza della loro condizione.

Gli studiosi hanno sostenuto, in particolare, che la sensibilità deve giocare un ruolo essenziale nella vita delle piante, dal momento che esse, non potendo contare su strategie di fuga, hanno l'esigenza di avvertire in anticipo i pericoli e attivare rapidamente strategie difensive⁴⁷. Da ciò possiamo desumere che, per la stessa ragione, ovvero per la loro immobilità, le piante possano contare su una qualche percezione della dannosità dell'ambiente e del loro essere mi-

43 Cfr. *Ibid.*

44 Cfr. Q. Hiernaux, *From Plant Behavior to Plant Intelligence*, cit., p. 30.

45 Cfr. H.M. Appel, R.B. Crocroft, *Plants Respond to Leaf Vibrations Caused by Insect Herbivore Chewing*, in "Oecologia", 175, n. 4, 2014, pp. 1257-1266; M. Gagliano *et al.*, *Tuned In: Plants Roots Use Sounds to Locate Water*, in "Oecologia", 184, 2017, pp. 151-160.

46 Sul tema cfr. Q. Hiernaux, *From Plant Behavior to Plant Intelligence*, cit., in part. p. 54.

47 Cfr. S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante*, cit., pp. 42-43.

nacciate. Da questo punto di vista, è possibile ipotizzare che anche le piante esperiscano, anche solo in un senso rudimentale, la non-familiarità del mondo. Del resto, l'intelligenza che si attribuisce oggi alle piante è per lo più interpretata come una “capacità di risolvere problemi”⁴⁸. In questa visione è implicita l'idea che l'organismo vegetale abbia una coscienza, seppur minima, dei problemi che l'affliggono, cioè delle difficoltà connesse allo svolgimento delle sue funzioni vitali all'interno di un ambiente caratterizzato da risorse limitate. Risulta dunque verosimile pensare che la pianta condivida con l'esserci anche questa dimensione ontologico-profonda della gettatezza: il fatto di non-sentirsi-familiare in un mondo che non percepisce innanzitutto come “casa”, ma che deve sforzarsi di rendere tale se vuole mantenersi nell'essere⁴⁹. Questo senso di non familiarità si rivela dunque come un segno ulteriore dell'impotenza della pianta, della sua gettatezza in un ambiente ostile che non ha scelto come sua casa e da cui non può evadere.

4. Vulnerabilità e statuto morale delle piante

Nelle analisi che precedono si è mostrato come l'essere della pianta sia interpretabile in termini di “gettatezza”, perlomeno se si considerano quelle tre dimensioni che abbiamo esplorato dal punto di vista creaturale, fattuale ed ontologico-profondo. È a questa condizione di gettatezza che intendiamo riferire il nostro discorso sulla “vulnerabilità” della pianta. Come si è detto, il riferimento al modello heideggeriano offre una soluzione teorica alternativa rispetto alla semplice estensione dell’“approccio della vulnerabilità” dal campo dell’etica animale a quello della filosofia delle piante. Se infatti ci limitassimo a replicare le definizioni già presenti nel dibattito sull’etica animale, otterremmo una comprensione solo parziale del fenomeno della vulnerabilità. Proviamo a considerare da vicino le ragioni di tale giudizio. In primo luogo, saremmo tentati di localizzare la vulnerabilità unicamente nella dimensione empirico-corporea, in caratteristiche fisiche e materiali della pianta. Questo ci impedirebbe di vedere come la vulnerabilità corporea sia soltanto uno degli aspetti in cui si manifesta, a livello ontico, una condizione che è anzitutto ontologica: la costituzione propria della pianta è quella di essere gettata in una porzione

48 Cfr. ivi, pp. 9, 112. Si veda anche: A. Trewevas, *Plant Intelligence*, in “Naturwissenschaften”, 92, n. 9, 2005, pp. 401-413.

49 Con ciò non si intende ovviamente ridurre l’esperienza angosciante dello spaventamento umano ad un piano biologistico, né tantomeno livellare i diversi modi e gradi di consapevolezza con cui i singoli viventi – uomini, animali e piante – hanno percezione della non-familiarità del mondo.

di mondo definita una volta per tutte ed è questo modo d'essere che plasma l'intera organizzazione corporea e sensibile della pianta. In altri termini, la vulnerabilità del corpo, e nel corpo, non esaurisce il fenomeno e può essere anzi pienamente compresa solo a partire da un'analisi che va a considerare un piano strutturale più profondo. La pianta è certamente un corpo fragile e dipendente – ciò che l'accezione “fattuale” della gettatezza ha messo chiaramente in luce – ma questa dipendenza fattuale è solo una componente del fenomeno. Si è mostrato infatti come la pianta sia vulnerabile anche in un senso creaturale, come pure da un punto di vista ontologico-profondo: essa si ritrova ad essere – senza essersi prodotta – in un ambiente che non ha scelto come propria “casa”.

Se ci limitassimo a traslare il discorso sulla vulnerabilità dall’etica animale alla filosofia delle piante, otterremmo una definizione parziale anche da un secondo punto di vista. Tenderemmo infatti ad interpretare la vulnerabilità come una mancanza, come un “meno” del vivente. Il riferimento alla categoria della gettatezza permette invece di guadagnare una comprensione positiva del fenomeno. Si è visto come la gettatezza della pianta sia indice di un non-potere originario, di un’impotenza che si manifesta a livello creaturale, fattuale ed ontologico-profondo. Il discorso heideggeriano ci insegna, tuttavia, che la gettatezza non è una semplice fragilità dell’esserci, ma la condizione di possibilità del suo essere progettante⁵⁰. L’esserci può, infatti, attualizzare le sue potenzialità solo perché è un essere gettato che, in quanto tale, ha una qualche comprensione dei suoi limiti. Allo stesso modo, possiamo dire che anche la gettatezza propria della pianta funziona come precondizione del suo “essere-capace di”. Solo perché quest’ultima è gettata, essa può dispiegare le sue capacità. Solo perché è e si trova ad essere (gettatezza creaturale), la pianta è spinta a mettere in atto le sue capacità e dunque a perseverare nell’esistenza. Solo perché è condizionata da molti punti di vista ed ha una percezione, anche solo rudimentale, di ciò che la limita e l’ostacola (gettatezza fattuale), la pianta può darsi obiettivi, fare scelte, costruire strategie, calcolando costi e benefici. Infine, solo perché ha un qualche avvertimento immediato della non-familiarità del suo ambiente (gettatezza ontologica profonda), essa ricerca, con tutti i suoi sforzi, elementi rassicuranti e tende ad eliminare fattori di disagio. La gettatezza, quindi, è un’im-potenza, un’in-capacità, che è sempre il fondamento del poter-essere della pianta, dei suoi *powers* e delle sue capacità, della sua progettualità ed intelligenza. Conseguentemente, la vulnerabilità non è un

50 Progettandosi, l’esserci assume il suo fondamento gettato (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 58, p. 339); in altri termini, la gettatezza è il fondamento (*Grund*) del progetto, un fondamento però che non è mai posto dall’esserci.

semplice “meno” della pianta, ma la sorgente profonda della sua ricchezza e potenzialità, ciò che le permette di dispiegare ed indirizzare in modo efficace sforzi e facoltà.

L’interpretazione della vulnerabilità qui proposta consente di rivedere uno schema argomentativo diffuso che proviene dall’etica animale e che è spesso inconsapevolmente applicato alla riflessione sulla pianta. Se ne fa uso quando si sostiene che la pianta debba essere oggetto di considerazione morale in quanto possiede determinate capacità⁵¹. In base a questo schema, la dignità morale della pianta è fatta risalire al suo essere-capace. È quindi il “potere” della pianta ciò che fonda il suo “statuto morale”. Ribaltando questo ragionamento, il nostro intento è mostrare come sia invece il non-potere della pianta, la sua vulnerabilità, a fondare tale statuto. Il valore morale della pianta non dipende innanzitutto da qualcosa che essa possiede, da una qualche abilità, ma dal fatto che semplicemente è. In questa prospettiva, il conferimento dello statuto morale non avviene in base ad una logica retributiva – tanta capacità quanto valore – ma, in prima istanza, in virtù del riconoscimento che la pianta esiste come ente “gettato”. È innanzitutto questo semplice dato – il fatto della vulnerabilità (mai assimilabile, per dirla con Heidegger, ad una bruta *Tatsächlichkeit*⁵²) – a meritare la nostra considerazione morale. La vulnerabilità è quella condizione di originaria impotenza che rende il vivente degno di attenzione morale, prima ancora che sia applicata o applicabile la logica simmetrico-retributiva. Non si tratta, in primo luogo, di “misurare” capacità e di corrispondervi con riconoscimenti morali, ma di non restare moralmente indifferenti al fatto che la pianta, come gli altri viventi, si trova ad essere sospesa nell’esistenza, in una condizione di finitezza che ci interella, una condizione che essa subisce e che però si sforza di trasformare in opportunità di crescita e sviluppo. Ciò non significa che nella deliberazione morale l’uomo non debba in alcun modo tenere conto delle capacità degli enti in questione, ma che ogni sua ponderazione e commisurazione debbano essere originariamente fondate in una forma di rispetto primaria e basilare, quella che è dovuta ad un essere vulnerabile. La fonte prima della considerazione morale è la vulnerabilità, ovvero ciò rispetto a cui ogni capacità, intesa come sforzo di trasformazione del limite in opportu-

51 Emblematica di questo modo di pensare è, ad esempio, l’affermazione di Gagliano che “con l’aumento delle prove sperimentali circa le *capacità cognitive* delle piante, il tema controverso (o persino tabù) relativo al loro benessere, al loro statuto morale e alla nostra responsabilità etica nei loro confronti non può più essere ignorato” (M. Gagliano, *The Mind of Plants*, cit., p. 3, corsivo nostro). Si vedano più in generale i riferimenti contenuti nella nota 16.

52 La *Geworfenheit*, “il fatto che l’Esserci ci sia”, non è mai assimilabile al dato bruto della semplice-presenza. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 57, p. 330.

nità, può acquistare la sua rilevanza morale. L'essere-vulnerabile non è quindi meritevole di considerazione morale solo in quanto rappresenta un'incapacità che è bisognosa di tutela e salvaguardia, ma anche, e soprattutto, in quanto è sempre la premessa dello sforzo d'essere e di poter-essere del vivente, *nonostante e nel limite*. Occorre pertanto precisare un duplice aspetto. Da un lato, non intendiamo sostenere che il valore morale del vivente vegetale si esaurisca nel suo essere-vulnerabile, ma che in tale vulnerabilità sia identificabile un nucleo fondamentale e invariabile di quello stesso valore, non suscettibile di misurazioni o verifiche a posteriori. In secondo luogo, l'affermazione che l'essere-vulnerabile rappresenti la fonte primaria della considerazione morale, presuppone una certa concezione della vulnerabilità, in base alla quale essa non è intesa in un senso negativo-difettivo, ma, in positivo, come la condizione di possibilità di ogni essere-capace del vivente.

Emanciparsi dal primato delle capacità nella riflessione etica significa anche sottrarsi ad una tentazione, quella di far dipendere il valore del vivente vegetale dalla sua utilità per la sopravvivenza dell'intero pianeta. La pianta sarebbe degna di considerazione morale poiché, in virtù delle sue capacità, assolve una funzione indispensabile per l'esistenza degli altri viventi e, in particolare, per il benessere di quelli umani. Il ricorso al paradigma della vulnerabilità permette di scardinare tale approccio utilitaristico (e ancora una volta retributivo) all'etica delle piante⁵³, un approccio che finisce per far ricadere le piante allo statuto di semplici cose, dotate di valore solo strumentale in rapporto a quei soggetti cui è invece garantito uno statuto morale.

L'applicazione unilaterale del paradigma delle capacità nella considerazione morale delle piante, presenta un ulteriore elemento di criticità. Chi valuta secondo questo schema, ha già deciso in modo più o meno consapevole, quali capacità siano moralmente significative. In particolare, la tendenza che appare oggi delinearsi nella riflessione etica sulle piante è considerare come moralmente significative le capacità *cognitive*, attribuite, sempre di più, anche a questi viventi. Tale tendenza si espone ad un duplice rischio: da un lato, quello di alimentare il razionalismo della tradizione occidentale, che legge e valuta tutto sulla base del riferimento primario al *logos* e alla razionalità e, dall'altro, quello di ricadere nell'antropocentrismo. Anche se si sostiene che la pianta possiede una mente diversa da quella umana – e, più generalmente, da quella animale⁵⁴ – è pur sempre di “men-

53 Si veda ad es. T. Višak, *Utilitarian Plant Ethics*, in A. Kallhoff, M. Di Paola, M. Schörgenhofer (a cura di), *Plant Ethics*, cit., pp. 30-39.

54 Cfr. Y.H. Hendlin, *Plant Philosophy and Interpretation: Making Sense of Contemporary Plant Intelligence Debates*, in “Environmental Values”, 31, n. 3, 2022, pp. 253-276.

te” che si sta trattando, ovvero di una facoltà che è stata intesa per lungo tempo come la fonte ultima della giustificazione del dominio dell'*animal rationale* sugli altri viventi. Il gesto apparentemente anti-antropocentrico del conferire razionalità alla pianta, e giustificarne in questo modo il suo valore, rischia di essere in realtà un gesto ancora antropocentrico e narcisistico, in cui l’apprezzamento dell’attributo mentalistico nell’altro vivente non è scevro da autocompiacimento.

Infine, una valutazione morale unilateralmente orientata alle capacità è problematica anche perché rischia di far dipendere il valore, qualcosa che riteniamo consustanziale al puro fatto di essere, dalle conferme empiriche. Se si adotta il solo metro di valutazione delle capacità, il conferimento dello statuto morale viene subordinato alla verifica della loro presenza – una verifica di natura empirica, basata sui risultati delle sperimentazioni e delle ricerche scientifiche, i quali non sono peraltro immuni da controversie. Diversamente da qualsiasi capacità, la vulnerabilità dell’altro vivente non è un dato bisognoso di conferma empirica, ma è una condizione che appartiene al semplice fatto di esistere: è la creaturalità dell’esser-dato senza averlo scelto, è la presenza di un fondo indisponibile (e non direttamente prodotto dall’individuo) che condiziona le scelte del vivente; è, infine, il trovarsi in un ambiente insicuro e fonte di minacce. L’essere-vulnerabile precede ogni progettualità del vivente, nel senso che è la condizione di partenza ineliminabile di tale attività: è un dato che precede quindi anche ogni progetto umano mirante a provarla e misurarla empiricamente. La vulnerabilità è, infine, un fatto che non è soltanto oggetto di ragionamento, ma anche, e soprattutto, di esperienza. La vulnerabilità dell’altro vivente può essere scoperta non soltanto sulla base di ragionamenti, ma anche, e soprattutto, in virtù di un sentire pre-riflessivo, non ancora intellettuale, in grado di avvertire come anche l’altro sia, in un modo non dissimile dal mio, un ente vulnerabile. Ed infatti proprio la vulnerabilità risulta essere ciò che accomuna tutti i viventi, umani, animali e vegetali, ciò che permette di stabilire una continuità tra essi non sul piano cognitivo, mentale-razionale, ma sul piano ontologico, dell’essere. In che senso la vulnerabilità sia infine pensabile come la cifra fondamentale e fondante di una possibile comunità morale interspecifica, inclusiva di tutti i viventi, l’approfondimento di questo aspetto non può che essere affidato, tuttavia, ad una riflessione futura.