

S&F\_n. 7\_2012



[scienzaefilosofia.it](http://scienzaefilosofia.it)

# S&F\_Scienzaefilosofia.it

## COMITATO SCIENTIFICO

|                       |   |
|-----------------------|---|
| PAOLO AMODIO          | Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II  |
| GUIDO BARBUJANI       | Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara   |
| EDOARDO BONCINELLI    | Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano  |
| ROSSELLA BONITO OLIVA | Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli - L'Orientale  |
| BARBARA CONTINENZA    | Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"   |
| ORLANDO FRANCESCHELLI | Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"   |
| ELENA GAGLIASSO       | Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"   |
| PIETRO GRECO          | Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste |
| GIUSEPPE LISSA        | Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II  |
| GIUSEPPE O. LONGO     | Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste   |
| MAURIZIO MORI         | Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino  |
| TELMO PIEVANI         | Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca   |
| VALLORI RASINI        | Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia  |
| STEFANO RODOTÀ        | Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"  |
| SETTIMO TERMINI       | Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo  |
| NICLA VASSALLO        | Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova   |

## INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

|                  |   |
|------------------|---|
| DAVID BANON      | Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au département de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem |
| EDWARD K. KAPLAN | Keyv and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts  |
| NEIL LEVY        | Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne   |
| ANNA LISSA       | Wissenschaftliche Mitarbeiterin - Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  |
| DIEGO LUCCI      | Associate Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria  |
| DAVIDE MAROCCO   | Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK  |
| MAX STADLER      | Professur für Wissenschaftsforschung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich  |

## REDAZIONE

|                          |  |
|--------------------------|--|
| PAOLO AMODIO (DIRETTORE) | Università degli Studi di Napoli Federico II_ Facoltà di Lettere e Filosofia_ Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582<br>fax +390812535583 email: <a href="mailto:paamodio@unina.it">paamodio@unina.it</a> |
| CRISTIAN FUSCHETTO       | Università degli Studi di Napoli_Federico II   |
| FABIANA GAMBARDILLA      | Università degli Studi di Napoli_Federico II   |
| GIANLUCA GIANNINI        | Università degli Studi di Napoli_Federico II   |
| DELIO SALOTTOLO          | Università degli Studi di Napoli_L'Orientale   |
| ALESSANDRA SCOTTI        | Università degli Studi di Napoli_Federico II   |
| ALDO TRUCCHIO            | Université de Genève   |

[S&F\\_scienzaefilosofia.it](http://S&F_scienzaefilosofia.it) ISSN 2036\_2927 [www.scienzaefilosofia.it](http://www.scienzaefilosofia.it)

Eventuali proposte di collaborazione (corredate da un breve curriculum) vanno inviate via email all'indirizzo:

[redazione@scienzaefilosofia.it](mailto:redazione@scienzaefilosofia.it)

L'immagine in copertina, *Medusa*, è opera del Maestro Nizzo de Curtis

## INTRODUZIONE

Settimo numero di **Scienza&Filosofia**. Online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

*Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quasi trent'anni dalla sua nascita la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua mission di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È nostra convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Il nostro obiettivo è quello di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica e, al contempo, il potenziale d'innovazione scientifica prospettato dalla riflessione filosofica.*

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà perciò le seguenti sezioni, seppur un po' più flessibilmente intese:

**DOSSIER** Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

**STORIA** Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

**ANTROPOLOGIE** Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

**ETICHE** Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

**LINGUAGGI** Questioni di epistemologia;

**ALTERAZIONI** Dalla biologia evoluzionistica alla cibernetica, temi non direttamente “antropocentrati”;

**COMUNICAZIONE** La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

**ARTE** Intersezioni tra scienze e mondo dell’arte;

**RECENSIONI&REPORTS** Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all’indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell’intenzione - per l’inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

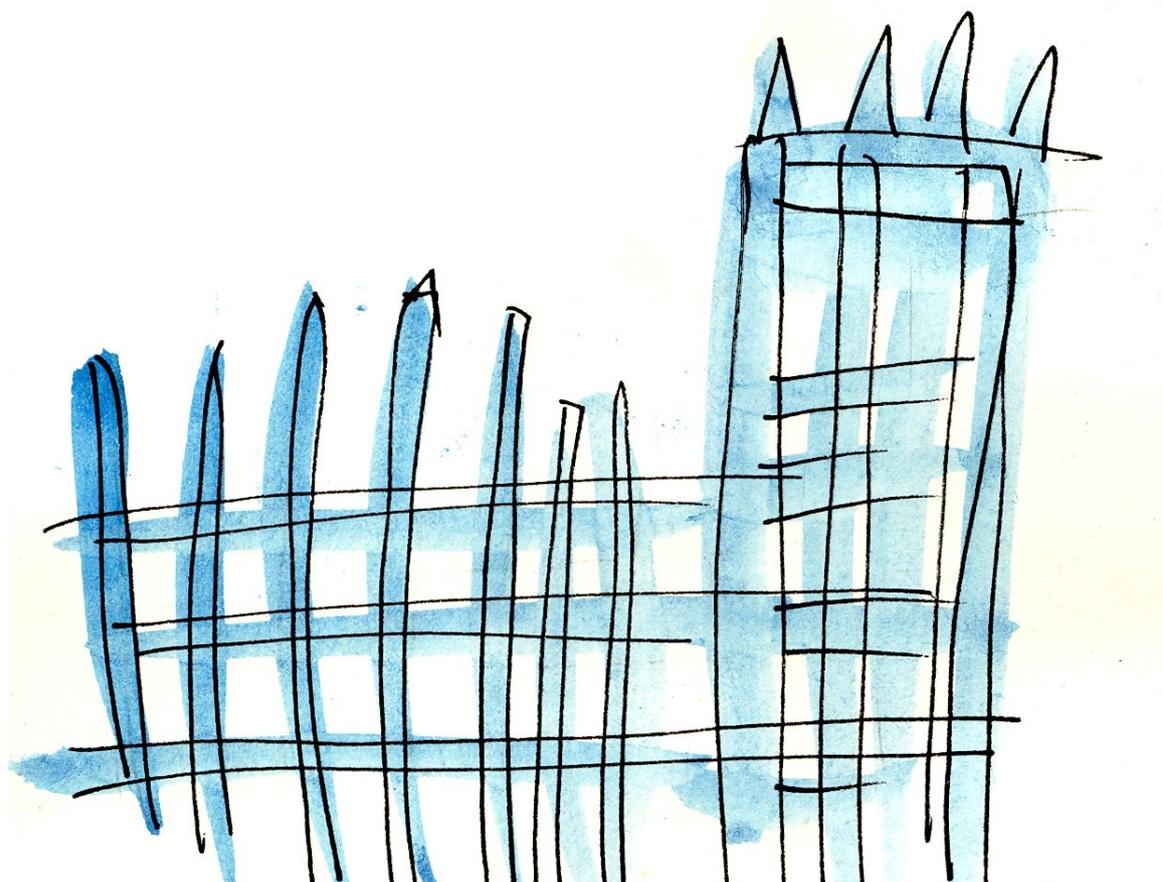
Last but not least, [S&F\\_](#) è parte del Portale Sci-Cam (Percorsi della scienza in Campania, [www.sci-cam.it](http://www.sci-cam.it)) in virtù di una condivisione di percorsi e progetti.

Le immagini d’apertura ai singoli articoli - coperte da copyright - che appaiono in questo numero sono ancora una volta geniali creazioni della nostra amica [MONICA\\_RABÀ](#) (l’underscore è a questo

punto d'obbligo), cui va il nostro grazie\_grazie\_grazie per la sua generosità.

In rete, giugno 2012

La Redazione di [S&F\\_](#)



S&F\_n. 7\_2012



INDICE

- 1 INTRODUZIONE
- 5 INDICE

#### DOSSIER

- 8 Uomini e topi
- 11 MARIO PERNIOLA *Animali quasi saggi, animali quasi pazzi*
- 27 LUCIA FRANCESCA MENNA *La relazione uomo-animale. Il termometro dei tempi che corrono e La Zooterapia*
- 34 DELIO SALOTTOLO *Animalità, umanità, una questione antropologica. Due scene per una nota senza pretese*
- 53 PAOLO SORDINO *Una mano all'intelligenza*
- 61 MARIA TERESA SPERANZA *L'animale che dunque sono? Intorno a Derrida per una genealogia del rapporto uomo-animale*
- 81 SILVIA CAIANIELLO *Conoscenza ed empatia. L'animalità e il disagio dell'antropocentrismo*
- 90 LORIANO BALLARIN *IL Botrillo e L'immortalità*
- 97 SARA PETRELLA *Les satyres ne peuvent être hommes! Quelques considérations vray-semblables de François Hédelin concernant les satyres*
- 108 BARBARA DE MORI *Da "qualcosa" a "qualcuno": il rapporto uomo-animale e gli esseri senzienti*
- 122 CLAUDIA BOSCHETTI *Sandra e La comunicazione*

#### STORIA

- 127 LUCA PICCO *Johannes Keplero: armonia e rivoluzione scientifica*

#### ANTROPOLOGIE

- 140 CLAUDIA FAITA *Riconfigurazione di una metafora. L'antro platonico come sistema immersivo di realtà virtuale*

#### ETICHE

- 151 LUCA LO SAPIO *Viaggi in Italia. Tristram von Engelhardt e La terra degli stranieri morali*

#### LINGUAGGI

- 164 FABIANO AGLIARULO *Nietzsche e la biologia tedesca degli anni '80*

#### ALTERAZIONI

- 180 CRISTIAN FUSCHETTO *Bataille, L'informe all'opera*

#### COMUNICAZIONE

- 188 LUCA MORI *Oggetti contesi e futuro della filosofia: il confronto con le neuroscienze sull'esperienza estetica*

#### ARTE

- 199 ALESSANDRA SCOTTI *Palinodia e memoria virtuale. Una Lettura di W ou le souvenir d'enfance di Georges Perec*



## RECENSIONI&REPORTS

### report

- 213** *Engelhardt a Napoli: occasione per un confronto e prove di dialogo*  
Hugo Tristram Engelhardt Jr. "Viaggio a Napoli" 2-6 febbraio 2012 Incontri con la Città  
(LUCA LO SAPIO)

### recensioni

- 223** Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010  
(FABIANA GAMBARDELLA)
- 229** Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006  
(DANIELE GARRITANO)
- 236** Raymond Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, Bollati Boringhieri, Torino 2008  
(ALESSANDRA SCOTTI)
- 242** Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002  
(FABIANA GAMBARDELLA)
- 248** Gilbert Simondon, *Deux Leçons sur l'animal et l'homme*, ellipses, Paris 2004  
(DELIO SALOTTOLO)
- 254** Berenice Cavarra e Vallori Rasini (a cura di), *Passaggi. Pianta, animale, uomo*, Mimesis, Milano 2012  
(CIRO INCORONATO)
- 257** Frans de Waal, *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Garzanti, Milano 2008  
Frans de Waal, *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*, Garzanti, Milano 2011  
(ANNA BALDINI)



S&F\_n. 7\_2012

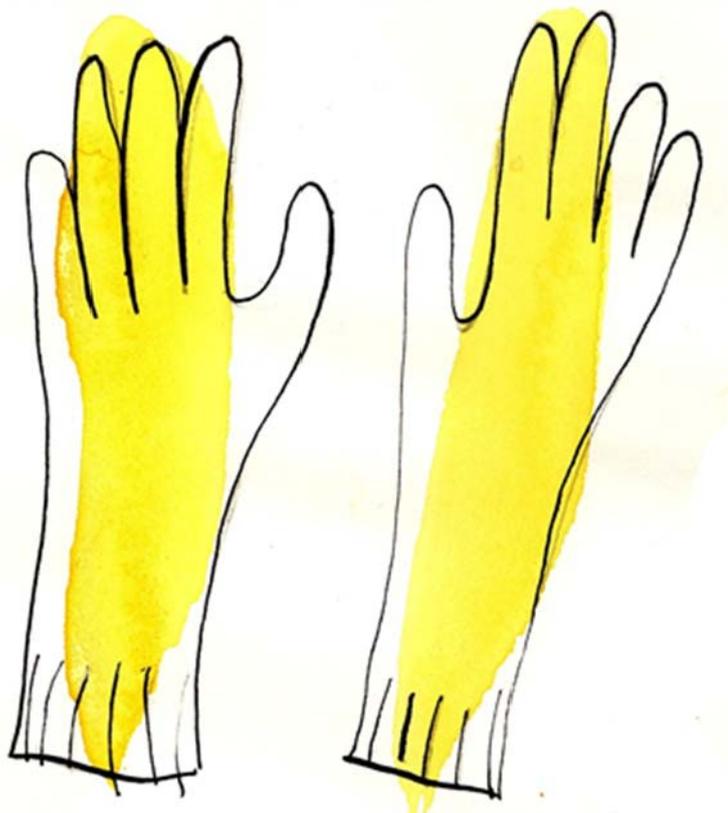


DOSSIER

## Uomini e topi

È noto che il pensiero classico non presta una particolare attenzione all'animale, al bambino, al primitivo, al folle. Descartes, lo si ricorderà, vedeva nell'animale nient'altro che una somma di ruote, di leve, di molle, in definitiva una macchina. E quando non era considerato una macchina, l'animale, nel pensiero classico, costituiva un abbozzo di uomo e molti entomologi non hanno timore di proiettare su di esso i tratti essenziali della vita umana. Per i medesimi pregiudizi, la conoscenza dei bambini e dei malati è rimasta a lungo a uno stadio rudimentale: le domande che i medici o i ricercatori ponevano loro erano domande da uomini. Si cercava di misurare la distanza che li separa dall'adulto o dall'uomo sano nelle loro attività abituali piuttosto che cercar di comprendere come vivano in loro stessi. Quanto ai primitivi, o si cercava in loro un'immagine abbellita del civilizzato o, al contrario, come Voltaire nell'Essai sur les mœurs, non si vedeva nei loro costumi e nelle loro credenze che una sequenza di assurdità inspiegabili. Il pensiero classico sembra imprigionato in un dilemma: o l'essere con cui abbiamo a che fare è assimilabile all'uomo, e allora è lecito attribuirgli per analogia i caratteri generalmente riconosciuti all'uomo adulto e sano, oppure esso non è che una macchina cieca, un caos vivente, e allora non esiste alcuna possibilità di trovare un senso al suo comportamento ... Tutto nasce dalla convinzione che esista un uomo compiuto, in grado di penetrare fino all'essere delle cose, di costruire una conoscenza sovrana, di decifrare tutti i fenomeni, e non solo quelli della natura fisica, ma anche quelli che ci presentano la storia e la società umane, di spiegarli per mezzo delle loro cause e, infine, di scoprire in qualche accidente del loro corpo la ragione delle anomalie che tengono il bambino, il primitivo, il folle e l'animale lontani dalla verità.

Maurice Merleau-Ponty, *Conversazioni*



Questo numero trae spunto da un incontro tenuto il 29 novembre del 2011 alla Stazione Zoologica Anton Dohrn di Napoli, al quale fui invitato per discutere con scienziati e antropologi circa la questione uomini-animali. Il suggestivo titolo proposto per l'incontro era *Uomini e topi*.

Allora non avrei mai potuto esimermi dal partecipare, come ora non posso non riproporre il tema, il tutto a partire dal reiterato capriccio di un dato autobiografico.

*Uomini e topi* di John Steinbeck: si tratta del primo romanzo “adulto” che mio padre in qualche modo mi “costrinse” a leggere e devo dire che mi è rimasto impresso a fuoco, in esso c’era tutto l’immaginario di un ragazzino di 12-13 anni.

Il racconto si svolge innanzi tutto in un Ranch, e dunque siamo tra animali e uomini, lo sfondo è perfetto e il Ranch si chiama “Soledad” (solitudine).

In *Uomini e topi*, Lennie è un *minus habens*, e ha per il mondo una sola funzione: la forza fisica, misurata quasi in senso direttamente proporzionale alla mancanza di cervello. In termini di autocoscienza, il suo “essere” si limita a un ambito emotivo confuso: ciò che esprime e vuole è una casa per allevare conigli, un dato minimo esistenziale dunque, ma che nel contesto si fa invece sogno e utopia. È un animale da soma, con uno scarto emozionale insignificante al mondo: a conti fatti di lui si può solo dire che “soffre” e che “può uccidere” (e infatti ammazzerà senza “volarlo” la moglie del figlio del padrone).

Anche George è animale da soma ma è dotato di un’autocoscienza che, oltre a soffrire e a poter voler uccidere, lo porta a pensare, giudicare e compatire. Quando George ammazza Lennie sparandogli alla nuca per sottrarlo alla furia vendicativa dei padroni, compie un atto di pietà: per me era letteralmente come il cow-boy dei miei film western che spara al proprio amato cavallo azzoppato per strapparli a una morte più dolorosa e umiliante.

Lennie muore ammazzato come un cavallo e come un cane, anzi come il cane di Candy. Il cane di Candy era innocuo ed era l’unica vera compagnia per il vecchio “scopino” (così chiamato perché aveva immolato una mano quando era capo-cavallante ed era rimasto al Ranch come addetto alla rimozione del letame). La morte del cane di Candy anticipa il finale del romanzo: il cane e Lennie muoiono nello stesso identico modo e l’autore usa le stesse parole: «*Right back of the head*».

Ma non è di tutto questo che parla *Uomini e topi*: l'intenzione più palese di Steinbeck è il disegno di una condizione tutta umana (in cui semmai la condizione animale è la condizione di degradazione umana in cui l'animale non c'entra proprio) e il riferimento ai topi è l'evocazione di alcuni versi di Robert Burns del 1785 (*A un topo, cui avevo distrutto il nido con l'aratro*):

But, Mousie, thou art no thy lane,  
In proving foresight may be vain;  
The best-laid schemes o' mice an' 'men Gang aft agley,  
An'lea'e us nought but grief an' pain,  
For promis'd joy!<sup>1</sup>

Non siamo *tra* uomini e topi, siamo nel pieno di una tradizione antropocentrica e culturalista, quella che qui, nel dossier di questo numero, intendiamo discutere.

La visione che l'intera tradizione filosofica ha prospettato circa l'animale e il rapporto uomo-animale è un percorso paradigmaticamente antropocentrato che si risolve, nel migliore dei casi, in un'esclusività "ignava", e nel peggiore, in un'esclusività "crudele". E come se non bastasse, le scienze della vita, in tutti i tempi, sembrano essersi adeguate. L'animale, sempre drammaticamente al singolare e sempre indistinto (che si tratti di organismi unicellulari, di insetti, topi, cani, gatti o scimpanzé sembra non fare differenza), non è mai paradossalmente al centro della questione animale, al centro c'è sempre la questione autoreferenziale dell'uomo e dell'umanità elegantemente foggiate del suo abito culturale, e inchiodata perciò alla sua incapacità di pensare la differenza, l'alterità, la contaminazione (o, se si preferisce, la continuità biologica).

**P.A.**

*Un particolare ringraziamento all'amico Paolo Sordino senza il quale questo numero non avrebbe potuto essere*

---

<sup>1</sup> *Topolino, non sei il solo / A comprovar che la previdenza può esser vana: / I migliori piani dei topi e degli uomini / Van spesso di traverso / E non ci lascian che dolore e pena / Invece della gioia promessa.*

MARIO PERNIOLA

*ANIMALI QUASI SAGGI, ANIMALI QUASI PAZZI*

1. *L'animale quasi saggio* 2. *Animali e "anime belle"* 3. *Il superanimale*  
4. *L'animale quasi pazzo* 5. *Animali e spiriti forti*

**1. *L'animale quasi saggio***

A differenza di coloro che hanno giudicato la condizione animale come infelice e povera, non sono mancati fin dall'antichità filosofi che hanno considerato gli animali come modelli per il comportamento umano: i più radicali nel proporre come esempio il modo di essere degli animali sono stati i cinici, il cui nome stesso, secondo un'etimologia assai diffusa già nell'antichità, sarebbe da porre in relazione con i cani. Essi suggerivano



uno stile di vita il più possibile semplice, disprezzavano la civiltà, l'educazione, le leggi e il pudore, e aspiravano a un ideale di autonomia e di libertà che avrebbe potuto realizzarsi solo attraverso il ritorno alla natura.

Quest'ultima aspirazione costituisce un punto basilare dello stoicismo, che può essere ritenuto uno sviluppo e un approfondimento della problematica cinica. La posizione degli stoici verso il mondo animale è molto importante ai fini del dibattito attuale perché mostra la strettissima connessione tra la

questione animalista e la questione antropologica: l'idea di animalità non è indipendente dall'idea di umanità. Ora gli stoici da un lato operavano una divisione nettissima all'interno dell'umanità, tra saggi e stolti, dall'altro avvicinavano la condizione del saggio a quella dell'animale e del bambino, in quanto tutti e tre partecipano della felicità. «Se il vivere secondo natura per gli stoici è vivere bene [...], ne consegue che vivere secondo natura equivale a godere della felicità. Ma il vivere secondo natura è proprio anche degli animali privi di ragione (*alógoi*) dall'inizio alla fine della vita; è dunque ad essi possibile il godere della felicità»<sup>2</sup>. La differenza tra da un lato il saggio, dall'altro l'animale e il bambino, consiste nel fatto che il primo può arrivare alla felicità solo attraverso la ragione, il *lógos*, mentre i secondi sono già spontaneamente felici, grazie all'istinto (*ormé*). Ora la condizione umana è molto più difficile di quella animale e infantile, perché il *lógos* non è così coerente e stabile come l'istinto, ma è soggetto a una deviazione, a una distorsione, a un perversimento (*diastophé*), che lo fa saltare qua e là, impedendogli di restare saldo e costante lungo un determinato cammino. È questa appunto l'essenza della stoltezza umana, che dipende dall'incostanza e dall'incapacità di mantenere un legame tra i vari momenti e le varie fasi della vita: perciò ogni colpa deriva da debolezza e incostanza.

La felicità è definita da Zenone il "vivere secondo natura" e "il buon scorrere della vita" (*eúroia bíou*), perché la natura è appunto il fluire sempre nascente della vita, cui l'uomo viene facilmente sottratto da qualcosa di eccessivo e di pleonastico implicito nella ragione umana, che la rende troppo mobile e difficilmente capace di procedere in modo coerente: l'assenso fermo e costante è perciò, per gli stoici, la condizione di ogni

---

<sup>2</sup> R. Radice (a cura di), *Stoici antichi, Tutti i frammenti*, edizione italiana condotta su *Stoicorum Veterum Fragmenta* di Hans Friedrich August von Arnim (1903-1905), Bompiani, Milano 1998, III, 17 (d'ora in avanti, come d'uso, SVF).

virtù e di ogni gioia. La stoltezza, da cui gli animali e i bambini sono fortunatamente esclusi, è al contrario una specie di *zapping life*, di *granzing life*, una pratica impaziente divorata dalla paura di perdere qualcosa di più interessante e di più piacevole. Gli animali invece non sono mai in discordia con se stessi: come i bambini essi sono *quasi* saggi, e *quasi* virtuosi. Nel pensiero stoico sull'animalità la parola *osaneí* (quasi, come se) gioca un ruolo fondamentale e indica una spontanea adesione alla vicenda cosmica, che è analoga a quella della saggezza umana, ma molto più immediata e diretta.

Ciò che caratterizza gli stolti è, secondo lo stoicismo, il dissidio interiore che si manifesta, per esempio, nel mutare di proposito da un momento all'altro: c'è in loro qualcosa di «selvaggio (*ágroikon*), di feroce (*ágrion*), di belluino (*therióde*) che li rende nemici di se stessi»<sup>3</sup>. Lo stolto è «transfuga rispetto alla legge e ignora il contatto con la vita civile [...]; è nemico di ogni vita familiare, umana, comunitaria, e conduce una vita asociale»<sup>4</sup>. Gli animali e i saggi sono al contrario «apparentati con se stessi (*prós autó oikeioústhai*)»<sup>5</sup>. L'essere vivente, appena nasce, dà una specie di assenso a se stesso e a quanto è conforme alla propria conservazione e al proprio modo di essere: Crisippo definisce questa autoappropriazione col termine di *oikeíosis* (da *oikos*, casa, dimora, abitazione), parola che fu tradotta in latino da Cicerone con *conciliatio* e *commendatio*. Tutti gli esseri viventi sono spinti da un affetto istintivo verso la loro sussistenza e conservazione che si manifesta appena nati. Solo all'uomo è possibile alienare se stesso e diventare infelice e schiavo delle passioni e dei vizi: il *lógos* è una facoltà molto delicata, perché è difficile orientarlo bene e mantenerlo sano. La questione animalista è dunque inseparabile dalla questione antropologica. La contraddizione principale presa in esame dagli

---

<sup>3</sup> SVF, III, 677.

<sup>4</sup> SVF, III, 678.

<sup>5</sup> SVF, III, 183.

stoici non è quella tra animalità e umanità, ma è interna all'umanità stessa; la "bestialità" è una caratteristica esclusiva degli uomini, anzi della quasi totalità degli uomini, perché i saggi sono stati pochissimi (Socrate e forse qualcun altro): i filosofi stoici in ogni caso non si definivano tali. L'uscita da una visione antropocentrica passa attraverso l'esperienza di una profonda frattura interna all'umanità: il riconoscimento della quasi-saggezza animale e infantile implica una visione estremamente critica e conflittuale del mondo umano, che è pressoché interamente sommerso dall'errore e dal male. Ma questa cruda e impietosa diagnosi non porta gli stoici né verso il vagheggiamento di una condizione di innocenza anteriore alla nascita della civiltà, né a un abbandono del mondo storico e politico: anche se il saggio è raro come una fenice, e se tra saggezza e stoltezza non ci sono vie intermedie, resta che ogni identificazione della condizione umana con quella animale è impossibile. Non esistono scorciatoie alla virtù e alla felicità; l'uomo non deve sottrarsi a ciò che conviene e si addice a lui (*kathêkon*), a ciò che gli appartiene intrinsecamente. Gli stoici hanno introdotto nell'etica la parola "dovere", intendendolo nel senso di comportamento che ha la propria ricompensa in se stesso, e che proprio perciò consente all'uomo di stare fermo (*ametáptotos*) e saldo (*bébaios*) nell'esperienza del presente. Questa fermezza e saldezza si regge su un *tónos*, su una tensione, cui sono riportabili, secondo Cleante, le quattro virtù principali<sup>6</sup>. L'armonia conduce non all'eliminazione degli opposti, ma al loro mantenimento equilibrato; essa è una legge cosmica a cui è conforme il modo di essere del saggio, come quello degli animali. Se il primo impulso dell'essere vivente è la conservazione (*tereîn*), questa non deve essere intesa come alcunché di statico, ma come un sorvegliare, un osservare, un fare attenzione. Lo stolto è invece incapace dell'esperienza della

---

<sup>6</sup> SVF, I, 563.

tensione, che tiene insieme gli opposti: egli soffre di *neurôn atonía*<sup>7</sup>. La mancanza di tensione è la causa della debolezza che ci fa cedere all'assalto delle passioni.

## **2. Animali e "anime belle"**

Tra le passioni gli stoici annoverano anche la compassione, che è da loro considerata come un'affezione cattiva e inutile: a loro avviso, non dobbiamo assumere su di noi i dolori degli altri, ma agire per liberare gli altri dal dolore. La compassione ancor più delle altre passioni è da porre in relazione con la mancanza di tensione interiore, con l'incapacità di sopportare e di elaborare il contenuto effettivo della realtà esistente, la quale è sempre conflittuale e contraddittoria. Per quanto lo stoicismo giunga a conclusioni che sono in ultima analisi ottimistiche, esso non ignora e non occulta mai l'esperienza di un mondo dominato dall'errore e dalla follia: ciò che caratterizza il suo stile di pensiero è insieme l'essere privi di illusioni sulla realtà effettuale e il pronunciarsi senza riserve per essa. Sotto questo aspetto, il contrario dello stoico è l'"anima bella", questo modo di essere che tanta importanza ha nella spiritualità occidentale dal neoplatonismo fino ai giorni nostri. Ciò che caratterizza l'"anima bella" è appunto la pretesa di conciliare tutto e tutti facendo appello alla bontà dei propri sentimenti: essa è in fondo un'anima debole incapace di giungere a qualcosa di reale.

Dal momento in cui la questione animalista viene posta separatamente dalla questione antropologica, la ricaduta nelle fantasie dell'"anima bella" sembra inevitabile. La riconciliazione con la natura non può fare a meno di porsi il problema della cultura; il ripensamento della condizione animale è strettamente connesso con l'interrogativo sulla condizione umana; il recupero della dimensione sensitiva e affettiva dell'esistenza implica il riesame della dimensione logica e razionale. Proprio per avere

---

<sup>7</sup> SVF, III, 471.

affermando l'inseparabilità tra il discorso sugli animali e il discorso sugli uomini lo stoicismo costituisce un punto di riferimento fondamentale. Esso mostra come alla superiorità meramente ideale dell'uomo sugli animali fa riscontro la sua inferiorità reale nei loro confronti: «tra gli animali i migliori hanno la sorte migliore, tra gli uomini i peggiori hanno miglior fortuna» dice Menandro (fr. 534) sotto l'influenza della Stoa. Infine lo stoicismo, radicando la nozione stessa di *lógos* nell'esperienza sensibile, supera l'opposizione platonica tra l'intelletto e i sensi. La teoria della conoscenza degli stoici ha carattere essenzialmente sensistico; per Zenone, pensare è sentire. L'*aísthesis*, la sensazione, è sempre vera, perché riproduce qualcosa di reale. Ne deriva che lo stoicismo attribuisce al sentire un rilievo senza paragone più grande e più autonomo di quello assegnatogli dalla tradizione platonico-aristotelica. Essendo un tipo di pensiero essenzialmente monistico e materialistico, non è possibile nessuna ricaduta in un dualismo che opponga la dimensione spirituale a quella animale.

### **3. *Il superanimale***

Si può cogliere così una delle ragioni profonde dell'attuale interesse nei confronti della condizione animale. Fintanto che l'essenza dell'umanità è vista nel pensare o nell'agire, il rapporto tra la specie umana e gli animali si configura come un abisso incolmabile. Nell'età delle ideologie e delle burocrazie trionfanti, l'animalità si configura come bestialità e come *bêtise*, come disumanità e stupidità. Ma oggi nel tramonto dei poteri ideologici e burocratici e nell'emergere di un potere "sensologico", connesso cioè con la facoltà di esperire stati di piacere e di dolore, crollano quei bastioni che tenevano separata la specie umana dalle altre forme di vita. Se il fulcro della società si sposta dalla sfera conoscitiva e da quella pratica a

quella sensitiva, gli animali ci sembrano non essenzialmente differenti da noi.

Ciò ha condotto a partire dagli anni Sessanta al riemergere di modi di vita contestativi che s'ispirano al cinismo antico e che di questo condividono il disprezzo delle convenzioni e della cultura. Ma il problema del sentire si presenta oggi in un modo molto più complesso: il centro della questione animalista non consiste affatto nell'imitare il comportamento animale e nemmeno nell'attribuire agli animali il contenuto soggettivo delle nostre esperienze: il cinismo e il sentimentalismo sono inadeguati a spiegare un fenomeno molto più profondo e inquietante che consiste nell'oggettivazione del sentire, nel fatto che il sentire non è più il luogo per eccellenza di un'esperienza soggettiva, ma qualcosa di anonimo, di impersonale, di esterno, di altro, qualcosa che non ci appartiene più intimamente. Ancora una volta la questione animalista e la questione antropologica sono indissolubilmente legate: noi non possiamo assegnare agli animali i nostri sentimenti per il fatto che noi stessi non abbiamo più sentimenti, o meglio, il nostro sentire è privo di autoidentità. Ne deriva che gli approcci soggettivi al sentire (religioso, psicologico e morale) non sono in grado di render conto di un fenomeno che è irriducibile a categorie quali quelle di sentimento, coscienza, responsabilità e simili. Gli animali diventano il nostro specchio, perché essi costituiscono la manifestazione per eccellenza di quel sentire senza soggetto che a Hegel sembrava massimamente incomprensibile ed enigmatico e che egli riteneva tipico della cultura egizia. Questa oggettivazione del sentire presenta inoltre sorprendenti affinità con la percezione del proprio corpo come qualcosa di estraneo, che partendo da alcune considerazioni di Freud negli *Studi sull'isteria*, alcuni psicoanalisti considerano un aspetto tipico delle tossicomanie.

Del resto l'idea di una sensibilità artificiale è molto frequente nell'immaginario contemporaneo e nelle sue manifestazioni artistiche: in queste il posto dell'automa e della "macchina che pensa" è stato preso dalla "macchina che sente". Se le prime due erano una specie di superuomo, la terza è una specie di superanimale, nei confronti del quale nutriamo insieme attrazione e repulsione. Sotto certi aspetti il superanimale è già il modello sulla base del quale si è stabilita la nuova gerarchia: chi è capace di un sentire impartecipe, di un'affettività senza io, di un'emotività senza coscienza, sta su di un livello senza comune misura rispetto a coloro che sentono soggettivamente oppure non sentono affatto. Sotto altri aspetti nel superanimale c'è ancora qualcosa di umano, troppo umano, che, schiacciandolo sul piano dell'effettualità pratica e del successo immediato, lo rende troppo dipendente dal mondo storico e gli fa perdere quella centralità dinamica, quella armonia di tensioni e di forze opposte che la natura dona ai suoi migliori esemplari. Sembra quasi che dal momento in cui l'animalità è accolta nell'orizzonte del mondo storico, in cui il suo sentire enigmatico diventa il più conforme alla riuscita sociale, essa stessa sia contaminata dalla volgarità e dalla meschinità di questo successo; sicché l'eccellenza animale deve essere cercata altrove che nel superanimale.

Nasce così una situazione nuova che conferisce un significato imprevisto alla distinzione stoica tra saggi e animali quasi saggi da un lato, e stolti dall'altro. Infatti, dal momento in cui il saggio non è più un modello di perfezione pressoché irraggiungibile, ma la "macchina che sente", il superanimale perfettamente integrato nel mondo sensologico contemporaneo, la "moneta vivente" che garantisce la scambiabilità di tutte le sensazioni, affezioni ed emozioni, come non provare un moto di simpatia verso quel resto di animalità che non trapassa nel superanimale, verso quel resto di umanità che è incoercibile al cammino obbligato della saggezza? Se il superanimale è

l'intellettuale organico del mondo attuale, come non volgere uno sguardo pieno d'interesse verso una stoltezza divenuta ormai rara come la fenice? Di fronte all'alienazione delle esperienze in un "già sentito" che toglie alla vita ogni gusto e ogni meraviglia, che rende incapaci di ammirazione e di stupori, come non rivalutare la continua agitazione degli stolti? La loro infinita ricettività? Lo stato di allergia permanente in cui vivono? Del resto quanto c'è ancora di *lógos* e quanto di senso nelle "sensologie" che l'una dopo l'altra contagiano l'intero pianeta?

#### **4. L'animale quasi pazzo**

La filosofia antica non si è posta questi interrogativi che invece si possono trovare già all'inizio del pensiero moderno. *L'elogio della pazzia*<sup>8</sup> di Erasmo rovescia l'asserzione stoica secondo la quale solo il saggio è felice. È vero piuttosto il contrario: la stoltezza, o meglio la pazzia, la cui essenza consiste nella *filautía*, cioè nell'amore di se stessi, è condizione della felicità. Infatti, dice Erasmo «può voler bene agli altri, chi non vuole bene a se stesso? Può andar d'accordo con gli altri chi non sa trovarsi d'accordo seco stesso? Può recar piacere agli altri chi riesce a se stesso gravoso e molesto?»<sup>9</sup>. Alla base della pazzia sta dunque lo stesso atteggiamento che nel pensiero stoico sostiene il modo di essere dei saggi e degli animali: l'appropriazione di se stessi, l'istinto di autoconservazione, una specie di amor proprio che ci lusinga e ci raccomanda a noi stessi. La differenza rispetto alla saggezza stoica sta nel fatto che la pazzia erasmiana è molto più ambivalente ed enigmatica. Essa introduce nella condizione ricca di tensioni, ma pur sempre identica a se stessa dello stoicismo, un dinamismo che non ha paura di spingersi fino ai limiti estremi dell'esperienza affettiva ed emotiva: "pazzia guida a saggezza", rende amabili le

---

<sup>8</sup> E. da Rotterdam, *Elogio della pazzia* (1511), tr. it. Einaudi, Torino 1984.

<sup>9</sup> *Ibid.*, XXII.

donne, condisce i conviti, forma le amicizie, dà sapore alla vita, sottrae al suicidio, conduce all'azione. I pazzi assomigliano agli animali, la cui felicità consiste nell'indisciplina: «poco o nulla sono infelici quelli che più si avvicinano al naturale delle bestie, alla loro sconsideratezza, e si guardano bene dal tentar cosa oltre l'umano»<sup>10</sup>. Erasmo dunque condanna ogni aspirazione al sovrumano (e al sovranimale!). C'è nella condizione umana un'animalità che dev'essere preservata: essa garantisce la permanenza nell'uomo del "nativo splendore" delle bestie e conduce a una supersaggezza che incorpora e ingloba la stoltezza e l'animalità.

Gli interrogativi di Erasmo sono sviluppati e approfonditi da Giordano Bruno nel dialogo *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico* del 1585<sup>11</sup>. Qui la problematica si sposta nettamente dal discorso intorno alla stoltezza umana a quello intorno alla pazzia animale. Il superanimale, o come dice Bruno, "la bestia trionfante" è ciò cui bisogna "dar spaccio", vale a dire ciò che bisogna allontanare, eliminare, togliere di mezzo. Questo superanimale, il cavallo pegaseo (cioè volante) era originariamente un asino, anzi un asino malvagio detto Onorio (da *ònos* e *rio*), che spinto dall'ingordigia di addentare un cardo cresciuto in prossimità di un precipizio, perde l'equilibrio e cade da un'alta rupe. Manca a quest'asino l'istinto di autoconservazione, l'amore di se stesso. Onorio è tuttavia molto furbo: passando nel regno dei morti fa finta di bere l'acqua del Lete, e conserva così la memoria e le facoltà mentali. Ciò gli consente di ascendere verso il cielo e, trasformato in un cavallo alato e di essere accolto tra le costellazioni. La sua anima non è differente dall'anima umana: perciò da superanimale viene cambiato in superuomo e diventa nientemeno che Aristotele! Così il superasino descrive la propria esperienza umana:

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, XXXV.

<sup>11</sup> Cfr. G. Bruno, *Dialoghi italiani*, I e II, Sansoni, Firenze 1985.

Entrai in presunzione d'essere filosofo naturale, com'è ordinario nelli pedanti d'esser sempre temerari e presuntuosi; e con ciò, per essere estinta la cognizione della filosofia, morto Socrate, bandito Platone, e altre in altre maniere dispersi, rimasi io solo losco intra i ciechi; e facilmente potei aver riputazion non sol di retorico, politico, logico, ma ancora di filosofo. Cossi malamente e scioccamente riportando le opinioni degli antichi, e de maniera tal sconcia, che né manco i fanciulli e le insensate vecchie parlerebbero e intenderebbero come io introduco quegli galant'uomini intendere e parlare, mi venni ad intrudere come riformator di quella disciplina della quale io non avevo notizia alcuna<sup>12</sup>.

Al polo opposto del cavallo pegaseo, l'essere in cui animalità e umanità si congiungono in uno stesso delirio di presunzione e di tracotanza, sta l'asino cillenico (cioè protetto da Mercurio), che invece non si spaccia per sapiente, ma con l'umiltà e la fermezza socratiche di chi sa di non sapere, chiede di essere ammesso a far parte di un'accademia di pitagorici. Egli invita a non disprezzare nessun aspetto della natura e conclude che «il porco non deve esser bel cavallo, né l'asino bell'uomo; ma l'asino bell'asino, il porco bel porco, l'uomo bell'uomo». Contro il rifiuto dell'accademia interviene Mercurio il quale nomina accademico l'asino e così lo esorta: «Parla dunque tra gli acustici; considera e contempla tra i matematici; discuti, domanda, insegna, dichiara e determina tra i fisici; trovati con tutti, discorri con tutti, affratellati, unisciti, identificati con tutti, domina a tutti, sii tutto».

Per Bruno non esistono soltanto due tipi di animalità, il cavallo pegaseo e l'asino cillenico, la bestia trionfante e "l'animalaccio divo al mondo caro", il superanimale più pazzo dei pazzi e il bell'asino più saggio dei saggi; accanto a queste due forme per così dire alte, di asinità, egli individua altre due possibilità basse e spregevoli: c'è l'ignorante per semplice negazione, cioè il somaro che né sa, né presume di sapere, e c'è l'ignorante "per prava disposizione", cioè colui che crede davvero di sapere e che perciò, a differenza della bestia trionfante, s'inganna su se stesso. Quest'ultimo sembra a Bruno il peggiore di tutti.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, 2.

Tuttavia l'essenziale del discorso di Bruno sull'asinità non sta nell'analisi di queste forme di subanimalità e di subumanità (di cui fornisce spesso una rappresentazione comica di grande efficacia letteraria), ma piuttosto nel rapporto ambivalente e ancipite che intercorre tra le due forme alte di asinità, tra la bestia trionfante e l'asino cillenico. Qui appare chiara la differenza tra il pensiero antico, la cui aspirazione è orientata verso il mantenimento a ogni costo della fermezza del *lógos*, e il pensiero moderno, il cui accento cade proprio sulla enantiodromia del *lógos*, sulla tendenza a capovolgere le proprie determinazioni opposte le une nelle altre: se per il pensiero antico l'animale è quasi saggio, perché stabilmente fissato nel suo istinto, per il pensiero moderno l'animale è quasi pazzo, perché oscilla tra i due poli di una pazzia che è saggezza e di una saggezza che è pazzia.

### **5. *Animali e spiriti forti***

È possibile per l'uomo essere all'altezza dell'animale quasi pazzo? Se i termini opposti della saggezza e della stoltezza si inseguono senza fine e si rovesciano l'uno nell'altro, non corre l'uomo il rischio di essere travolto da questo turbine? Se il cavallo pegaseo e l'asino cillenico non sono poi così radicalmente alternativi come sembrerebbe a prima vista, ma sono tenuti insieme almeno dal rapporto di opposizione che li costituisce, può l'uomo andare oltre la loro saggezza e la loro follia? Anzi, oltre l'insieme indistricabile della loro quasi saggezza e della loro quasi follia?

Si possono rivolgere queste domande all'ultimo dei *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno, *De gli eroici furori* del 1585, il cui titolo stesso allude a esperienze estreme e irreversibili. Certo il neoplatonismo ha indicato una strada di emancipazione da tutte le forme di animalità in un moto ascensionale ininterrotto verso l'intellegibile, verso l'idea, verso la bellezza divina, di cui la bellezza animale e umana è solo la prefigurazione: questo

movimento ascensionale sta alla base anche dell'amor cortese e del petrarchismo. Ma Bruno rifiuta questa strada, perché il neoplatonismo non ha una sufficiente esperienza del conflitto; esso finisce con l'essere non al di sopra, ma al di sotto dell'animale quasi pazzo. Esso da un lato svaluta il mondo sensibile, dall'altro, pensandolo come una metafora del mondo intellegibile, fa a esso troppe concessioni: ne deriva una concezione della condizione animale e dell'animalità nell'uomo troppo edulcorata, troppo debole. Bruno non si sottrae mai al confronto con la durezza e la ruvidità del mondo reale: sotto questo aspetto egli continua lo stoicismo antico e non a caso diventerà il modello degli *esprits forts* e dei libertini del Seicento. Come spiega nella premessa, il corpo femminile non può mai diventare la metafora di qualcosa di divino, ma conserva la dimensione animale, anzi bestiale: sicché è preclusa la sopraelevazione estetica che trasforma il sensibile in sovrasensibile e fa della bellezza una via di accesso al mondo iperuranio. Le donne «che non hanno altra virtù che naturale» non sono dee, non aprono una via d'accesso al divino maggiore di quella che ci è aperta dalla mosca, dallo «scarafone» o dall'asino. L'«anima bella» neoplatonica non riesce a rispondere alla sfida che proviene dall'animale quasi pazzo, perché vuole conciliare l'inconciliabile e acquietarsi in qualche soave immaginazione; ma l'animale quasi pazzo è sempre in movimento e va ora in una direzione ora in quella opposta, incurante della coerenza e della costanza.

Per Bruno non ci sono che due possibilità per restare all'altezza della sfida dell'animale quasi pazzo: l'atarassia e l'«eroico furore». La prima strada è quella dell'antianimale, cioè del non sentire; la seconda è quella del diventare animale, del sentir tutto. La prima è legata all'insegnamento di Epicuro; la seconda al mito di Atteone.

L'atarassia consiste nel raggiungere un punto intermedio, uno stato d'indifferenza nel quale i contrari non abbiano più la possibilità di sostenersi e di alimentarsi l'un l'altro; a esso si giunge per sottrazione progressiva riducendoli al minimo. Il punto di arrivo è l'essere «minimamente allegro» e «minimamente triste»<sup>13</sup>, il «fortemente comportare» senza sentire gli incomodi, il trovare «il meridiano delle cose» che restringe al minimo le determinazioni opposte. L'enantiotropia dell'animale diventa così un girare a vuoto intorno a un punto che non si lascia trascinare nel circolo vizioso dell'alternanza. L'antianimale sarà saggio e pazzo in modo minimo. Esso sembra raggiungere il punto in cui la minima saggezza coincide con la minima follia. L'antianimale è insomma chi ha fatto la scelta di non sentire, chi si propone il raggiungimento di una condizione inorganica, chi vuole assimilarsi al modo di essere delle cose.

La seconda possibilità è invece l'«eroico furore». Qui si risponde alla sfida dell'animale quasi pazzo con un rilancio di enorme portata, che consiste nell'esperienza simultanea degli opposti: questa esperienza estrema consiste nel «sentirne l'anima il più gran dissidio che sentir si possa» nel tendere l'affetto contemporaneamente all'uno e all'altro estremo, nel provare uno stato nel quale posso dire che «in viva morte morta vita vivo»<sup>14</sup>.

L'«eroico furore» è differente dalle quattro manie divine di cui parla Platone (la profetica, la liberatoria, la poetica e l'amorosa). Mentre queste possessioni hanno un carattere di passività e consistono nell'offrire la propria lingua a un sapere che proviene da fuori, l'«eroico furore» è attivo e essenzialmente filosofico: esso aguzza i sensi di chi è «avvezzo ed abile alla contemplazione», di chi ha uno spirito «lucido ed intellettuale» e lo induce a parlare, non come mero strumento di qualcosa di superiore, ma spinto dal fuoco del desiderio e dalla propria

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 2.

<sup>14</sup> *Ibid.*

facoltà conoscitiva divenuta più chiaroveggente dell'ordinario. Perciò mentre le possessioni sono come «l'asino che porta i sacramenti», gli «eroici furori» sono cose sacre in se stesse. Questa chiarezza non riguarda solo l'esterno, ma porta anche a una profonda consapevolezza di se stessi: il furioso è infatti perfettamente cosciente della propria follia, ma non per questo capace di correggersi. Anzi si compiace del proprio dolore e ama «più il fuoco che il refrigerio, più la piaga che la sanità, più i legami che la libertà»<sup>15</sup>. Bruno in tal modo va al di là della saggezza stoica, per la quale è impossibile volere ciò che si giudica vizio, sia della supersaggezza di Erasmo, che pone l'amore di se stessi a base di ogni azione. Il furioso non ama affatto se stesso, disprezza il presente ed è in fondo animato a una pulsione autodistruttiva: a differenza dell'animale quasi pazzo, la cui relativa follia consente un rapporto di consonanza e di complicità con un mondo contraddittorio e incoerente, il furioso è veramente pazzo. Egli è il vero *esprit fort* perché infrange ogni pratica prudenza mondana, ogni calcolo di successo storico e attraverso il sacrificio di se stesso passa in un altro orizzonte, che è quello delle leggi cosmiche della natura. Tuttavia la sua è una vera pazzia fintanto che si guarda con l'occhio del mondo storico: diventa invece vera filosofia a partire dal momento in cui la si considera dal punto di vista dell'ordine naturale, quell'ordine naturale che l'animale quasi pazzo non riesce più a capire, perché è diventato umano, troppo umano.

Il mito di Atteone, il cacciatore che dopo aver visto Artemide nuda, viene trasformato da lei in cervo e dilaniato dai propri cani nella valle del lago di Nemi, racconta nel modo migliore la vicenda del furioso. Atteone è l'uomo che spinto dal proprio desiderio di verità, diventa l'oggetto stesso della sua ricerca: da cacciatore è cambiato in preda. Dal momento in cui vede la divinità nuda, non ascende al mondo sovrasensibile (come sarebbe

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, 3.

dovuto avvenire secondo i neoplatonici), ma proprio al contrario precipita nel mondo delle bestie, mutandosi in animale. «Nella natura – dice Bruno – è una rivoluzione e un circolo per cui [...] le cose superiori s'inclinano all'inferiori»<sup>16</sup>. Per forza della vicissitudine delle cose è necessario che esse «vegnano dalla bassezza all'altezza, dall'altezza alla bassezza, dalli oscuritadi allo splendore, dallo splendore alle oscuritadi»<sup>17</sup>.

Il nostro lavoro, iniziato col filosofo-cane si conclude così col filosofo-cervo, attraverso la cavallinità aristotelica e l'asinità accademica. Ma il filosofo-cervo non è un superanimale: la sua vita in cui si in cui si sommano la felicità animale e la beatitudine divina, in cui egli contempla lo splendore della natura e la luce della divinità, dura solo un attimo. I cani lo raggiungono e lo straziano di morsi: la sua storia si conclude con il dilaniamento e con lo smembramento, col supplizio e il martirio.

La vicenda mitologica di Atteone preannuncia la vicenda storica di Bruno: Nel 399 a.C. la democrazia ateniese aveva condannato a morte Socrate: Dopo duemila anni il cattolicesimo condanna a morte Bruno. Il primo era ritenuto il più saggio del suo tempo; il secondo probabilmente il più pazzo del suo tempo. Se il primo si fosse attenuto alla quasi saggezza degli animali e il secondo alla quasi pazzia degli animali, la filosofia non sarebbe stata criminalizzata. Ma nemmeno sarebbe apparsa in tutta la sua spaventosa gravità la questione antropologica. Interrogarsi filosoficamente sulla condizione animale serve almeno a capire che la contraddizione più grande sta all'interno dell'umanità.

MARIO PERNIOLA insegna Estetica all'Università di Roma Tor Vergata

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, I, 3.

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, 1

LUCIA FRANCESCA MENNA

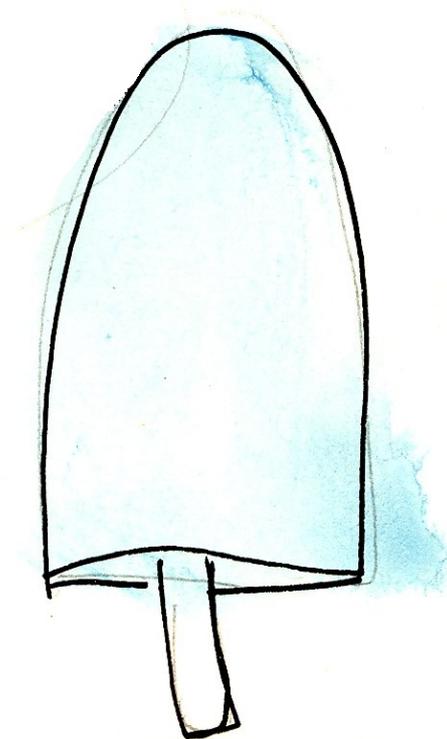
*LA RELAZIONE UOMO-ANIMALE.*

*IL TERMOMETRO DEI TEMPI CHE CORRONO E LA ZOOTERAPIA*

1. Paradigmi 2. Chimeriche creature? 3. Rigore scientifico e dignità terapeutica

**1. Paradigmi**

In questi ultimi anni, a mio parere, stiamo assistendo a una profonda trasformazione culturale che si rende manifesta anche in Medicina, osservabile dall'influenza esercitata da altri paradigmi (Rapporto Istat). Come tutti sappiamo, il paradigma è l'insieme di assunzioni teoriche e sperimentali, che influenzano gli scienziati e indirizzano il lavoro scientifico verso una determinata direzione. Secondo l'epistemologo Kuhn, ogni periodo storico è caratterizzato



dal proprio paradigma che consente così di sviluppare gli strumenti adatti all'avanzamento della conoscenza. Secondo Kuhn<sup>1</sup>, però, il momento nel quale alle domande che si pone la scienza, non seguono risposte completamente soddisfatte dalle credenze e i metodi acquisiti, vuol dire che il paradigma sul quale si poggia l'indagine è in crisi. Questi sono i periodi che precedono le grandi rivoluzioni scientifiche e Sheldrake nel suo libro *I sette*

---

<sup>1</sup> T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. Einaudi, Torino 2009.

*esperimenti per cambiare il mondo*<sup>2</sup>, pone l'attenzione proprio ad alcuni quesiti di tipo sia terapeutico sia diagnostico che non possono essere spiegati secondo il paradigma molecolare che è quello sul quale si base gran parte della nostra ricerca scientifica. Queste osservazioni sono condivise da diversi epistemologi tra i quali si sta facendo strada l'idea che questo è il periodo nel quale si sente la necessità culturale di un superamento della rigida separazione delle discipline per arrivare a un approccio multidisciplinare<sup>3</sup>. Materie come la bioetica o la zooantropologia ne sono l'espressione. La zooantropologia studia la relazione uomo animale in tutte le sue espressioni fino a quello applicativo del quale la medicina comportamentale e la *pet therapy* sono le più conosciute<sup>4</sup>. Per quanto riguarda quest'ultima, diversi studi dimostrano che nel momento in cui si realizza una relazione con un animale, si attiverrebbero delle strutture della corteccia cerebrale che determinerebbero lo stato empatico<sup>5</sup> e con esso la possibilità di apertura e miglioramento psicologico. Inoltre numerosi studi antropologici e psicologici confermano che la relazione con l'animale attiverebbe quell'immagine interiore che ognuno di noi porta con sé e proprio andando ad attivare quell'immagine archetipica si otterrebbero i risultati sperati di miglioramento della condizione della persona<sup>6</sup>. Il lavoro con un animale, quindi, se eseguito con competenza nell'ottica terapeutica, non è l'esecuzione di gesti ripetuti e consueti, ma significa attivare l'affettività e altre dimensioni della capacità di relazione dell'individuo e il suo svolgimento e la modalità con cui si compie è estremamente complesso<sup>7</sup>. La società contemporanea

---

<sup>2</sup> I. Sheldrake, *Sette esperimenti per cambiare il mondo*, tr. it. Corbaccio, Milano 1994.

<sup>3</sup> E. Morin, *La testa ben fatta*, tr. it. Cortina, Milano 2000.

<sup>4</sup> *Bioetica e professione veterinaria*, a cura di G. Ballarini, *Quaderni di bioetica*, Macro edizioni, Cesena 1999.

<sup>5</sup> M. Iacboni, M. Dapretto, The mirror neuron system and the consequences of its dysfunction, in «*Nature Reviews Neuroscience*», 7, 2006, pp. 942-951.

<sup>6</sup> J. Hillman, *Animali del sogno*, Raffaello Cortina, Milano 1991.

<sup>7</sup> R. Marchesini, *L'identità del cane*, Perdisa Editore, Bologna 2005; ma si veda anche Id., *Specchio animale. Racconti di ibridazione*, Castelvecchi, Roma 2007.

è il frutto della sua storia. Niente di ciò che abbiamo oggi, che si tratti di valori, relazioni, stili di vita, o modi di pensare, è scollegato dal cammino dell'uomo nella storia. Dal momento nel quale, quindi, l'uomo prende le distanze dalla propria origine animale e assume una posizione di predominanza nei confronti delle altre specie viventi sottomettendoli ai suoi bisogni, si realizza un atteggiamento improntato alla negazione dell'autonoma dignità dell'animale. Eppure il mondo animale ha continuato a esercitare nei confronti dell'uomo una forte attrattiva, quasi che, nel profondo, i legami fra i due esseri, l'uomo e l'animale, fossero rimasti ben saldi tanto che persino nell'era tecnologica, dove l'uomo delega a macchine moltissime delle sue funzioni pensando di riuscire a crearne una pienamente simile a se stesso (programma forte dell'Intelligenza Artificiale), l'uomo non può fare a meno di ispirarsi alla perfezione della natura per poter ricreare i propri artefatti.

## **2. Chimeriche creature?**

Dall'osservazione degli animali sono nate moltissime discipline epistemologiche, artistiche e tecnologiche. L'animale è utile, per mappare il territorio in base alla sua presenza (pensiamo al tempo dei sogni degli aborigeni australiani), per strutturare l'ordine sociale o per raggiungere stati alterati di coscienza (nello sciamanesimo). Secondo molti autori senza l'osservazione degli animali l'uomo non avrebbe mai potuto imparare a costruire macchine volanti o macchine natanti o sommergibili. Nel corso dei millenni il rapporto uomo animale è più volte mutato, spesso in conseguenza del contesto culturale del momento, ma sempre oscillando sostanzialmente tra due tendenze opposte: il distanziamento dall'animalità e l'avvicinamento a essa<sup>8</sup>. Molto interessante è l'osservazione delle cosiddette chimere nate dalla giustapposizione di componenti umane e componenti teromorfiche.

---

<sup>8</sup> S. Tonutti, *Manuale di Zooantropologia*, Meltemi Editore, Roma 2007.

L'esistenza di figure fantastiche che derivano dall'accoppiamento tra umani e animali sembra sia dovuta alla necessità dell'uomo di soddisfare i suoi inconsci bisogni. Il simbolo della città di Napoli, la Sirena Partenope, ne rappresenta un esempio. Le Chimere positive, come il centauro, per esempio, rispondono all'esigenza di creare una singolare alleanza contro le forze della natura: l'intelligenza e l'eloquio umano, giustapposte alla nobiltà e velocità del cavallo, quelle negative, invece, come la sfinge, soddisfano il bisogno dell'uomo di vedere puniti misfatti troppo gravi per trovare un'adeguata sanzione se non in un'entità mostruosa. L'animale è stato dunque utilizzato dall'uomo come chiave di lettura nell'interpretazione sia del mondo *esterno* che di quello *interno*, al fine di comprendere la complessità della Natura e i lati oscuri dell'animo umano stesso. È molto interessante notare che la fabbrica inconscia delle chimere si affianca al lunghissimo processo di domesticazione degli animali. In linea generale, la domesticazione è considerata una forma di modificazione totale dell'animale che è entrato, volente o dolente, a contatto con l'uomo. Quest'influenza risulta evidente sia sul piano morfologico, con la comparsa di nuovi e specifici caratteri filogenetici, sia sul piano comportamentale. Oltre a determinare nell'animale l'abitudine alla presenza dell'uomo, con conseguente perdita delle reazioni di evitamento e di fuga, la domesticazione ha comportato una serie di modificazioni del comportamento animale per quanto riguarda sia i rapporti tra animali e i loro simili, che gli adattamenti fisiologici (risposta agli stress ambientali, orari etc). Nella seconda fase del rapporto uomo-animale, l'uomo diventa "dominus", padrone di tutte le creature, e l'animale è concepito come "utilità" ossia produttore di carne, latte, uova, pelle, lana, forza lavoro, etc. Successivamente, con la rivoluzione scientifica, l'uomo occidentale deliberò che la Natura fosse un unico insieme di comportamenti regolari, ripetibili e controllabili, e che

qualsiasi fenomeno naturale, sia che esso appartenesse al mondo inorganico o a quello organico, dovesse essere interpretato mediante la matematica, unica *lingua* a disposizione dell'uomo per comprendere la complessità del mondo. L'omologazione di ogni genere di fenomeno naturale a un'unica entità matematica (mettendo sullo stesso piano la legge di gravità con l'ululato del lupo) ha spianato la strada a Cartesio, onde poter giungere alla conclusione che gli animali sono nettamente separati dagli esseri umani dalla mancanza di anima razionale e immortale<sup>9</sup>. Questa concezione è la base fondamentale per concepire l'animale in un rapporto utilitaristico, arrivando fino all'estremo della selezione artificiale di alcuni suoi caratteri produttivi per arrivare come obiettivo a un miglioramento delle caratteristiche maggiormente utili alle necessità umane. Nonostante ciò, anche nella seconda fase del rapporto uomo-animale è sempre esistita una distinzione fra gli animali allevati a scopo utilitaristico e quelli il cui significato nei riguardi dell'uomo era diverso: il *pet* o animale da compagnia. Questa prima differenziazione ha generato una diversa considerazione dell'alterità animale, portando a estendere all'interno della società occidentale anche una consapevolezza del valore intrinseco del vivente, riconoscendogli sia le proprie prerogative specie-specifiche, sia la sua influenza sul percorso evolutivo del genere umano. Nella concezione etica dell'animale, il soggetto è considerato come essere senziente, in grado di avvertire percezioni coscienti di gioia e di dolore, e di conseguenza riacquistare pienamente la sua soggettività. Diversi studiosi hanno formulato teorie riguardo alle motivazioni che spingerebbero l'uomo a ricercare un'interazione con l'animale. Tra questi, Edward Wilson, secondo il quale l'uomo in generale e il bambino in particolare hanno una sorta di predisposizione istintiva che rende l'animale

---

<sup>9</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in E. Lojacono (a cura di), *Opere filosofiche di René Descartes*, U.T.E.T., Torino, 1994, Vol. I, pp. 538-540.

interessante ai loro occhi e capace di esercitare un particolare fascino su di loro. Secondo l'autore, la specie umana è caratterizzata da un'innata e naturale tendenza, detta biofilia, a mostrare interesse e gradimento verso una figura animale piuttosto che qualsiasi altra cosa<sup>10</sup>.

### **3. Rigore scientifico e dignità terapeutica**

L'antropologo Paul Shepard ha compiuto uno studio sulla capacità dell'uomo di vedere la forma animale in un insieme di segni: secondo i suoi risultati le persone scoprono il soggetto nascosto oltre il 90% delle volte se si tratta di un animale, mentre in altri casi non arriverebbero al 40%<sup>11</sup>. Tracciare un profilo del ruolo ricoperto dall'alterità non-umana in ogni momento della vita dell'individuo, significa come prima cosa ammettere che l'animale abbia un posto preciso nell'ontologia umana: i bambini che nascono nelle società miste fatte di uomini e di cani, per esempio, imparano non solo dagli umani ma anche dai cani stessi, questa socializzazione è di fatto un'ibridazione culturale che non solo trasferisce contenuti non presenti nell'umano ma altresì allarga la dimensione umana favorendo la sua permeabilità ai prestiti esterni. Partendo proprio da questa concezione che si deve affrontare il lavoro di terapia con l'aiuto di un animale per dargli rigore scientifico e dignità terapeutica. Perché lavorare in un *setting* terapeutico nel quale l'animale sia parte attiva, utile referente di ausilio diagnostico in quanto esperto del linguaggio non verbale così importante nelle malattie degenerative del sistema cognitivo, significa effettuare un evidente cambiamento epistemologico, significa rompere un tabù. Lavorare con un animale cooterapeuta, infatti, vuol dire aprirsi a un approccio della conoscenza diverso dal metodo intellettualista e dalla nozione corrente che la logica è la sola misura adeguata e il solo metodo

---

<sup>10</sup> E. O. Wilson, *Sociobiology and Human Nature*, Harvard University 1978.

<sup>11</sup> P. Shepard, *Thinking animal: Animals and development of human intelligence*, Viking Press, New York, 1978.

per misurare e comprendere l'esistenza<sup>12</sup>. Significa avanzare ipotesi che ci sia un'altra intelligenza da prendere in considerazione da un punto di vista clinico e diagnostico<sup>13</sup> e che l'aiuto della relazione terapeutica mediata da un animale ci permetta di contattarla con più facilità, che il lavoro con un animale consenta di valutare la corporalità come funzione fondamentale e imprescindibile della conoscenza<sup>14</sup>. Uscire, quindi, dall'improvvisazione e dallo spontaneismo quando si esegue un lavoro terapeutico con un animale, considerarlo a tutti gli effetti una prestazione sanitaria<sup>15</sup>, significa rappresentare quella necessità epistemologica di evoluzione del paradigma che si avvisa nei nostri tempi per avanzare verso una visione sistemica della conoscenza e della formazione culturale.

LUCIA FRANCESCA MENNA insegna Igiene e Sanità Pubblica veterinaria presso la Facoltà di Medicina veterinaria dell'Università degli Studi di Napoli Federico II

---

<sup>12</sup> J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, tr. it. Adelphi, Milano 2002; si veda anche L. F. Menna, *Il Veterinario zoo terapeuta e il cambio di paradigma*, 30 Giorni, Roma 2010; ma si veda anche H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2002.

<sup>13</sup> D. Golemann, *L'intelligenza emotiva*, tr. it. BUR, Milano 2011.

<sup>14</sup> M. Onfray, *La potenza di esistere*, tr. it. TEA, Milano 2011; ma si veda anche Id., *La Scultura del Sé*, tr. it. Fazi, Roma 2007.

<sup>15</sup> L. F. Menna et al., *Evaluation of social relationship in elderly by Animal-Assisted Activity (AAA)*, in «International Psychogeriatrics», 24, 6, 2012, pp. 1019-1020.

DELIO SALOTTOLO

**ANIMALITÀ, UMANITÀ, UNA QUESTIONE ANTROPOLOGICA.  
DUE SCENE PER UNA NOTA SENZA PRETESE**

1. *Introduzione metodologica. Ancora sulla nozione di vita*
2. *Scena n. 1. Il monolito nero, la bestia e la divinità*
3. *Scena n. 2. Il professore, la vergogna e lo sguardo dell'animale*
4. *Note conclusive (ma, necessariamente, inconcludenti)*

*Simia quam similis, turpissima bestia,  
nobis!*

Ennio

*Le meravigliose conchiglie di Voluta e  
di Conus dell'epoca Eocenica, e Le  
ammoniti elegantemente scolpite nel  
periodo secondario, sarebbero state  
create perché l'uomo dopo migliaia di  
anni potesse ammirarle nei suoi  
gabinetti?*

Darwin

*His quidam signis atque haec exempla  
secuti esse apibus partem divinae  
mentis et haustus aetherios dixere*

Virgilio

**1. Introduzione metodologica. Ancora sulla nozione di vita**

Bisogna partire  
immediatamente da una  
premessa: da un lato  
l'indubbia difficoltà di ogni  
approccio (che si pretenda)  
filosofico che voglia porre  
in questione la relazione  
umanità/animalità oggi,  
dall'altro la necessità  
sempre più stringente a  
partire da almeno due secoli



di una riflessione in questi termini. Se non è il caso di  
richiamare immediatamente, all'interno di questa introduzione, le

riflessioni più importanti su questo tema (compito che tra l'altro eccederebbe l'intenzione di questa nota), è però sicuramente il caso di partire da un dato di fatto: l'intero XX secolo, in un modo o nell'altro, ha posto questa questione in maniera radicale, ci ha scavato all'interno, ci ha ragionato dalle prospettive più disparate (dalle scienze alla filosofia, passando per tutte le cosiddette scienze umane), fino a farla divenire una questione spesso decisiva per la stessa posizione e comprensione della *differenza* umana. In questo senso lo stesso Heidegger non è restato impermeabile a questa "temperie"<sup>1</sup>.

In poche parole la questione è stata posta continuamente ma non di certo risolta.

Un primo elemento, allora, che deve essere accettato e sul quale vale la pena di riflettere è il fatto che l'*animalità* (nella cui definizione si annida già sempre una forma di generalizzazione<sup>2</sup> - dal lombrico allo scimpanzé) è divenuta, nella seconda modernità, sempre più funzionale all'analisi di ciò che l'uomo è; certo non più, però, attraverso una costruzione favolistica o per analogia - dimensione sempre presente da Esopo in poi, la favola degli animali come *medium* per la rappresentazione dei vizi e delle virtù umane - ma proprio come costruzione scientifica e filosofica del senso della presenza umana all'interno della realtà.

Quello che si vuole sottolineare a mo' di introduzione è che nella seconda modernità (diciamo - secondo la più comune periodizzazione - a partire dalla fine del XVIII secolo) si è avuta una radicale trasformazione nella rappresentazione dell'umano e della realtà dovuta all'ingresso trionfale e "selvaggio" della nozione di *vita*, la quale ha condotto l'uomo dinanzi alla sua *finitudine*, determinata, questa volta, dalla dimensione biologica dell'esistenza umana e dall'organicità delle relazioni ambientali.

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929-30), tr. it. Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.

<sup>2</sup> Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), tr. it. Jaca Book, Milano 2006.

Ci appoggiamo, seppure *en passant* non potendo (e non volendo) soffermarci troppo sulla questione, alle analisi di Foucault<sup>3</sup>, laddove nota che uno degli elementi decisivi per la comprensione della modernità (e per la comprensione dell'autocomprensione dell'umano all'interno della modernità) è proprio la nozione di *vita*, intesa come *forza* invisibile e selvaggia che determina la struttura funzionale della realtà vivente e che non può essere compresa nei termini comuni della scienza esatta; essa può essere analizzata soltanto attraverso un approccio del tutto empirico e fenomenico, insomma rimanendo da un lato sulla superficie di ciò che vive in quanto vive e dall'altro riconducendo tutto il *visibile* a un *invisibile* indeterminabile, appunto la *forza* della *vita*, che c'è ma non può essere definita. Insomma l'uomo scopre di essere apparso all'interno di una "storia" che lo precede e lo eccede e di cui egli non può rendere pienamente conto; forzando appena la lettera foucaultiana, è possibile affermare che sia Bergson, forma più elevata e moderna del *vitalismo metafisico*, sia la biologia scientifica più accorta hanno la medesima radice all'interno di una struttura di pensiero fondata su questo *mistero* determinante, la *vita*, appunto, nelle sue funzioni e nelle sue relazioni. Si tratta di quel passaggio nella rappresentazione ontologica dell'umano e del reale che, altrove, abbiamo definito in questi termini, dal *ciò-che-è* al *ciò-che-vive*<sup>4</sup>.

Il taglio che si è deciso di dare a questa breve riflessione è comunque del tutto *antropologico*, si tratta in poche parole di cercare di comprendere in che modo il pensare l'animale abbia

---

<sup>3</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e Le cose* (1966), tr. it. Bur, Milano 2004, pp. 285-302. Per chi fosse interessato alle indubbiamente originali interpretazioni foucaultiane della "storia della biologia" può essere utile confrontare Id., *La situation de Cuvier dans L'histoire de La biologie* (1970), in Id., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris 2001, pp. 898-934.

<sup>4</sup> Ci permettiamo di rinviare a un nostro contributo all'interno del quale, proprio dalla prospettiva della biologia più accorta e in chiave etico-politica, si sono discusse alcune questioni riguardanti la nozione di *vita*. Cfr. D. Salottolo, *La nozione di vita tra epistemologia storica francese e biologia contemporanea. Una nota critica*, in «S&F\_scienzae filosofia.it», 3, 2010, pp. 96-105.

determinato e determini *oggi* il modo di pensare l'umano. Il compito è sicuramente immenso ma noi lo svolgeremo, senza pretese, attraverso l'ausilio di due scene, fermo restando l'assoluta e inevitabile incompletezza di queste che devono essere lette soltanto come delle brevi note.

## **2. Scena n. 1. IL monolito nero, La bestia e La divinità**

C'è un modo per rappresentare in maniera visiva quello che - almeno da Darwin in poi in maniera sempre più determinante - può essere definito il problema decisivo della relazione umanità/animalità. Si tratta di quello che di volta in volta possiamo chiamare il problema del "passaggio", dell'"apertura", del "salto", della "rottura", del "tradimento"; in poche parole, avendo Darwin dimostrato una volta e per tutte che noi proveniamo da una "storia" evolutiva che ci lega a tutti gli altri esseri viventi e avendo soprattutto dimostrato che noi partecipiamo insieme al resto della natura di una "storia" fatta di eventi casuali e non guidata da un *Logos*, le domande si strutturano più o meno in questa maniera: in che momento è comparso l'uomo all'interno di questa "assurda" narrazione? e perché? e soprattutto (perché differenza deve esserci!) in cosa consiste la nostra *differenza*?

La difficoltà consiste nel fatto che più o meno parallelamente all'avvento della nozione di *caso* e alla riduzione dell'avventura umana a una storia *senza senso* di cui fanno parte tutti gli esseri viventi, anche i più "bassi" e "meschini", è accaduto un altro avvenimento epocale: la morte di Dio. Ed è proprio attorno al ripensamento moderno della triade "classica" dio, uomo, animale, che sorge la prima complessità che vorremmo analizzare; e se abbiamo inserito l'"uomo" in posizione mediana non è, ovviamente, nel senso rinascimentale della questione, non vogliamo richiamare alcuna scala dell'essere, ma soltanto il fatto che la prospettiva è sempre umana (forse, troppo umana).

Ma torniamo alla “difficoltà” della *differenza*. Si potrebbero in questo senso trovare citazioni un po’ ovunque ma noi abbiamo preferito riportare quella che segue, allo stesso tempo per la sua ricchezza e la sua “semplicità” (oltreché per la sua indubbia “bellezza”): «tutto ciò che separa l’uomo dall’animale dipende da questa capacità di piegare a uno schema le metafore intuitive, quindi di risolvere un’immagine in un concetto; infatti nell’ambito di tale schematismo è possibile ciò che non lo sarebbe mai con le prime impressioni intuitive: costruire un ordinamento piramidale secondo caste e gradi, creare un nuovo mondo di leggi, privilegi, sottodivisioni, limitazioni che stia di fronte all’altro mondo delle prime impressioni come ciò che è più solido, più generale, più conoscibile e dunque come ciò che è più perentorio e imperativo»<sup>5</sup>.

La tonalità nietzschiana c’è sembrata quella più adatta per introdurre questa prima *scena* (e questa ha decisamente a che fare con la nietzschiana produzione di metafore e di *solidità* imperativa). Si tratta del lungo preambolo del film *2001 - Odissea nello spazio* di Stanley Kubrick. Indubbiamente (e giustamente) sono stati scritti fiumi di inchiostro su questo film e noi non intendiamo presentare un’interpretazione chissà quanto originale; a noi interessa sottolineare soprattutto un particolare, si tratta (ovviamente) del *monolito nero*. La scena iniziale di per sé è paradigmatica: si tratta della rappresentazione di un gruppo di ominidi (non ancora “umani”, prima del “salto” - sottolinearlo è necessario) che conducono una vita “animale” in tutto e per tutto, affrontando le difficoltà dell’ambiente e scontrandosi con altri animali e tra di loro. Tutto scorre immutato, la rappresentazione è scarna e asettica, quasi documentaristica eppure in un certo senso assolutamente efficace, straniante. Tutto è giocato sulla duplicità della rappresentazione: umano e non umano, umano e

---

<sup>5</sup> F. W. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale* (1873), tr. it. Newton Compton, Roma 1995, p. 97.

animale, siamo noi oppure no? Avviene poi un fatto inaspettato: di notte compare un *monolito nero*, il gruppo di ominidi ne viene attratto e, ipnoticamente, si avvicina a esso e lo tocca. Stacco d'immagine. Il mattino successivo, luce bassa e gialla, avviene, inaspettato e lirico, il "passaggio", l'"apertura", la "rottura", forse il "tradimento": uno degli ominidi "scopre" che l'osso di un animale può divenire uno *strumento*, uno *strumento* che è già sempre un'*arma*, anzi, più precisamente, scopre l'esistenza e il significato della strumentalità che è già sempre (per Kubrick e non soltanto per lui nel XX secolo) *violenza*. La scena è condotta dal regista in maniera magistrale: l'ominide afferra un osso, strumento che contiene in sé una duplicità irresistibile, un'origine biologica in quanto è pur sempre "parte" di un altro vivente e una prima traslazione metaforica che ne fa uno strumento culturale, dunque scopre l'"utensilità" e con esso il suo potere trasformativo/distruttivo, poi, in una sorta di delirio estatico, prende a usarlo frantumando altre ossa; l'avvento dell'umano, segnato dal mistero del *monolito nero* e sancito dalla descrizione della *violenza*, è accompagnato dallo *Also sprach Zarathustra* di Richard Strauss in un crescendo sempre più lirico e tardo-romantico (il cui protagonista, però, è il primo "scimmione intelligente"<sup>6</sup> - geniale ironia kubrickiana) in cui con repentini stacchi di immagine, tra un colpo e l'altro, compaiono enormi bestie che stramazzano esanimi al suolo. *Incipit homo. Incipit la questione del dominio*. Kubrick guarda e legge in questi termini la volontà di potenza nietzschiana. A noi interessa, però, sottolineare altro, cioè che la separazione sia avvenuta e che la rappresentazione più consona di questo passaggio sia il *mistero solido* (perché concreto) del *monolito*. La *visibilità* del monolito nero rappresenta l'*invisibilità* del processo. Avendo l'uomo ormai

---

<sup>6</sup> Prendiamo questa definizione dal titolo di un libro che riporta un interessante e sagace dialogo tra Edoardo Boncinelli e Giulio Giorello (cfr. E. Boncinelli, G. Giorello, *Lo scimmione intelligente. Dio, natura e libertà*, Rizzoli, Milano 2009).

ammazzato Dio da tempo, la rappresentazione può essere soltanto la più formale possibile, un parallelepipedo. Ma la contraddizione consiste proprio in questo: la rappresentazione del *monolito*, che sancisce ancora una volta la descrizione della morte di Dio, sancisce per gli ominidi, oramai incamminati verso l'umanità compiuta, la nascita da un lato del problema dell'animalità e dall'altro del religioso e del sacro. L'"ormai uomo", nel suo nascere, è schiacciato tra il dio e la bestia, le due figure che assume la sua mancanza ontologica. Questo è un punto che certa antropologia ha mostrato chiaramente. E avremo modo di vederlo fra breve.

Ma torniamo alla genesi kubrickiana dell'umano. Immediatamente lo strumento mostra la sua prima funzionalità, ancor prima che strumento della vita, è arma per la morte: il capo del nostro branco di ominidi uccide, in uno scontro per il territorio, un ominide appartenente a un branco avversario. Il circolo è compiuto, il messaggio di Kubrick limpido: l'uomo, in maniera inconsapevole e misteriosa, diviene tale scoprendo l'*utensilità*, l'*utensilità* è già immediatamente *violenza*, la violenza si compie non soltanto verso il mondo (ora "finalmente" strutturatosi nella distinzione rispetto all'io) ma anche nei confronti dell'Altro vivente umano e non. Si tratta né più né meno che della questione del *dominio*, prima forma della questione dello *sfruttamento*. Il gioco è fatto, basta lanciare in aria questo primo strumento ed esso può divenire un'astronave. Non c'è bisogno di raccontare altro, il cammino tecnico-progressivo dell'umanità può durare un battito di ciglia.

Il tema fondamentale è allora sempre lo stesso, il problema del passaggio dalla natura alla cultura, ed esso rappresenta uno degli elementi fondanti l'intera modernità filosofica. Senza scomodare le questioni riguardanti lo "stato di natura" (quanto è stato funzionale - ma probabilmente lo è ancora in salsa neoliberista - immaginare la naturalità dell'umano per determinare la necessità

di volta in volta dell'assolutismo o della proprietà privata o di chissà cos'altro ancora), basta interrogare ad esempio Lévi-Strauss il quale è piuttosto radicale su questo tema. Analizzando rapidamente quello che egli definisce l'ultimo sogno di uno stato di natura - i sempre suggestivi racconti dei cosiddetti "ragazzi selvaggi" (il "primitivismo" è sempre in agguato per chi rigetta i meccanismi della contemporaneità e studia antropologia - e Lévi-Strauss stesso lo sa benissimo, cedendovi ogni tanto lui stesso) - o gli studi più recenti (recenti per l'epoca ovviamente) sulle scimmie antropomorfe, sostiene che l'unico elemento che possa permettere di distinguere fatti naturali e fatti sociali riguarda l'instaurazione di una *norma* all'interno dell'insieme di azioni che non sottostanno direttamente a un comportamento istintivo. «Ovunque si manifesti la regola», sostiene l'antropologo, «noi sappiamo con certezza di essere sul piano della cultura»<sup>7</sup>; il che non vuol dire, però, che l'uomo è del tutto un essere di "cultura", che non condivida nulla con la "natura", perché in effetti è anche giusto sottolineare che «l'uomo è un essere biologico e contemporaneamente un individuo sociale»<sup>8</sup>. La questione allora per Lévi-Strauss è che «la cultura non è né semplicemente giustapposta né semplicemente sovrapposta alla vita»<sup>9</sup>. Sappiamo poi come l'antropologo abbia risolto la questione - il famoso assunto dell'universalità "naturale" della proibizione dell'incesto e del relativismo "culturale" delle sue forme sociali di istituzione - e sappiamo che probabilmente questa interrogazione, rapida e posta a introduzione della "ricerca", ha la sua funzionalità nel mostrare che, per studiare l'umano, anche nelle sue forme cosiddette "primitive", bisogna inserirlo già immediatamente all'interno di un sistema culturale (laddove il termine "cultura" assume ovviamente una vastità maggiore di quella

---

<sup>7</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1967), tr. it. Feltrinelli, Milano 2003, p. 46.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 40.

che possiamo intendere noi nell'uso quotidiano). Certo Lévi-Strauss è sicuramente meno nichilista di Kubrick, la cultura per l'antropologo non è per "essenza" violenza, anzi il contrario, ma sicuramente pone anch'egli l'impossibilità di comprensione del "passaggio" e forse, in più, l'inutilità epistemologica di una ricerca in quel senso, ponendosi sempre e comunque già dopo la comparsa del *monolito* nero, il quale segna una frattura insanabile di cui è impossibile rendere conto. Ma l'insegnamento più importante che ci dà Lévi-Strauss è che quando si parla dell'umano, lo si deve fare sempre in termini culturali e che ogni richiamo a delle presunte "naturalità" è sempre ideologico o funzionale. Ecco, allora, un altro punto che possiamo accogliere nella nostra riflessione (e che Foucault ha appreso bene portandolo alle più estreme conseguenze): la "natura" è sempre una costruzione culturale dell'uomo, non nel senso che non esista, ma che semplicemente esiste in funzione soltanto di quel vivente, l'uomo, che in un modo o nell'altro (il *monolito*) ha sviluppato determinate strutture per interrogarsi su di essa.

Su questo passaggio è ancora più chiaro (e radicale) Bataille. Nella sua riflessione troviamo esposta in maniera molto limpida una (possibile) genealogia della triade di cui si faceva accenno precedentemente: dio, uomo, animale. Ci troviamo (ovviamente) già nel post-*monolito*. Anche per Bataille è l'utensilità a segnare la nascita dell'umano: «la posizione dell'oggetto, che non è data nell'animalità, lo è nell'impiego umano degli utensili»<sup>10</sup>. Si ha così la determinazione della prima *differenza*: l'animalità è il regno del continuo, immanente e non trascendente; l'umanità è il regno del discontinuo (come l'intelligenza, suo "strumento"), sempre trascendente, nel quale la morte ristabilisce la continuità perduta (sempre presente in Bataille una certa tonalità hegel-kojèviana). Sulla base di questa *differenza* sorge da un lato l'*animalità* di cui l'uomo in un primo momento invidia il

---

<sup>10</sup> G. Bataille, *Teoria della religione* (1973), tr. it. SE, Milano 2002, p. 29.

“prestigio” (nelle grotte di Lascaux e in generale nelle più antiche pitture parietali gli uomini hanno rappresentato quasi esclusivamente degli animali e quando hanno rappresentato l’uomo l’hanno fatto coprendone il volto con maschere animali<sup>11</sup>), e dall’altro l’esigenza di inserire nel piano del mondo inteso come oggettività/utilità elementi che appartengono al mondo come continuità, al mondo non organizzato da una coscienza (soggetto) in oggetto, cioè il *sacro*, in poche parole il *religioso*. Insomma quello che si intende dire è che, a partire da una riflessione sull’umanità cosiddetta “primitiva” (se non altro temporalmente più vicina all’apparizione del *monolito*), il divino e l’animale si sovrappongono all’interno di una dimensione umana che tende a voler fuoriuscire da un lato dalla mera oggettività con la quale “domina” e “sfrutta” il mondo e gli altri uomini e dall’altro dalla mera soggettività con la quale “domina” e “sfrutta” se stesso. Nel *sacro* si mescolano la bestia e il dio ed entrambi comunicano all’uomo *fascino* e *orrore* perché rappresentano il superamento sempre possibile (ma in realtà impossibile) della dicotomia soggetto/oggetto: «senza alcun dubbio, ciò che è sacro attira e possiede un valore incomparabile, ma appare al tempo stesso vertiginosamente pericoloso per questo mondo chiaro e profano in cui l’umanità pone il suo dominio privilegiato»<sup>12</sup>.

Ed è anche per questo che si è ricordata la concomitanza tra la “morte di Dio” e la scoperta dell’assoluta animalità dell’umano. Morto Dio, ci rimarrebbe forse l’Animale<sup>13</sup>. Ma in questo senso, forse, insieme a Dio è morto anche l’Animale, nella sua statura puramente simbolica e ideologica, diciamo “favolistica”. E forse anche per questo che è sorto l’animale in tutta la sua statura di *mistero* e in tutta la sua carica di pungolo teorico. E così la modernità non smette più di interrogarsi e di spiegare non più

---

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Lascaux. La nascita dell’arte* (1955), tr. it. Mimesis, Milano 2007.

<sup>12</sup> Id., *Teoria della religione*, cit., p. 35.

<sup>13</sup> Usiamo la maiuscola per sottolinearne il significato “speculare” a Dio.

tanto l'animale a partire dall'uomo ma l'uomo a partire dall'animale<sup>14</sup>. E la necessità dell'analisi dell'animalità sembra essere (evidentemente) divenuta più importante dell'analisi del problema della divinità o, comunque, una chiave di lettura fondamentale per essa.

### **3. *Scena n. 2. Il professore, La vergogna e Lo sguardo dell'animale***

E dunque siamo giunti al punto in cui l'animale sembra poter rivelare qualcosa di noi stessi, ben più della divinità. Ed ecco allora che possiamo introdurre la seconda *scena* o, per meglio dire, il secondo gruppo di scene. Questa volta ci siamo appoggiati, per la nostra riflessione, a quello che consideriamo uno dei massimi romanzi degli ultimi anni: *Disgrace* del Premio Nobel J. M. Coetzee. Può essere utile, seppur in maniera breve, raccontarne la trama: il professore David Lurie viene accusato di violenza sessuale da una studentessa con cui ha avuto una relazione e, a causa di questa denuncia, viene cacciato dall'Università (anche e soprattutto perché non ha voluto ammettere la sua "colpa" e non ha voluto affidarsi ai "servizi sociali" per "normalizzarsi"); decide allora di andare a trovare la figlia che ha scelto di vivere in campagna in un percorso di idealizzazione della vita "naturale", in più Lucy, la figlia, è anche una convinta animalista ed è tutto questo insieme di cose a costituire il territorio di attrito tra padre e figlia: il professore non accetta che la figlia possa aver fatto quella scelta di vita, che abbia deciso di tornare a una vita contadina e pre-moderna, e non accetta che possa parlare in termini (per lui) deliranti della vita animale (questa la prima affermazione di David: «sono d'accordo anch'io, questa è l'unica vita che c'è. E per quanto riguarda gli animali, è giustissimo trattarli con

---

<sup>14</sup> Come sostiene giustamente Simondon (cfr. G. Simondon, *Deux Leçons sur l'animal et l'homme*, ellipses, Paris 2004).

gentilezza. Ma cerchiamo di non perdere il senso delle proporzioni. Noi apparteniamo a un ordine del creato diverso da quello degli animali. Non necessariamente superiore, ma diverso. Quindi, se vogliamo essere gentili con loro, facciamolo per pura e semplice generosità, non perché ci sentiamo in colpa e temiamo una punizione»<sup>15</sup>). Il primo elemento che determina l'animalismo contemporaneo è appunto il "senso di colpa" e il professore lo coglie immediatamente. Bisogna sottolinearlo già da ora perché rappresenta uno dei temi fondamentali dell'intero romanzo e diviene la chiave di lettura della relazione che lega gli uomini tra di loro e gli uomini agli animali. Nei giorni successivi all'arrivo del professore accade l'evento vero e proprio del romanzo: i due, padre e figlia, che vivono isolati in questa umile tenuta di campagna, subiscono l'aggressione di tre uomini di colore, lui viene picchiato selvaggiamente, gli viene dato fuoco e rimane ustionato in più parti del corpo, lei subisce violenza carnale e rimane incinta. Nonostante ciò Lucy decide di rimanere in quel territorio selvaggio al quale sta dedicando tutta la sua vita e di accettare la violenza e la gravidanza in nome di un "senso di colpa" che viene percepito come una sorta di spirito del proprio tempo, tutto questo pur intuendo che Petrus, il fattore di colore che le dà una mano e che alla fine rileva la sua tenuta, è stato in realtà il mandante della violenza e dello stupro. Il filo rosso fondamentale è dunque il "senso di colpa" occidentale per gli orrori del colonialismo e nel caso sudafricano (il romanzo e lo scrittore sono sudafricani) dell'apartheid. Lucy accetta quanto accaduto come una sorta di punizione e di iniziazione a una possibile vita all'interno di un mondo che non le dovrebbe appartenere, lei bianca nella nera Africa, lei che appartiene ai "bianchi" violentatori della nera e violentata Africa, lei bianca e violentata dalla nera Africa, lei bianca e violentata per poter essere infine accettata. Ma quello che a noi interessa è un altro

---

<sup>15</sup> J. M. Coetzee, *Vergogna* (1999), tr. it. Einaudi, Torino 2003, pp. 77-78.

filo rosso che accompagna come in controcanto quello che abbiamo definito come il tema fondamentale: si tratta, in poche parole, del cammino che compie David Lurie, il professore che ha fondato la sua esistenza sulla cultura e il razionalismo, verso l'animalità, verso una rappresentazione raffinata e commovente della sua relazione con l'animale. Ancora una volta a essere tematizzata è la relazione natura/cultura che assume sempre di più, nella tarda modernità, le sembianze di una relazione animalità/umanità.

L'elemento fondamentale è che soltanto lo stato di *disgrace* (tradotto con "vergogna" in italiano, ma dalla maggiore ampiezza semantica) in cui David è piombato per l'accusa di violenza gli permette di uscire dal suo mondo preconfezionato e iperrazionale e di immergersi in un mondo Altro. Durante la sua permanenza nella tenuta della figlia, egli comincia a lavorare in una clinica veterinaria, clinica in decadenza, immersa nell'acre odore dell'urina di gatto, in cui una brutta e sgradevole veterinaria (che diverrà, seppur fugacemente, sua amante), lavoratrice volontaria, abbatte gli animali ammalati o in sovrappiù accompagnandoli in maniera dolce e delicata verso la morte, sussurrando parole alle orecchie e facendo sentire l'odore della propria compassione. Ed è proprio questo che gli insegna Bev Shaw, la veterinaria, il fatto che gli animali sentono l'odore dei pensieri; questa immagine ritorna spesso in tutto il romanzo come una piccola e lieve ossessione per il professore che teme che le persone possano riconoscere l'odore spesso marcio dei suoi pensieri. David è scettico ma sempre di più si immerge nell'animalità della sua condizione di *disgrace*. Anche in questo senso si tratta di un cammino: il professore, seppur perennemente titubante, lui amante dell'alta poesia umana in procinto di scrivere una surreale opera lirica sulle avventure di Lord Byron, si immerge sempre più in quel mondo fatto di campagna, raccolti,

vendite ai mercati, cura degli animali, iniezioni letali, chiusura dei cadaveri in buste di plastica, incenerimento dei resti.

La *scena* è quella con cui si chiude il romanzo.

David ha stretto amicizia con uno di quei cani, ammalato e destinato alla morte: «ogni tanto, quando legge o scrive, David lo libera dalla gabbia e lascia che sgambetti grottescamente per il cortile o venga a sonnecchiare ai suoi piedi. Non lo sente “suo” in alcun modo; è stato attento a non dargli un nome (anche se Bev Shaw lo chiama Zampasecca), ma è consapevole che il cane lo adora. Senza una ragione, incondizionatamente, David è stato scelto; quel cane morirebbe per lui, ne è sicuro»<sup>16</sup>. Ma David è consapevole che quel cane è ammalato e pur potendogli concedere una settimana in più di vita decide di portarlo alla morte, in quella sala di veterinario in cui gli animali senza saperlo entrano per non uscirne mai più: «ciò che il cane non riuscirà mai a capire (“Nemmeno in mille domeniche!” pensa David), ciò che il suo naso non saprà spiegargli, è come sia possibile entrare in una stanza all’apparenza normale e non uscirne mai più [...] quella stanza, che non è una stanza ma un buco sul nulla, resterà fuori della sua comprensione»<sup>17</sup>.

La maniera attraverso la quale questo romanzo indaga la finitudine dell’uomo contemporaneo, lo stato di *disgrace* permanente in cui è immerso nella sua relazione con l’Altro, rivela una presa di coscienza fondamentale: uomo o animale che sia, l’Altro che si pone di fronte a noi, a noi occidentali, appartenenti a una tradizione di dominio e sfruttamento, di devastazione e violenza, rappresenta la condensazione di una storia umana fatta di orrori e la presa di coscienza non può che avvenire attraverso un cammino di “senso di colpa” e di “vergogna”. L’animale rappresenta allora anche questo nella contemporaneità, la forma più compiuta del “tradimento” permanente nel quale si dimena l’uomo, un

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 228.

“tradimento” che filosofi contemporanei vedono in connessione con l’intera storia della metafisica o del pensiero politico. *L’animale che dunque sono*, come suona il titolo di un’opera di Derrida, è la forma più compiuta e matura che assume la presa di coscienza di questo stato di *disgrace*, ancor di più attraverso il gioco semantico che fa lo stesso Derrida, laddove la forma verbale francese *je suis* può intendersi sia come “io sono” sia come “io seguo”: in questo senso l’animalità sembra divenire sempre di più un modello da seguire piuttosto che uno stato in cui ci si trova gettati. È comunque da sottolineare il fatto che, su questi passaggi, Derrida resti sempre molto cauto perché sa fin troppo bene ed è fin troppo smaliziato, per non sapere quanto siano state (e possano esserlo ancora) pericolose le teorie “biologiste” dell’umano. Il “seguire” l’animale che “siamo” significa cercare di costruire una nuova modalità di relazione con la realtà tutta. Lo sguardo dell’animale per Derrida come per il professore David Lurie è un momento particolare di un particolare autosvelamento: «spesso mi interrogo, per vedere chi sono - e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì, faccio fatica a superare un disagio»<sup>18</sup>. Lo sguardo del malconcio Zampasecca incontra lo sguardo del gatto di Derrida. Ed è appunto questo l’elemento fondamentale di ciò che l’animale significa per noi, oggi; in primo luogo è uno sguardo ed è uno sguardo Altro per eccellenza. Uno sguardo nel fondo del quale non vi è pudore e, perciò, neanche il senso di colpa o lo stato di *disgrace*. Anzi seguendo Derrida possiamo determinare il momento della vergogna/*disgrace* o del pudore della nudità come il momento aurorale (raccontato dalla Bibbia) che segna la nascita dell’umano. Ma ciò in cui riesce questo testo di Derrida dedicato all’animalità, testo postumo che riunisce alcuni intereventi pensati per un uditorio e non per la scrittura e la pubblicazione,

---

<sup>18</sup> J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., p. 38.

è il fatto che, pur aggiungendo una serie di elementi per la decostruzione della storia del pensiero occidentale in vista della percezione dell'animalità, egli non cede mai alla seduzione di un'esaltazione dell'animale fine a se stessa. Anzi l'animale si pone dinanzi allo sguardo di Derrida in tutta la complessità tipica di un *mistero*. L'incrocio di sguardi tra Derrida e il suo gatto, tra il professore David Lurie e Zampasecca è una riproposizione delicata e sensibile del *monolito* nero kubrickiano. Ciò che vogliamo dire è che Derrida non attua una critica del riduzionismo a cui è andato incontro l'animalità nella storia del pensiero in vista di un possibile superamento, ma si pone lungo la faglia che separa l'umanità dall'animalità, cercando di descriverla in tutta la sua ricchezza. E come sempre è l'opera di decostruzione a permettere di pensare *altrimenti*.

Insomma se Derrida sostiene che per comprendere la storia del pensiero occidentale (a partire dall'Antico Testamento fino a Lacan) è fondamentale porre la questione del pensiero dell'animalità, questione irrisolvibile e labirintica dove il genitivo è oggettivo perché a noi reclusa la sua soggettività, in cui il silenzio dell'animale resta la rappresentazione del mistero della nostra origine, non possiamo non citare *en passant* anche Giorgio Agamben per il quale «il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto, è, nella nostra cultura, quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo»<sup>19</sup>.

Il discorso che qui vogliamo fare non è tanto quello di indagare la "complessità" delle affermazioni di Derrida o dell'impostazione di Agamben ma soltanto sottolineare come, alla fine del XX secolo e, oltre, fino agli inizi del nostro XXI secolo, il discorso sull'animalità divenga onnicomprensivo: per Derrida e Agamben risulta essere il problema fondamentale, quello attraverso il quale è possibile leggere l'intero "destino" della metafisica occidentale (e probabilmente la stessa origine della metafisica,

---

<sup>19</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2007, p. 82.

come ciò che, appunto, va oltre il mondo fisico, dunque come rappresentazione “tutta umana”) e della “politica” occidentale come quella complessa e sempre cangiante articolazione tra un principio vivente e un principio culturale all’interno dell’umano. Insomma come Coetzee ha dimostrato che le questioni del colonialismo e dell’apartheid in un modo o nell’altro hanno a che fare con la rappresentazione e la cura dell’animale, così Derrida e Agamben producono lo stesso movimento all’interno del rigore della riflessione filosofica. Quello che si è voluto sottolineare con questa seconda *scena* è proprio l’emergere nella tarda modernità di un motivo fondamentale. Questo motivo, abbandonate le regioni trascendentali del divino – una volta che gli uomini hanno ammazzato Dio – è rappresentato dall’immanenza assoluta dell’animale, è la descrizione della “gabbia” antropologica in cui si trova l’uomo ormai del tutto impossibilitato a trovare la spiegazione di se stesso, la descrizione, infine, di quella “gabbia” che è la manifestazione del suo essere già sempre schiacciato tra il divino e l’animale, entrambe proiezioni della sua solitudine.

#### **4. Note conclusive (ma, necessariamente, inconcludenti)**

A questo punto, alla fine di questo breve percorso, sarebbe opportuno tirare delle conclusioni, per permettere di chiarire quale sia stata la molla che ci ha portato ad affrontare la questione in questi termini. Purtroppo una vera e propria “conclusione” risulta essere impossibile per noi, non tanto perché non ci sentiamo in grado di presentare una chiusura “forte”, quanto perché lo stesso andamento del nostro discorso ci porta a essere piuttosto inconcludenti.

I punti sui quali ci si è soffermati sono essenzialmente due, due come le *scene* che si sono scelte per rappresentarli.

In *primo* luogo si è posta la questione del mistero dell’*animalità* o per meglio dire del *passaggio* dall’*animalità* all’*umanità*,

sottolineando come la stessa percezione di questo passaggio abbia permesso all'uomo di produrre il sacro e il profano, il mondo del religioso e del prestigio della bestia e il mondo profano dell'utilitarismo tecnico e dello sfruttamento. Ma, a partire da ciò, si è data anche un'altra indicazione, la contemporaneità tra l'emergere di una questione differente e più densa teoreticamente dell'*animale* e l'immergersi nel fondo oscuro dei pregiudizi della questione di *dio*, quella che molto efficacemente è definita "morte di Dio". Questa contemporaneità permette di cogliere alcuni dei motivi per cui l'*animale* sembra oramai essere la griglia attraverso la quale ordinare gli elementi in vista di un racconto di noi stessi.

In *secondo* luogo si è cercato proprio di mostrare in che maniera la questione dell'*animale* ricopra *oggi* uno spazio decisivo all'interno della rappresentazione dell'umano e della storia del suo pensiero. L'*animale* diviene il simbolo della (troppo) umana "vergogna" e del "senso di colpa" che pervade le menti più accorte per gli orrori perpetrati dal razionalismo occidentale attraverso il colonialismo o i campi di concentramento. Si assiste allora a un ritorno all'*animale* come all'Altro per eccellenza, all'Altro che "siamo" noi (o che dovremmo essere) o che "seguiamo" noi (o che dovremmo seguire) secondo le indicazioni di Derrida, a un ritorno all'*animale* come a quell'essere che, con il mistero del suo sguardo, ci restituisce il mistero della nostra esistenza. Ma si è voluto anche dire, sebbene per limiti di spazio e di convenienza la questione non sia stata affrontata, che questo ritorno all'*animale* ha prodotto anche movimenti animalisti (spesso attraversati da forme che verrebbe da definire un po' ironicamente "fondamentaliste") che rappresentano un fenomeno di superficie capace di raccontare fino in fondo il nostro "senso di colpa".

In poche parole quello che oramai si configura sempre più come un "tradimento" (più che un "passaggio" o un'"apertura") dell'*animale* dentro e fuori dell'uomo, rappresenta una sorta di

nuova forma di “autocoscienza”, l’unica, forse, tipica di questa fase della storia “occidentale”, all’interno della quale nasciamo, cresciamo e sviluppiamo le nostre idee e di cui oramai pretendiamo di conoscerne pienamente lo svolgimento e che, probabilmente, non approviamo più in alcun modo.

PAOLO SORDINO

*UNA MANO ALL'INTELLIGENZA*

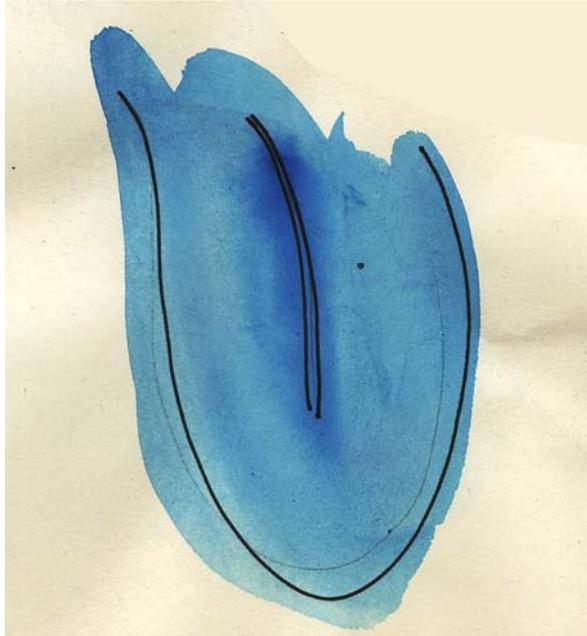
1. *Curiosità tattili* 2. *Tra socialità e bipedalismo* 3. *Appendici* 4. *Devon e dintorni*

**1. *Curiosità tattili***

Tutti nascono con una spiccata curiosità tattile che nel corso della vita si trasforma, attraverso un migliore controllo del movimento delle dita, in molteplici abilità manipolative, dall'accarezzare un gatto al suonare il pianoforte.

La mano, il cui utilizzo ci rende unici tra gli animali, è

in sé un simbolo di attività sia creativa che prosaica, il che la rende unica tra le strutture anatomiche. Nei primati, la possibilità di svolgere operazioni complesse utilizzando le dita della mano è il risultato di 500 milioni di anni di trasformazioni delle appendici laterali, dalle pinne dei pesci agli arti dei vertebrati terrestri, o tetrapodi. L'ipotesi che i cambiamenti strutturali delle appendici laterali dei vertebrati abbiano rivestito un ruolo determinante nel promuovere lo sviluppo di nuove funzioni neurobiologiche e nell'aumento della complessità anatomica del cervello, che il comportamento, l'intelligenza e le facoltà cognitive della specie umana, come apprendimento e linguaggio, cultura e socialità, siano intimamente legate alla storia delle appendici laterali, ha reso l'origine della mano un



paradigma della teoria evolutiva e un argomento di attualità al centro del dibattito scientifico attraverso tre secoli.

Laddove esiste una lingua dei segni basata su diverse configurazioni delle mani, alcuni studiosi ritengono che la forma di alcune lettere dell'alfabeto ebraico, arabo e greco, derivi direttamente da posture della mano e delle dita. Partendo dall'evidenza che gran parte degli apparati di controllo del cervello umano si è specializzata per gestire le abilità connesse con l'uso della mano, diverse discipline scientifiche, come paleontologia, neuroscienze, psicologia ed embriologia si interrogano sulle cause e i fattori che hanno promosso, indipendentemente o per co-evoluzione, i cambiamenti di forme e funzioni del sistema nervoso e delle appendici laterali.

È un dato di fatto che l'aumento di dimensioni del cervello, al quale corrisponde un progresso operativo, sia iniziato con l'espansione dell'invenzione e dell'utilizzo di strumenti, e col conseguente accesso a esperienze e ambienti nuovi. Eppure, nonostante l'ovvia e spesso inavvertita importanza che la mano riveste nella vita di ognuno di noi, e nell'esistenza della specie umana *per se*, siamo ancora lontani dal raggiungere un'esauriente comprensione delle varie fasi dell'evoluzione di questa affascinante e versatile struttura anatomica.

Lo stesso non si può dire dell'origine degli occhi, perché gli organi fotosensibili sono più antichi delle appendici dei vertebrati, o per un pregiudizio filosofico di natura platonica che affida alla contemplazione visiva il primato sensoriale nell'esistenza umana. Eppure, da Heidegger in poi, un approccio più fenomenologico reclama la centralità dell'esperienza manuale attraverso gli utensili, sino al punto da spingere l'architetto finlandese Pallasmaa ad affermare che «...la mano non è solo una

passiva e fedele esecutrice delle intenzioni del cervello...la mano possiede una propria intenzionalità, conoscenza e abilità»<sup>1</sup>.

## **2. Tra socialità e bipedalismo**

L'evoluzione è un processo imprevedibile fatto di errori e opportunità, mediante il quale le specie cambiano nel tempo, anche se solo alcuni di questi cambiamenti sono effettivamente vantaggiosi per l'organismo. E alcuni di questi, come l'evoluzione del cervello umano, possono rivelarsi utili in modi diversi e non strettamente correlati con altre trasformazioni anatomiche. Come riconobbe Charles Darwin, l'acquisizione del bipedalismo liberò le appendici anteriori (le braccia) dalla funzione di sostegno del corpo, rendendole disponibili per altre attività e favorendo l'espansione e la riorganizzazione delle aree del cervello deputate alle funzioni sensorie e motorie. Secondo una teoria neurobiologica, la principale causa dell'aumento delle capacità cerebrali è indipendente dai cambiamenti anatomici e risiederebbe nello sviluppo della cooperazione sociale e nella condivisione dell'informazione. Pur non negando il ruolo decisivo di socialità e bipedalismo, la disponibilità di una struttura del nostro corpo, la mano appunto, in grado di compiere una pletora di operazioni ha indubbiamente contribuito sostanzialmente all'evoluzione dell'intelligenza umana. Basandosi su questo concetto, il neuroscienziato Frank R. Wilson ha proposto di sviluppare programmi educativi individuali, non basati sulla conoscenza autorizzata e condivisa, ma piuttosto sul potenziale manipolatorio dei singoli allievi, convinto che l'esperienza manuale non rappresenti soltanto uno stimolo per l'apprendimento, ma possa forgiare l'intelligenza e determinare il futuro di ogni individuo. Di recente è stato dimostrato che l'esercizio prestidigitatorio aiuta lo sviluppo del cervello, accelerando la crescita della

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Pallasmaa, *Lampi di pensiero. Fenomenologia della percezione in architettura*, a cura di M. Fratta e M. Zambelli, tr. it. Pendragon, Bologna 2011.

materia grigia, dove risiedono i *somata* dei neuroni, e delle connessioni neurali. Al di là delle potenziali applicazioni terapeutiche per chi ha subito un danno cerebrale, è interessante notare come tali benefici siano indipendenti dalla reale capacità individuale nell'apprendere nuove attività manuali (non è importante quanto bene le si impari, ma che si provi ad acquisirle) e siano perduranti, il che spiegherebbe perché un'attività manuale appresa e poi abbandonata lasci dei ricordi "anatomici" che ci permettono di reimpadronircene dopo anni.

### **3. Appendici**

Dal punto di vista embriologico, le appendici pari di tutti i vertebrati, così come tutte le appendici animali (antenne, palpi, genitali etc.) si formano attraverso processi cellulari che coinvolgono i principali meccanismi basilari della vita, quali la divisione, la comunicazione, il movimento, il cambiamento (differenziamento) e la morte programmata. Da questo punto di vista, lo studio dello sviluppo delle pinne e degli arti è considerato un sistema modello per la comprensione della morfogenesi. Grazie a un programma orchestrato che impiega le suddette condizioni fondamentali durante lo sviluppo embrionale, gruppi distinti di poche cellule mesodermiche e (neuro)ectodermiche poste in punti precisi del tronco danno vita a potenti e versatili strutture anatomiche per camminare, nuotare, volare, o per scrivere e fabbricare arnesi. In tutte le transizioni morfologiche, un ruolo determinante è giocato da cambiamenti a carico del genoma, dei singoli geni o dei fattori molecolari che regolano l'attività e la funzione dei geni. Tra queste trasformazioni del materiale genetico, analogamente a quanto visto per gli "stati" fondamentali delle cellule, si annoverano la duplicazione, il cambiamento (mutazioni) e la perdita. Inoltre, il maggior numero di innovazioni del piano corporeo è stato reso possibile grazie all'utilizzo di moduli

genetici pre-esistenti. Quanto alla formazione delle appendici pari, la ricerca ha dimostrato che i geni implicati in questo processo sono già attivi (trascritti in RNA a sua volta tradotto in proteine) nel corpo dove svolgono spesso un ruolo simile, partecipando alla corretta formazione di muscolatura, scheletro e sistema nervoso. Tra questi i più importanti sono i geni omeotici della famiglia *Hox*: le scoperte sulla funzione, regolazione e organizzazione genomica di questi geni, e sul loro coinvolgimento nell'evoluzione dei piani corporei di tutti gli organismi animali multicellulari, ha generato un acceso e perdurante dibattito tra evolucionisti e creazionisti. Di fatto, la scoperta del ruolo dei geni *Hox* nella costruzione del piano corporeo degli animali, ha portato al conferimento del Nobel in Fisiologia e Medicina del 1995 a Edward B. Lewis, Christiane Nüsslein-Volhard ed Eric F. Wieschaus.

#### **4. Devon e dintorni**

Ora facciamo un lungo passo indietro nel tempo, immaginando di trovarci nei mari primordiali del Devoniano nei quali vivevano i pesci primitivi, gli unici vertebrati allora esistenti. Per molti di noi la parola pesce richiama alla mente visioni culinarie e un bicchiere di buon vino bianco freddo. Eppure, nonostante per molti di noi i pesci siano delle semplici creature con pinne e branchie, quasi tutte le caratteristiche anatomiche di questi organismi sono presenti in tutti i tetrapodi, uomo incluso. Durante il periodo Devoniano, i mari erano popolati da invertebrati appartenenti a differenti gruppi, alcuni dei quali ancora oggi viventi, come i coralli, i molluschi e gli echinodermi, altri oramai estinti come gli artropodi Trilobiti. In questi ambienti, i pesci dominarono e si diversificarono indisturbati per milioni di anni. La fase più importante nell'evoluzione delle appendici pari, o laterali, dei vertebrati è stata indubbiamente la conquista delle terre emerse, per sfuggire alla riduzione dei corpi d'acqua dovuta

all'innalzamento della temperatura globale. All'inizio, un gruppo di pesci ancora privo di polmoni modificò le proprie pinne per muoversi più agevolmente sui bassi fondali; questa e altre innovazioni anatomiche anch'esse originatesi nei pesci offrirono l'opportunità per brevi incursioni sulle terre emerse. Con la successiva acquisizione della capacità di respirare l'ossigeno atmosferico, funzione sviluppatasi originariamente per adattarsi a vivere nel fango, i primi tetrapodi poterono affrancarsi dall'ambiente acqueo per sfruttare le risorse alimentari rappresentate dall'abbondanza di artropodi e di tante forme di invertebrati vermiformi. Già da milioni di anni, scorpioni lunghi un metro, ragni, centopiedi e millepiedi abitavano gli ecosistemi terrestri, ricchi di piante nella loro più ampia diversità (insieme a felci, muschi e licheni). Questi ecosistemi si erano inizialmente sviluppati intorno alle sorgenti termali e ai corpi d'acqua dolce e si erano poi trasformati in foreste popolate da invertebrati carnivori ed erbivori. Le tracce dei primi proto-anfibi sono state rinvenute in varie regioni dei supercontinenti Euramerica e Gondwana: Groenlandia, Scozia, Russia, Baltico e Australia. Da quest'ultima area geografica provengono i fossili più antichi di tetrapodi, ed è in questo continente che vivono le forme più antiche di vita ancora esistenti, gli Stromatoliti, ma questa è un'altra storia.

Poco dopo l'inizio della diversificazione dei primi anfibi apparvero i rettili, con i quali i vertebrati divennero pienamente terrestri. La colonizzazione delle terre emerse da parte dei vertebrati è un passaggio determinante per l'evoluzione dell'uomo che, come già accennato, ha richiesto numerose e complesse trasformazioni anatomiche e fisiologiche. Assumere ossigeno dall'aria ma anche sentire l'ambiente intorno a sé sono componenti importanti dell'esplorazione per le quali è necessario essere dotati di narici, polmoni e organi di senso ben sviluppati, ma per sconfiggere la gravità e muoversi, per predare e difendersi dai

pericoli, abbiamo bisogno di funzioni articolate e coordinate di tutte le componenti scheletriche e muscolari del nostro corpo.

L'evoluzione delle pinne che ha portato ad acquisire le caratteristiche standard dei moderni arti può essere vista in una serie di cambiamenti che hanno avuto inizio nelle appendici mediane dei pesci più primitivi privi di mascelle, dei cui discendenti fanno parte le lamprede. Queste pinne impari sono sostenute da raggi di origine ectodermica (esoscheletro) con una ridotta estensione dello scheletro derivante dal mesoderma (endoscheletro), proprio come nelle prime pinne pari dei pesci cartilaginei e ossei, dette pinne raggiate. Le prime appendici laterali dei vertebrati, ritrovate nei fossili di pesci vissuti nell'Ordoviciano, erano lunghe pliche lungo i lati del corpo. In pochi milioni di anni, queste strutture divennero degli organi discreti, le pinne pettorali e le pinne pelviche, che con le loro strutture di supporto rappresentano i precursori delle braccia e delle gambe. Durante il Devoniano apparvero i primi pesci con pinne lobate, oggi rappresentati dai celacanti e dai pesci polmonati (Dipnoi), veri e propri fossili viventi, le cui appendici laterali sono caratterizzate da una riduzione dei raggi esoscheletrici e dalla formazione di segmenti endoscheletrici omologhi del braccio e dell'avambraccio, ma ancora privi di vere e proprie dita. I successivi passaggi che completarono la transizione dalle pinne agli arti furono rappresentati dalla perdita delle pinne mediane, dalla quasi totale regressione dell'esoscheletro (di cui le unghie rappresentano le vestigia), e dall'apparizione della mano.

Qui le nostre conoscenze si offuscano, ancora parzialmente rischiarate dai contributi provenienti dalla paleontologia e dalla genetica dello sviluppo, con la scoperta di nuovi fossili quali potenziali anelli mancanti, e con il confronto tra i meccanismi molecolari che operano durante la formazione delle pinne raggiate e lobate dei pesci, e degli arti dei vertebrati terrestri. Pur

essendo concorde nel considerare la mano centrale all'evoluzione della specie umana, la ricerca scientifica non è ancora riuscita a risolvere il principale enigma, l'origine delle dita.

Nella visione poetica di Clarice Lispector, la vita ebbe origine quando una molecola incontrò e disse sì a un'altra molecola. Che la conoscenza sia l'essenza di ogni organismo vivente, animale o vegetale, è un'evidenza biologica, ed è presumibile che tale condizione permarrà in ogni ipotetico scenario futuro. Possiamo immaginare l'umanità senza un continuo percorso di incontro e scoperta? Ma le migliaia di studi scientifici i cui risultati hanno permesso di raccontare questa storia hanno comportato il sacrificio di milioni di animali, siano essi pesci, anfibi, rettili, uccelli o mammiferi. Poiché il perimetro dell'opera del ricercatore è legato a doppio filo all'etica locale, ma è anche rielaborato nel *lugar* soggettivo, nell'interrogare le altre specie viventi è indispensabile non perdere mai di vista l'idea che la vita e il benessere degli organismi da laboratorio sia più importante del nostro desiderio di conoscenza.

PAOLO SORDINO naturalista, svolge attività di ricerca presso la Stazione Zoologica Anton Dohrn di Napoli

MARIA TERESA SPERANZA

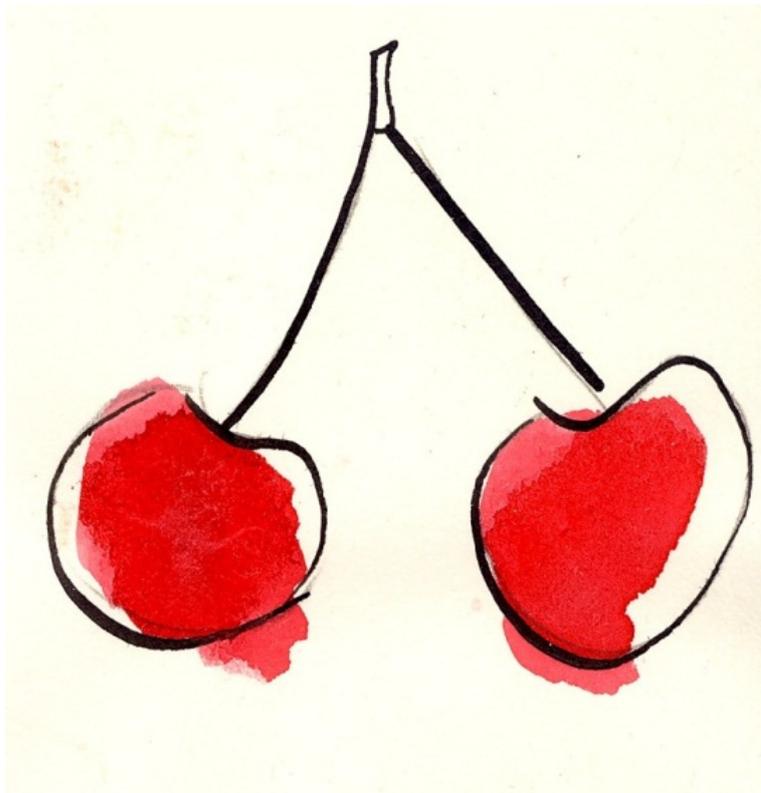
**L'ANIMALE CHE DUNQUE SONO?**

**INTORNO A DERRIDA PER UNA GENEALOGIA DEL RAPPORTO UOMO-ANIMALE\***

1. *Tracciare un confine tra uomo e animale* 2. *Un vivente senza risposta* 3. *Animal rationale?*

**1. *Tracciare un confine tra uomo e animale***

L'Animale che dunque sono lancia una sfida al confine tra animalità e umanità, tra il sé e l'altro da sé. Una sfida però incompiuta, perché, come Marie-Louise Mallet ricorda nella Prefazione, Derrida aveva intenzione di ampliare l'opera, che raccoglie due testi già pubblicati separatamente e



integrati con le due parti ancora inedite del suo intervento al seminario di Cerisy del luglio 1997 su *L'animale autobiografico*. La questione dell'animalità attraversa in realtà la produzione derridaiana fin dai testi degli anni Settanta e fin dai ripetuti confronti con Heidegger, ed è affidata in genere a testi disparati che l'autore intendeva unificare e raccogliere in un saggio, la cui preparazione fu però sempre rimandata per mancanza di tempo, fino alla soglia ultima della malattia e della morte.

---

\* Questo articolo è già uscito nel numero scorso di S&F\_ nella sezione "Etiche": visto l'argomento ci sembra però opportuno riproporlo oggi nel Dossier.

La questione dell'animalità conduce inevitabilmente alla domanda generale dell'antropologia filosofica, ossia:

Che cosa significa essere un essere umano? Cosa ci distingue dall'animale? Cosa ci rende propriamente uomini?

Ebbene, le classiche definizioni dell'essere umano imposte dalla filosofia occidentale hanno segnato una differenza irriducibile tra uomo e animale, una diversità che si sostanzia nella capacità logico-linguistica, di cui l'uomo sarebbe l'unico e privilegiato destinatario.

*Animal rationale* oppure *zoon logon echon*: da Aristotele a Rousseau, la storia della filosofia occidentale situa la differenza tra uomo e animale in un confine ritenuto inviolabile, al cui superamento l'animale non ha accesso. La porta è sbarrata dal *Logos*, questa sintesi di ragione e parola che aggiunge

all'unità dell'organismo vivente qualcosa d'altro, qualcosa in più, qualcosa che lo caratterizzi e lo faccia pensare diverso dalla bestia<sup>1</sup>.

La filosofia occidentale infatti ha posto la differenza tra uomo e animale come una verità inconfutabile, usandola per legittimare la prevaricazione - violenta e spietata - dell'uomo sull'animale, come sostenuto anche da Adorno nella *Dialettica dell'Illuminismo*:

L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo<sup>2</sup>.

La differenza uomo-animale è stata teorizzata anche in altre culture ma in nessuna di queste ha mai costituito una motivazione atta a giustificare lo sfruttamento sistematico che l'uomo effettua sugli animali, perché non viene considerata come un limite invalicabile. Infatti, non si può affermare con certezza che l'inizio del rapporto uomo-animale, sebbene conflittuale, sia basato soltanto sulla drammatica e netta divisione tra uomini, potenzialmente portatori di diritti, e animali, ridotti a cose,

<sup>1</sup> G. Dalmaso, *Il limite della vita, Introduzione a J. Derrida, L'animale che dunque sono*, tr. it. Jaca Book, Milano 2006, p. 7.

<sup>2</sup> T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. Einaudi, Torino 2010, p. 134.

divisione che ancora oggi permette lo sfruttamento di decine di miliardi di animali all'anno per scopi alimentari, di ricerca scientifica o puramente ludico-voluttuari.

Infatti, la letteratura sumerica, la più antica conosciuta, risalente al IV millennio a. C., offre una prospettiva sul rapporto uomo-animale ben diversa da quella imperante nella cultura occidentale. Nell'epopea di Gilgamesh (ciclo epico di ambientazione sumerica risalente a 4.500 anni fa), il re della città di Uruk, guerriero crudele, per due terzi divino e per un terzo mortale che tiene sotto il suo dominio un popolo sempre più stanco delle sue prepotenze e ingiustizie, piange, disperato, la morte dell'amico Enkidu, una sorta di chimera, un essere per metà uomo e per metà animale. Dal dolore di Gilgamesh per la morte di Enkidu si evince che in origine l'approccio al rapporto uomo-animale doveva essere molto diverso dall'attuale e basato, quanto meno, sul rispetto:

“Enkidu, amico mio, mulo imbizzarrito, asino selvatico delle montagne, leopardo della steppa, noi dopo esserci incontrati, abbiamo scalato assieme la montagna [...],e ora qual è il sonno che si è impadronito di te? [...]” Allora ricopre la faccia del suo amico come quella di una sposa, come un'aquila comincia a volteggiare intorno a lui, come una leonessa, i cui cuccioli sono stati presi in trappola, egli va avanti e indietro<sup>3</sup>.

Tra i popoli antichi quello egizio è sicuramente il più celebre per il rispetto e in molti casi per una vera e propria venerazione degli animali, come ci ricorda Erodoto di Alicarnasso, storico greco che riportò nelle sue *Istoriai* gli usi e i costumi delle terre che aveva esplorato durante i suoi numerosi viaggi:

Tutti gli animali che si trovano in Egitto sono ritenuti sacri, sia quelli che vivono con gli uomini sia quelli che non ci vivono<sup>4</sup>.

Il diverso rapporto dell'Antico Egitto con gli animali è anche testimoniato dalla descrizione che altre tradizioni forniscono della condizione animale in questa cultura:

I sacrifici che noi offriamo al Signore Iddio nostro Yahvé sono cosa abominevole per gli egiziani<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi Libri, Milano 1992, p. 197.

<sup>4</sup> Erodoto, *Le Storie*, libro II, tr. it. Utet, Torino 2006, p. 255.

Lo stesso Aristotele nella *Politica* dice:

Le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni<sup>5</sup>.

Proprio alla *Politica* si deve la celebre definizione di uomo quale *animale razionale*, una dizione che marca con decisione un confine invalicabile tra due ordini di esseri viventi: quelli portatori di *Logos*, ossia ragione e parola, e quelli che ne sono privi e *per questo motivo* non sono degni di rispetto. Secondo lo Stagirita l'uomo è *zoon logon echon*, ossia animale avente il *Logos* ed evidentemente qui il *Logos* riferito all'uomo è la parola. Dopo aver ribadito che l'uomo è animale politico, il filosofo distingue la *phoné*, ossia la voce, che è data anche agli altri animali, dal *Logos*, che costituisce il proprio dell'uomo, l'unico ad avere coscienza del bene e del male. La diversità tra uomo e animale, che sia innalzamento di grado ontologico, come per Aristotele, oppure strappo violento ed enigmatico dall'animalità, come teorizzato nel discorso sull'*Origine della disuguaglianza tra gli uomini* di Rousseau, viene posta dalla tradizione filosofica occidentale come un dato di fatto, un'evidenza incontrovertibile, qualcosa che nessuna analisi antropologica potrebbe negare.

Derrida, ne *L'Animale che dunque sono*, lavora proprio su questa verità che pretende di essere innegabile, ma alla luce di una prospettiva completamente differente. Come sottolinea nel capitolo III, dedicato a Jacques Lacan e intitolato: *E se l'animale rispondesse?*:

non si tratta solo di domandarsi se abbiamo il diritto di rifiutare questo o quel diritto all'animale [...], ma si tratta anche di domandarsi se ciò che si chiama uomo ha il diritto di attribuire all'uomo, quindi di attribuirsi, ciò che egli rifiuta all'animale, e se ne ha mai il concetto puro, rigoroso, indivisibile, in quanto tale<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Esodo*, 8, 22.

<sup>6</sup> Aristotele, *Politica*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1993, p. 184.

<sup>7</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 137.

Il taglio dell'indagine è però del tutto diverso rispetto a quello tradizionale della filosofia. L'unità di ragione e parola, la capacità logico-linguistica, l'attitudine alla simbolizzazione, nel percorso derridaiano conducono a un unico elemento: l'autobiografia. Il discrimine tra uomo e animale consiste, letteralmente, nella capacità di scrivere la propria vita: l'uomo è dunque l'unico animale autobiografico, ossia capace di tramutare in simboli grafici la percezione della realtà, sia interiore che esteriore. Tuttavia, il lettore sbaglia se crede che l'autobiografia aggiunga all'essere umano, come avviene per la definizione aristotelica, un qualcosa in più, una completezza che l'animale non possiede, ad esempio la capacità di produrre segni linguistici. Derrida sostiene piuttosto che l'uomo è un animale ancora incompleto, addirittura contraddittorio, perché «mancante di sé»<sup>8</sup>. Precisiamo subito cosa il filosofo intende per mancanza: si tratta della nudità, della nuda pelle umana, nudità di cui l'uomo acquisisce consapevolezza, come narra il libro della Genesi. Nell'*Introduzione all'edizione italiana* dell'opera, Gianfranco Dalmaso sottolinea che è la *mancanza* il vero punto in questione nella definizione stessa dell'uomo, come dimostrerebbe senza equivoci l'esperienza del pudore, visto che nella propria nudità l'uomo si avverte come «mancante a se stesso»<sup>9</sup>, identificando in questa mancanza una colpa originaria. L'uomo è l'unico essere vivente che ha coperto le sue nudità, che si è nascosto tra gli alberi dell'Eden perché provava vergogna dinanzi allo sguardo divino. La questione del pudore è indissolubilmente connessa a quella della nudità ed è qui che scoppia il diluvio di parole dell'opera derridaiana.

Il suo percorso, ricco, affascinante, labirintico, si snoda tra Aristotele e Descartes, Kant e Lévinas, Heidegger e Lacan, tracciando nuove coordinate per l'antropologia filosofica perchè

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 9.

dà accesso alla nozione di uomo non attraverso la *parola*, non attraverso il *logos* come elemento discriminante, ma attraverso il concetto di *nudità in sé*. «La strategia derridaiana si muove in controsenso rispetto a questa strada principale e finora apparentemente vincente che è la parola»<sup>10</sup>. Il concetto che ha il compito di marcare la differenza tra uomo e animale è allora la nudità in sé. Ma nudità rispetto a chi? Rispetto allo sguardo dell'altro su di me e di me in relazione a tale sguardo. Quest'alterità, questo essere altro da me costituisce uno dei concetti più densi e fertili della dissertazione. Cosa significa essere altro rispetto all'animale? Quindi cosa significa essere un essere umano?

La domanda fondamentale dell'antropologia filosofica passa attraverso gli occhi di una gatta. La gatta di Derrida, che lo guarda nudo e inspiegabilmente genera in lui un senso di imbarazzo, di vergogna:

Vergogna di che e davanti a chi? Vergogna di essere nudi come una bestia. Normalmente si crede [...] che la caratteristica delle bestie e ciò che in ultima istanza le differenzia dall'uomo, è quella di essere nudi senza saperlo<sup>11</sup>.

Da questo assunto discende che gli animali, nudi senza saperlo, non sarebbero in realtà nemmeno nudi. Non esiste nudità in natura per il semplice fatto che non c'è consapevolezza della nudità, se non sai di essere nudo allora non sei nudo. Ma se così stanno le cose perché Derrida prova vergogna nei confronti della sua gatta che lo guarda nudo, di fronte a un essere vivente che non ha la percezione della nudità? Perché lo sguardo della gatta lo scuote come se a guardarlo fossero gli occhi di un essere umano, perché si sente esposto al suo sguardo come se fosse la chiamata perentoria del volto dell'altro? Ebbene Derrida della sua gatta dice:

Possiede un suo punto di vista su di me. Il punto di vista dell'assolutamente altro e niente mi ha mai fatto pensare all'alterità

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 39.

assoluta del vicino e del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto<sup>12</sup>.

A partire da Bentham e dalla sua sfida a chiedere non se gli animali pensino o parlino, ma se soffrano come noi, ossia se *possano non potere*, se possano paradossalmente essere impotenti nella loro vulnerabile passività che condividono con la nostra finitezza e se perciò meritino compassione, si snoda una riflessione che indaga in realtà una diversa genesi del pensiero:

L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio da qui<sup>13</sup>.

Immane il riferimento a Emmanuel Lévinas, il cui pensiero risulta caratterizzato da una programmatica apertura nei confronti dell'alterità e del prossimo. Tramite quel basilare evento che è l'incontro con l'altro, con l'irriducibile alterità dell'altro, siamo catapultati oltre i confini della nostra soggettività egoistica ed egocentrica. È il *volto* il modo in cui si presenta l'Altro, un volto dotato di autosignificanza, in quanto assolutamente trascendente e indipendente dal contesto fisico e sociale. Ma l'animale è Altro? E quindi ha o no un volto? Rispondere a queste domande implica la determinazione etica del concetto di responsabilità, perché in virtù della sua pregnanza il volto dell'altro mi coinvolge e mi mette in discussione, rendendomi responsabile nei suoi riguardi. Se applichiamo questa tesi al mondo degli animali ne discenderanno numerose questioni, prima tra tutte quella della violenza operata dall'uomo nei confronti degli animali e legittimata dalle Sacre Scritture:

Elohim disse: facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza. Che abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame e su tutte le fiere della terra e anche sui rettili che strisciano sulla terra<sup>14</sup>.

Fin qui Dio attribuisce all'uomo la signoria sugli animali, successivamente gli comanda di dare un nome a tutti gli esseri viventi del creato. Dare un nome significa tracciare un limite, un

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 48.

confine invalicabile tra sé e l'altro, tra la soggettività e l'alterità del prossimo. L'uomo raggruppa sotto il termine animale una molteplicità di esseri viventi, separandoli da sé e ponendoli sotto il proprio dominio. Questa presa di distanza avviene attraverso la parola, quella funzione che l'animale non possiede e che rappresenterebbe con evidenza la sua assoluta estraneità all'uomo.

## 2. *Un vivente senza risposta*

L'animale, che parola! L'animale è una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare. [...] Si sono dati la parola per raggruppare un gran numero di viventi sotto un solo concetto: l'Animale, dicono loro. E si sono dati questa parola, accordandosi nello stesso tempo tra loro per riservare a se stessi il diritto alla parola, al nome, al verbo, all'attributo, al linguaggio delle parole e in breve a tutto ciò di cui sono privi gli altri in questione, quelli che vengono raggruppati nel gran territorio della bestia: l'Animale<sup>15</sup>.

Gli autori presi in esame da Derrida, da Kant a Lacan, concordano nel considerare il linguaggio come l'elemento discriminante tra uomo e animale, anzi *Ani-mot*, l'animale-parola, come ironicamente viene chiamato da Derrida, che gioca sulla pronuncia francese, *animaux* infatti si legge allo stesso modo. Ebbene questo limite è come una linea irriducibile e insuperabile che divide due territori. Ma se esiste un confine, deve esistere una prossimità, perché il confine in realtà divide ciò che originariamente era unito, ossia la totalità vivente che viene marcata a fuoco da solchi divisorii frutto di un'iniziativa umana del tutto arbitraria. È l'uomo a dividere con una linea il regno degli esseri viventi, a tracciare un confine tra sé e l'altro arrogandosi il diritto di intervenire, in modo spesso irreversibile, nella vita di altri viventi esercitandone il dominio:

Noi cacciamo, uccidiamo, sterminiamo, mangiamo e sacrificiamo gli animali, li utilizziamo, li facciamo lavorare e li sottomettiamo a esperimenti che sono proibiti sull'uomo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 138.

Ebbene la stessa tradizione filosofica cristiana giustifica il sopruso sull'animale da parte dell'uomo. Tommaso d' Aquino infatti nella *Summa Theologiae* asserisce quanto segue:

Nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere per lo scopo per cui è stato creato. Ora, nella gerarchia degli esseri, quelli meno perfetti sono fatti per quelli più perfetti. [...] Perciò se l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, non c'è niente di illecito<sup>17</sup>.

Gli fa eco Spinoza, che nella sua *Ethica* afferma:

Non nego, tuttavia, che i bruti sentano, ma nego che per questo non sia lecito provvedere alla nostra utilità, servirci di essi a piacere e trattarli come più ci conviene<sup>18</sup>.

La prospettiva derridaiana muove proprio dalla volontà di decostruire la visione antropocentrica dell'universo. Si tratta di guardare il mondo e i suoi abitanti con occhi nuovi, con una sensibilità profondamente mutata. Gran parte della tradizione filosofica occidentale ha considerato l'essere umano come l'essere superiore a tutte le altre creature, meritevole del diritto di dominare la terra e gli animali che ne sono parte per organizzare la propria esistenza e realizzare i propri scopi. Si tratta di scardinare l'idea per cui il mondo sia fatto per l'uomo e per questo egli abbia il diritto di stabilirvi la propria egemonia. Occorre osservare che in Tommaso e in Spinoza ricorre l'antitesi lecito-illecito. I filosofi la usano per costruire una giustificazione. Volendo usare una metafora giuridica, si tratta di una vera e propria memoria difensiva: gli uomini vogliono giustificarsi, discolparsi, argomentare un'apologia dello sfruttamento animale. David Hume ne era consapevole e infatti nel *Trattato sulla natura umana* dice:

Subito dopo il ridicolo di negare una verità evidente, c'è quello di darsi molta pena per difenderla e nessuna delle verità appare più evidente di questa: gli animali sono dotati di pensiero e di ragione come gli uomini<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, libro 17, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, p. 166.

<sup>18</sup> B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, a cura di P. Sensi, Armando Editore, Roma 2002, p. 122.

<sup>19</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. Bompiani, Milano 2001, p. 679.

Ebbene, la ragione per cui l'uomo si sente giustificato a usare violenza sull'animale si fonda principalmente sulla capacità logico-linguistica, facoltà di cui l'animale è privo, ciò che segna irreversibilmente la sua estraneità rispetto all'uomo, il suo essere totalmente altro. Precisamente, l'animale è privo della capacità di *rispondere*. Questa è la posizione assunta dai maggiori esponenti della filosofia occidentale, che Derrida prende in esame:

Malgrado le numerose differenze o contraddizioni che li separano e che non cercherò certo di minimizzare, Kant, Heidegger, Lévinas e Lacan, condividono, riguardo a ciò che essi chiamano l' *animale*, un numero considerevole di ciò che io chiamerei credenze, e che voi potreste chiamare, se preferite, assiomi, o pregiudizi, presunzioni o presupposizioni. In ogni caso vorrei cercare di dimostrare che, come Descartes, essi pensano che, a differenza di noi uomini (differenza che viene così determinata), l'animale non parla né risponde, che la sua capacità di produrre segni è estranea al linguaggio e si trova limitata, fissata da un programma<sup>20</sup>.

La risposta infatti si differenzia dalla reazione perché è libera, libera perché frutto di una scelta, di una consapevole decisione, mentre la reazione è circoscritta in uno schema comportamentale rigido.

Ne *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, di Arnold Gehlen - che con Max Scheler e Helmuth Plessner è il fondatore dell'antropologia filosofica contemporanea - la differenza tra uomo e animale viene indagata proprio alla luce di questa prospettiva: individuare un possibile spazio di libertà tra le pulsioni che avvincono l'essere vivente e le azioni del vivente stesso. È possibile che l'essere vivente vinca sulle proprie pulsioni, rimandandone l'appagamento in un futuro che potrebbe restare anche solo immaginario? Ebbene soltanto nell'essere umano si verifica uno iato, una separazione tra impulso e azione, perché soltanto in lui si esercita la funzione simbolica del *Logos*, che media la percezione della realtà tramutandola in un universo linguistico in cui possa operare l'attività dell'intelletto. L'uomo è l'essere non specializzato, ossia privo di adattamento a

---

<sup>20</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 137.

uno specifico ambiente naturale, è l'unico essere vivente che *conduce* la sua esistenza piuttosto che semplicemente vivere, perché la sua vita è inesorabilmente votata al padroneggiamento del domani. Egli, per via della sua carenza organico-istintuale, deve necessariamente acquisire familiarità con il mondo, ossia appropriarsene mediante una visione simbolico-linguistica che gli consenta di trasformare l'infinito campo di sorprese in un campo dove è possibile agire, ossia trasformare la natura in modo utile alla propria vita.

Ebbene Gehlen attribuisce proprio al linguaggio il più alto valore di esonero e di familiarità con il mondo, affermando con chiarezza quanto segue:

comunicazione entro una sfera mondana illimitatamente aperta, orientamento e domestichezza con il mondo, libera disponibilità delle cose nei simboli, esonero dalla pressione del presente e della presenza immediati - tutti questi risultati della vita umana in generale - [...] *solo il linguaggio sembra raggiungerli in sé, in modo concentrato e nel compimento più alto*<sup>21</sup>.

Proprio per questo motivo il linguaggio nasce e cresce nella struttura senso-motoria dell'essere umano; non solo, essendo la prestazione che realizza nel modo più efficace l'esonero dall'immediatezza del presente, esso consiste nell'elemento senso-motorio che governa lo sviluppo di tutte le prestazioni umane. Il linguaggio è insomma ciò che ci rende propriamente uomini e ci distingue dall'animale, l'essere senza risposta perché senza parola.

Ora, il principale capo d'accusa rivolto all'animale è quello di essere privo di *Logos*, il che implica immediatamente l'essere privo di ogni sorta di diritto. Ma il *Logos*, inteso qui in senso stretto, ossia come parola-discorso, è una capacità prettamente umana che non si ravvisa in nessun altro essere vivente. La facoltà di produrre suoni articolati e organizzarli secondo una grammatica generativa e ricorsiva è propria soltanto all'uomo. Per

---

<sup>21</sup> A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1988, p. 278.

questo motivo, l'essere umano costituisce un'anomalia in natura, in quanto portatore di una costituzione organica carente e deficitaria che, come dimostrato dall'antropologia elementare di Gehlen, lo costringe a elaborare una visione simbolica del mondo, che per lui si presenta come un infinito campo di sorprese piuttosto che come un ambiente elettivo, foggato ad hoc e tale che i suoi istinti vi siano ancorati. Ebbene il linguaggio nasce come disimpegno, esonero produttivo, come riscatto dalla pressione del presente. Non dunque, come manifestazione della superiorità - presunta - dell'animale sull'uomo. Ciò che dovrebbe legittimare la supremazia dell'uomo sull'animale è in realtà la manifestazione della sua debolezza, della sua manchevolezza, della sua costituzione organica carente e, per questo, bisognosa di un *plus*, di un qualcosa in più, per poter sopravvivere come tutti gli altri esseri viventi. L'essere umano ha bisogno del linguaggio per vivere in questo mondo perché ha bisogno di costruirsi una visione panoramica delle cose, un universo simbolico in cui la parte rimanda al tutto, l'indizio rimanda al totale, perché i suoi istinti non sono sufficientemente forti e sviluppati per permettergli di vivere liberamente in natura come fanno invece tutti gli altri esseri viventi. Secondo la prospettiva gehleniana quindi, il linguaggio è la manifestazione della struttura sensoriale deficitaria dell'uomo, costretta a organizzare un sistema di esoneri produttivi tali che l'uomo possa avere visione simbolica del mondo. Eppure il *logos* è sempre stato considerato come il segno della superiorità dell'uomo rispetto a tutti gli altri esseri viventi, piuttosto che il segno della sua strutturale manchevolezza. Come sostenuto da Montaigne:

La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo [...] e con l'immaginazione va a porsi al di sopra del cerchio della luna. [...] È per la vanità di questa stessa immaginazione che egli si eguaglia Dio, [...] che trascoglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le

parti agli animali suoi fratelli e compagni e distribuisce loro quella porzione di facoltà e forze che più gli piace<sup>22</sup>.

L'uomo è dunque l'animale malato, l'animale che ha negato la sua propria natura considerandola come un residuo irriducibile di materia e imperfezione, destinandola a piegarsi dinanzi alla forza dell'intelletto, dell'anima, della ragione. Ricordiamo a tal proposito le parole di Nietzsche espresse ne *La gaia scienza*:

Temo che gli animali vedano nell'uomo un essere loro uguale che ha perduto in maniera estremamente pericolosa il sano intelletto animale: vedono cioè in lui l'animale delirante, l'animale che ride, l'animale che piange, l'animale infelice<sup>23</sup>.

Ma, facendo una *reductio ad absurdum*, ossia chiedendoci se l'animale rispondesse, le cose cambierebbero? L'uomo si sentirebbe ugualmente giustificato a usare loro violenza? Ebbene secondo Derrida non basta

rompere la tradizione cartesiana dell'animale-macchina senza linguaggio e senza risposta<sup>24</sup>.

Questa tradizione ha condizionato profondamente ogni antropologia filosofica, perché ha influenzato la nostra concezione di alterità e di soggettività al punto che non sarebbe sufficiente

per un'etica ricordare al soggetto, come ha tentato Lévinas, il suo essere-soggetto, il suo essere-ospite o ostaggio, cioè il suo essere assoggettato all'altro, al Totalmente altro<sup>25</sup>.

Occorre pensare la relazione tra il sé e l'altro da sé in termini completamente diversi, a partire da una decostruzione del concetto di *animal rationale*, dato che la differenza tra uomo e animale è stata sempre determinata dal concetto di *ratio*.

*Animal rationale* è dunque la definizione dell'essere umano comunemente condivisa dalla filosofia, che però nello stesso tempo è foriera di non poche problematiche.

---

<sup>22</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, volume I, tr. it. Adelphi, Milano 2009, p. 187.

<sup>23</sup> F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. Adelphi, Milano 2007, p. 165.

<sup>24</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 173.

<sup>25</sup> *Ibid.*

### 3. *Animal rationale?*

Dopo tutte le critiche che ha potuto sollevare la teoria dell'animale-macchina al tempo dei Lumi, quando Kant riafferma la differenza dell'animale razionale che è l'uomo, lo fa a partire dall'“Io”<sup>26</sup>.

Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Kant definisce l'uomo come colui che «può avere l'Io nella sua rappresentazione»<sup>27</sup>, dove per “Io” si intende l'unità della coscienza che rimane se stessa in tutte le sue modificazioni. L'“Io” è l'“io penso”, l'unità dell'appercezione trascendentale che accompagna tutte le rappresentazioni.

Il soggetto, che è l'uomo, è una persona detentrica di ragione, morale e diritto. Per questo motivo la persona è un essere assolutamente differente per rango e dignità agli animali privi di ragione, considerati alla stregua di cose, su cui si ha potere e autorità. Questo potere sull'animale è l'essenza dell'“Io”, è l'essenza della “persona”, che, a differenza dell'animale, è in grado di presentarsi in una forma di presenza a se stessa che accompagna tutte le rappresentazioni. Questo “Io” eleva l'essere umano al di sopra di tutti gli altri esseri viventi, ne legittima il dominio sulla terra, gli conferisce un rango superiore a ogni altra forma di vita su questo pianeta. L'animale invece, secondo Kant, non ha un “Io”, non è capace di presentazione o di rappresentazione poiché non possiede quella scintilla cosciente e autocosciente che gli permette di stagliarsi al di sopra della natura, al di sopra della catena causalistica degli eventi, spezzandone la necessità e dando inizio a una serie nuova nel tempo: l'animale non è libero, è schiavo dei suoi istinti perché privo di ragione, privo di pensiero. È nel pensiero che si sostanzia l'egoità della persona, questa presenza a se stessa, questo sé della presenza a se stessa,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>27</sup> I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. Einaudi, Torino 2010, p. 57.

questo "Io" singolare e universale, condizione della risposta e dunque della responsabilità del soggetto<sup>28</sup>.

Insomma, anche secondo Kant, all'animale è preclusa quella relazione speciale con il mondo che è riservata solo all'essere umano, fatta di coscienza, autocoscienza, simboli e linguaggio. Come diceva Heidegger, l'animale è *povero di mondo*. Nel corso di lezioni tenuto nel semestre invernale del 1929-1930 all'Università di Friburgo sui *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, Heidegger, nell'affrontare il rapporto dell'animale con il proprio ambiente, prende in esame la teoria biologica di Jakob von Uexküll e afferma che:

Il confronto con le sue ricerche concrete è una delle cose più fruttuose che oggi la filosofia possa far propria della biologia dominante<sup>29</sup>.

Il filosofo ritiene che lo *status* dell'animale sia caratterizzato da una povertà di mondo, riprendendo la teoria biologica di Uexküll secondo la quale l'animale è chiuso all'interno della propria *Umwelt*, riceve solo le impressioni per le quali è preformato in base alla sua struttura corporea e reagisce agli stimoli perché ha gli organi adatti. La perfetta armonia tra domande e risposte costituisce la vita e la realtà dell'essere vivente.

Ebbene Derrida, utilizzando la sua consueta strategia decostruzionista, propone una lettura diversa di questo seminario. In generale, sostiene che la questione affrontata da Heidegger sia relativa all'essenza della vita stessa, della vita intesa nella sua totalità, della vita di ciascun essere vivente. Ma in particolare, rispetto all'essere umano e contrariamente a quanto affermato da Kant,

l'intenzione di Heidegger è quella di definire l'essenza dell'uomo in altro modo che non attraverso la coscienza, in altro modo che non attraverso la ragione<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 142.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, tr. it. Il Melangolo, Genova 1992, p. 337.

<sup>30</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit. p. 207.

Pertanto,

non ci avvicineremo a esso fintantoché continueremo a considerare l'uomo come un qualcosa che si differenzia dalle cose materiali per il fatto di avere la coscienza, di essere un animale dotato di ragione, un *animal rationale*, o un io con delle pure esperienze vissute, ma legato a un corpo<sup>31</sup>.

La questione della corporeità in questo contesto è di primaria importanza, perché rimanda al concetto di finitezza, tematica fondamentale nel seminario di Heidegger. La finitezza consiste nella possibilità di morire, una possibilità propria soltanto della

vitalità del vivente a differenza di ciò che è senza vita<sup>32</sup>.

Ora, la vitalità del vivente è ciò che l'animale ha in comune con l'uomo. Pertanto, non è possibile parlare dell'essenza dell'animalità in generale, senza mai mettere in questione l'appartenenza di tutti gli esseri viventi a un'«essenza generale dell'animalità». La questione posta da Heidegger nella seconda parte del seminario è «l'essenza dell'animalità dell'animale», in opposizione a «l'essenza dell'umanità dell'uomo». Ma

l'animalità dell'animale possiamo determinarla soltanto se ci è chiaro che cosa costituisca la vitalità del vivente nel suo differire dal senza-vita, il quale non ha neppure la possibilità di morire. Una pietra non può essere morta, perché non vive<sup>33</sup>.

Ebbene, implicitamente Heidegger dice che l'animale muore perché vive, perché appartiene alla stessa totalità vivente cui appartiene l'uomo. Si tratta di una posizione diversa rispetto a quella assunta dal filosofo in altri testi, in particolar modo in *Essere e Tempo*, dove si insiste sul fatto che l'animale non muore, semplicemente finisce di vivere. Derrida sottolinea un'importante differenza lessicale tra il seminario del '29 e gli altri testi heideggeriani. Mentre in altre opere, in riferimento all'animale, Heidegger usa il verbo *verenden*, ossia *finire di vivere*, al seminario usa *sterben*, ossia *morire*. L'animale, a differenza della

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>33</sup> *Ibid.*

pietra che non muore perché non vive, *muore* perché *vive*. Tuttavia l'animale a differenza dell'uomo è povero di mondo. Che significa? Significa che ha subito una privazione, un torto, uno strappo? Non esattamente.

Anche la pietra è povera di mondo, ma non ha subito alcuna privazione. *Privare* non ha solo un significato negativo.

In altre parole: dire dell'animale che è povero di mondo è mostrare che ha mondo. E continuamente Heidegger dice delle cose deliberatamente contraddittorie, cioè che l'animale ha un mondo come "se non l'avesse". L'animale è "privato" e questa privazione implica che abbia una capacità di sentire, di "sentirsi povero", [...], l'animale prova la privazione di questo mondo<sup>34</sup>.

Derrida sostiene dunque che, se si vuole accusare Heidegger di mettere l'animale al di sotto dell'uomo, bisogna leggere più da vicino i *Concetti fondamentali della metafisica*,

per non dimenticare che egli intende fare un'altra cosa, cioè dire che questa povertà non significa un meno, che anzi in un certo modo essa significa un più: un sentire la privazione che evidenzia che l'animale può sentire qualcosa, mentre una pietra non ne è affatto capace<sup>35</sup>.

Lo stesso Descartes, fondatore della teoria dell'animale-macchina, non accettava pacificamente la definizione di uomo quale animale razionale, come si legge nelle *Meditazioni di filosofia prima*.

Che cos'è però un uomo? Dirò che è un animale razionale? No di certo, che poi occorrerebbe ricercare che cosa è un animale, che cosa razionale, cosicché da un solo problema, scivolerei in parecchi altri e ancora più ardui [...]<sup>36</sup>.

In questo testo, Descartes propone una sospensione della definizione comune di animale razionale, che Derrida giudica necessaria affinché si possa «raccolgere e presentare ciò che io sono»<sup>37</sup>. Dal concetto di *io sono* secondo Descartes, bisogna escludere l'animalità, ossia tutto ciò che riguarda l'auto-affezione, l'auto-mozione, il nutrirsi, il sentire, eccetera. Per delimitare l'accesso al puro *io sono* bisogna isolare ogni

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>36</sup> R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, vol. I, tr. it. Utet, Torino 1967, p. 673.

<sup>37</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 116.

riferimento alla vita del corpo. L'unica cosa non separabile dall'*io sono* è, secondo Descartes, il pensiero:

Pensare? Ecco, ho trovato: è il pensiero la sola cosa che non può essermi sottratta. Io sono, esisto, questo è certo; quanto a lungo invero? Di certo per tutto il tempo che penso<sup>38</sup>.

Che cosa dunque io sono? Una cosa che pensa, una sostanza pensante che irradia un corpo, il quale, nella tradizione materialistica e meccanicistica viene concepito come un automa, un meccanismo forgiato da un artigiano. Dice Descartes:

Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o una macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante<sup>39</sup>; e anche: «[...]i nervi della macchina da me descritta si possono benissimo paragonare ai tubi delle macchine delle fontane [...]»<sup>40</sup>.

Ebbene Descartes dubitò su tutto,

ma non dubitò mai [...] che l'animale fosse solo una macchina, arrivando perfino a fare di questa indubitabilità una sorta di condizione del dubbio, dell'*ego* come tale, come *ego dubito*, come *ego cogito* e dunque come *ego sum*<sup>41</sup>.

Nel caso dell'animale non umano però, tale automa viene privato dell'*io*, del *sé*, l'animale non ha un'anima, ha solo un corpo. Quindi è solo una macchina, senza linguaggio e senza risposta.

L'animale non sceglie, non è libero, non parla, non risponde. Soprattutto, l'animale non pensa. Per questo motivo il *cogito ergo sum* di Descartes, che pone nel pensiero la condizione indispensabile dell'esistenza, esclude gli animali dal regno dell'essere, confinandoli in una dimensione ontologica *altra* rispetto a quella degli esseri umani. Eppure, l'animale è lì che ci guarda. Noi siamo esposti al suo sguardo, perché l'animale è altro da noi, ci scuote e ci interroga, rendendoci responsabili nei suoi riguardi. L'animale possiede un punto di vista su noi, che possiamo ignorare, ma al quale non possiamo sottrarci. Perciò Derrida dice «il pensare comincia proprio da qui»<sup>42</sup>, perché si

<sup>38</sup> R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, cit., p. 674.

<sup>39</sup> Id., *L'homme*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1960, p. 120.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 130-131.

<sup>41</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit. p. 122.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 58.

tratta di un pensiero nuovo, che sospende la classica definizione di animale razionale per concentrarsi semplicemente sul concetto di animale in sé.

L'animale nudo di fronte a un altro animale. L'animale che *dunque* sono. Derrida sottolinea che quella congiunzione espletiva, quell'*ergo*,

serve non tanto a ricordare Descartes, quanto a farlo comparire<sup>43</sup>.

Questo *dunque* ha funzione auto-deittica, perché esprime il fatto che il soggetto della proposizione mostra di esibire se stesso, puntando l'indice verso colui che dice *io*, verso se stesso appunto. Significa dire «eccomi», dire *io* ci sono, *io* sono qui. Ma l'animale non ha un *io*, perché non pensa: l'animale è solamente corpo, è una macchina. Se è privo del rapporto autodeittico, ossia «il rapporto con sé dell'anima e del pensiero»<sup>44</sup>, l'animale-macchina è privo dell'*ego*, dell'*ego cogito*.

L'animale non ha un *io*, quindi non potrebbe dire «eccomi»; come sosteneva Kant, non è capace di presentazione né di rappresentazione, poiché non possedendo un *io* è privo di presenza a se stesso. Ma l'animale non dice in fondo «eccomi», a suo modo, indicandosi autodeitticamente in un: «sono qua», «sono io», quando obbedisce mansuetamente alla mia convocazione? Nel mondo animale diverse sono infatti le modalità di automostrarsi, di dire «eccomi, sono qui» modalità con le quali si dice *io*: ad esempio, l'esibizione seduttiva che nel mondo animale si dispiega in parate, musiche e colori, la quale suscita variamente riserve, ritrosie, pudori.

Il rapporto autodeittico in filosofia, invece, sembra essere legato unicamente al linguaggio. Soltanto il *Logos* sembra essere cifra di un'anima, di una coscienza, di un *io*. Soltanto chi parla è. Soltanto chi parla ha diritto a essere considerato un *tu*. Appropriata in questo contesto è l'argomentazione di Voltaire:

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 122.

Forse è perché io ti parlo che tu giudichi che io abbia il sentimento, la memoria, delle idee? Ebbene! Non ti parlerò: tu mi vedrai rincasare con aria afflitta, cercare una carta con inquietudine, aprire un armadio dove ricordo di averla rinchiusa, trovarla, leggerla con gioia. E tu ne deduci che io ho provato il sentimento dell'afflizione e del piacere, che ho memoria e conoscenza. Giudica dunque allo stesso modo questo cane, che non trova il suo padrone, che lo ha cercato per tutte le vie con grida dolorose, che rincasa inquieto e agitato, sale, scende, va di stanza in stanza, trova infine nel suo studio il padrone che egli ama e testimonia la propria gioia con la dolcezza del suo mugolio, con salti e carezze<sup>45</sup>.

Ebbene, l'animale mi guarda e io sono nudo davanti a lui. Il pensare, forse, comincia proprio da qui. Comincia un nuovo modo di concepire l'essere umano e di concepire l'essere vivente in generale, perché la nudità originaria del vivente, quella totalità unitaria divisa dal solco che separa l'animale dall'uomo, di fronte allo sguardo dell'altro al quale siamo esposti, riaffiora, potente e inarrestabile. È la vita stessa che nella sua immediatezza reclama il diritto di essere riconosciuta e rispettata in tutte le sue manifestazioni, senza differenze, senza esclusioni. Come sostiene Milan Kundera:

La vera bontà dell'uomo si può manifestare in tutta purezza e libertà solo nei confronti di chi non rappresenta alcuna forza. Il vero esame morale dell'umanità, l'esame fondamentale (posto così in profondità da sfuggire il nostro sguardo) è il rapporto con coloro che sono alla sua mercé: gli animali. E qui sta il fondamentale fallimento dell'uomo, tanto fondamentale che da esso derivano tutti gli altri<sup>46</sup>.

MARIA TERESA SPERANZA svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta" dell'Università degli Studi di Napoli Federico II

<sup>45</sup> Voltaire, *Dizionario filosofico*, tr. it. Einaudi, Torino 2006, p. 345.

<sup>46</sup> M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, tr. it. Adelphi, Milano 1999, p. 288.

SILVIA CAIANIELLO

**CONOSCENZA ED EMPATIA.  
L'ANIMALITÀ E IL DISAGIO DELL'ANTROPOCENTRISMO**

1. Disagi 2. Il ritorno della mente animale 3. Scienza ed empatia

**1. Disagi**

La panflettistica insorta contro l'*Origine dell'uomo* di Darwin nel 1871, con il suo corredo di feroci vignette raffiguranti la bestialità dell'autore stesso dell'opera, ci ricorda quanto impervio sia stato il percorso del riconoscimento dell'animalità dell'uomo: una delle



devastanti ferite narcisistiche inferta, secondo Freud, all'umanità dallo sviluppo della scienza<sup>1</sup>.

Nel volume *Il disagio dell'antropocentrismo*, un titolo non a caso freudiano, Gary Steiner ha tratteggiato efficacemente le principali declinazioni dell'antropocentrismo nella cultura occidentale<sup>2</sup>. Il suo affresco evidenzia la continuità soggiacente alle diverse strategie di distanziamento che hanno caratterizzato i paradigmi filosofici dominanti. Sia la linea che da Aristotele

---

<sup>1</sup> Cfr. S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916), in *Opere*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1977, vol. 9, p. 660 sgg.

<sup>2</sup> G. Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2005.

agli Stoici, ad Agostino e Tommaso a Cartesio sancisce una differenza di natura tra l'uomo e gli animali, che quella che ravvisa piuttosto una differenza di grado, come nella tradizione empirista e poi utilitarista, appaiono coese nella costruzione del *grand récit* di un dominio dell'uomo sul mondo naturale, che legittima la sua subordinazione a fini e interessi esclusivamente umani.

La ricostruzione di Steiner, pur attenta alle voci dissonanti nel grande affresco del pensiero occidentale (come Plutarco, Montaigne, Schopenhauer), arriva a esiti persino più estremi del provocatorio articolo scritto da Lynn White nel 1967, agli albori del movimento ambientalista. Se White ammetteva all'interno del pensiero cristiano l'eccezione dell'"animalismo" di San Francesco, Steiner mostra che neppure esso resiste all'agguato dell'interpretazione allegorica<sup>3</sup>. Bastano, d'altronde, episodi recentissimi, sulla nostra scena nazionale, come l'esternazione di don Antonio Mazzi contro la beneficenza devoluta alle associazioni animaliste invece che per scopi umanitari<sup>4</sup>, a renderci sensibili alla tesi di Steiner che l'animalismo non può radicarsi nella tradizione cristiana senza accettare di stravolgerla.

Un filo ininterrotto sembra così caratterizzare la scala ascensionale del valore nel processo della sua secolarizzazione in occidente: dalla configurazione teologica, che muove dal corpo allo spirito, a quella sempre più naturalistica che divide l'animazione meramente meccanica dalla triade linguaggio-ragione-coscienza nel mondo post-cartesiano.

Tutto sembra indicare, insomma, che è un fenomeno qualitativamente nuovo per il mondo occidentale, quello che a partire dai movimenti di liberazione animale degli anni '70 ci convoca con intensità

---

<sup>3</sup> Cfr. L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», 155, 3767, 1967, pp. 1203-1207.

<sup>4</sup> Intervista rilasciata al settimanale "Chi", 11 aprile 2012.

crescente a estendere «l'impronta della compassione»<sup>5</sup> al vivente non umano, e convocarlo nella sfera dei diritti. Un fenomeno inedito, come lo è il disagio dell'antropocentrismo sotto il peso crescente di una responsabilità dalle inusitate proporzioni planetarie - ma che, nel rapporto con il vivente non umano, sembra assumere specificamente gli aspetti di una colpa. Una colpa che attiene al lato meno patente dell'antropocentrismo nella rappresentazione degli animali non umani: quello di ridurre l'animale a specchio inquietante di un'umanità denudata, facendo della difettività la sua essenza.

Più che in altre declinazioni correnti della sensibilità ecologista, dove l'urgenza delle considerazioni bioetiche consegue dalla necessità di fondare dei criteri normativi in risposta al trauma dell'insostenibilità ambientale dei modelli di sviluppo vigenti<sup>6</sup> - la questione animalista si è posta difatti sin dall'inizio come un problema squisitamente morale, di natura fondamentale affine al razzismo, al sessismo, e alle altre strategie di discriminazione dell'alterità: la colpa di aver mistificato la differenza in difettività.

Tuttavia, nel rivolgimento di prospettiva che ha consentito di restituire la dignità di altro all'animale non umano, l'influsso del pensiero scientifico è stato potente.

## **2. Il ritorno della mente animale**

Un punto di convergenza sostanziale nel variegato panorama del dibattito sullo statuto etico degli animali è l'attribuzione a

---

<sup>5</sup> M. Bekoff, *The Animal Manifesto: Six Reasons for Expanding Our Compassion Footprint*, New World Library, Novato (CA) 2010 - dove evidentemente l'assonanza è con il "carbon footprint", la misura dell'impatto dell'azione umana sull'ambiente in termini di produzione di CO<sub>2</sub>.

<sup>6</sup> L'allarme sui "limiti dello sviluppo" fu lanciato in modo sistematico, e con la corroborazione di documentazione scientifica imponente, a partire dagli anni '60; per una sintesi dello sviluppo storico dell'etica ambientale cfr. A. Brennan - Yeuk-Sze Lo, *Environmental Ethics*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008<sup>2</sup> (<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>). Cfr. anche M. Oksanen - J. Pietarinen (ed. by), *Philosophy and Biodiversity*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

essi di una “mente”, una forma di soggettività che, per quanto variamente articolata, li abilita, come enfatizzato nel movimento degli *animal rights*, a essere titolari di alcuni diritti fondamentali<sup>7</sup>.

La biforcazione remota che ha reso possibile questo mutamento radicale nella concezione dell’animale si colloca evidentemente nella spinta impressa alla naturalizzazione dell’uomo da Darwin, che aveva scioccato il mondo vittoriano attribuendo agli animali non solo capacità cognitive della stessa natura di quelle umane, ma anche un vero e proprio senso estetico, e ponendo il senso morale umano in un’unica genealogia con gli istinti sociali animali<sup>8</sup>; un’apertura sostenuta ancora dalla prima psicologia evoluzionistica<sup>9</sup>.

Ma la svolta esplicita verso la considerazione scientifica della soggettività animale è assai più recente, e non a caso coeva con la genesi del movimento di liberazione animale promosso. Nel 1976, l’anno successivo al celebre manifesto di Peter Singer, Donald Griffin lanciava infatti il problema della “consapevolezza” (*awareness*) animale, ponendo le basi per il programma di ricerca dell’etologia cognitiva: lo «studio empirico, evolutivo ed ecologico delle menti animali»<sup>10</sup>.

Lo studio della mente animale fu infatti vittima, come e più dello studio delle strutture cognitive umane, della rivoluzione metodologica operata dal comportamentismo. La scelta di

---

<sup>7</sup> Per un elenco esaustivo delle iniziative legislative relative ai diritti animali, cfr. *Chronology of Historical Events in Animal Rights and Animal Welfare*, in M. Bekoff (ed. by), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Greenwood Press, Santa Barbara (CA) 2010<sup>2</sup>, p. 635 sgg.

<sup>8</sup> R.J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, University of Chicago Press, Chicago-London 1987, cap. 5; C. Allen - M. Bekoff, *Il pensiero animale* (1997), tr. it. McGraw-Hill, Milano 1998, gratificano Darwin di una anticipazione dell’etologia cognitiva, nella forma di un “cognitivismo aneddotico”.

<sup>9</sup> Cfr. G.M. Burghardt, *Animal Awareness. Current Perceptions and Historical Perspective*, in «*American Psychologist*», 40, 8, 1985, pp. 909-919.

<sup>10</sup> P. Singer, *Liberazione animale* (1975), tr. it. Mondadori, Milano 1991; Donald Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, Rockefeller University Press, New York 1976; C. Allen - M. Bekoff, *op. cit.*, p. XI.

circoscrivere l'ambito dell'indagine scientifica al solo comportamento osservabile aveva come intento non secondario di allontanare l'ingerenza dell'antropomorfismo; ma anche questa istanza puramente metodologica poteva occultare posizioni di principio svalutative, come dimostra il fatto che, per il padre del comportamentismo John Watson, operazioni mentali come il ragionamento e l'immaginazione restassero subordinate alla comparsa del linguaggio, conformemente al paradigma cartesiano<sup>11</sup>. Nonostante le scoperte della psicologia della *Gestalt*, che a partire da Köhler aveva dimostrato le elevate capacità di *problem solving* delle scimmie antropomorfe<sup>12</sup>, anche l'etologia classica di Lorenz e Tinbergen escluse dall'indagine gli stati mentali animali. L'ostacolo principale non risiedeva soltanto nell'adesione all'ethos scientifico comportamentista, ma anche e soprattutto nella differenza neurofisiologica che faceva apparire impenetrabile la percezione soggettiva del loro mondo-ambiente (*Umwelt*): una visione "monadica" che risaliva al pioniere dell'etologia, Jakob von Uexküll. L'alterità della mente animale, sebbene non più difettiva come per certi versi ancora in Uexküll<sup>13</sup>, appariva di principio inattingibile. Che «gli animali superiori fanno con certezza esperienze soggettive che sono qualitativamente diverse ma essenzialmente simili alle nostre» appariva predicabile per Lorenz solo sulla base delle «similarità e analogie nei processi nervosi degli animali e degli uomini»<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> J. B. Watson, *Behavior. An Introduction to Comparative Psychology*, H. Holt and company, New York 1914, p. 334.

<sup>12</sup> W. Köhler, *L' intelligenza nelle scimmie antropoidi* (1917), tr.it. Editrice universitaria, Firenze 1960.

<sup>13</sup> Nonostante il suo approccio "monadologico", Uexküll poneva in una scala ascendente l'estensione delle capacità percettive animali e dunque la ricchezza progressiva dei mondi-ambiente (cfr. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909, pp. 248-253); egli poté non a caso ispirare anche concezioni come quella di Heidegger, che attribuiva agli animali una "povertà di mondo" (cfr. B. Buchanan, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, SUNY Press, Albany 2008, p. 71 sgg.).

<sup>14</sup> K. Lorenz, *L'aggressività* (1963), tr. it. Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 267.

Ma il già esiguo potere di questa analogia veniva messo radicalmente in discussione nel contesto cognitivista. Thomas Nagel, nel celebre saggio del 1974: *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?*, confutava il residuo ottimismo secondo il quale una conoscenza esaustiva del “cervello” (la descrizione fisica del sistema neurofisiologico) animale avrebbe potuto dischiudere una comprensione della sua “mente” (stati mentali e coscienza)<sup>15</sup>.

Ma la difficoltà posta dai *qualia* diventava per Nagel una sfida, quella di «trovare nuovi concetti e ideare un nuovo metodo: una fenomenologia oggettiva non dipendente dall’empatia o dall’immaginazione»<sup>16</sup>.

### 3. *Scienza ed empatia*

Il programma di una tale scienza delle altre menti, o “eterofenomenologia”<sup>17</sup> caratterizza oggi l’etologia cognitiva: un campo di studi interdisciplinare, forte della crescita di osservazioni e risultati sperimentali sulle capacità animali, dell’armamentario dei concetti mentalistici riportati in auge dalle scienze cognitive, come anche delle nuove acquisizioni delle neuroscienze. Ne sono un esempio le tecniche di *brain imaging*, che rilevano in vivo le funzioni cerebrali, registrando le attivazioni cerebrali tanto di fronte a compiti cognitivi, che di fronte a situazioni che elicitano emozioni. Il forte sviluppo recente delle “neuroscienze affettive” ha così coadiuvato lo sviluppo di una etologia non solo cognitiva ma anche “affettiva”<sup>18</sup>.

Questi sviluppi recenti corrispondono ad alcune delle principali posizioni teoriche che si sono polarizzate nel dibattito sullo statuto morale degli animali, che privilegiano la considerazione

<sup>15</sup> T. Nagel, *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?* (1979), in *Questioni Mortali*, tr. it. Il Saggiatore, Milano, 1986.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>17</sup> Secondo la definizione di D. Dennett, *Heterophenomenology*, in *Consciousness Explained*, Penguin Press, London 1991.

<sup>18</sup> Cfr. M. Bekoff (ed. by), *Encyclopedia of Animal Rights*, cit., p. 5: «Affective ethology refers to the behavioral study of one’s affective states, emotions, feelings».

alternativamente delle caratteristiche cognitive o “senzienti” degli animali.

Al primo tipo appartiene l’opzione giusnaturalistica di Tom Regan, per il quale condizione della detenzione di diritti è la presenza di uno statuto soggettivo in senso forte, contrassegnato da capacità cognitive (autocoscienza, credenze, capacità di scelta e progettazione del futuro). Pur riconoscendo in teoria a tutti i viventi un “valore intrinseco”, la teoria “inerentista” finisce nella pratica a imporre come criterio diagnostico lo statuto del «mammifero a partire dall’età di un anno»<sup>19</sup>.

Dal secondo tipo di approccio discende il concetto di “sentience” enfatizzato da Singer, che riprende la tradizione utilitaristica in cui il discrimine riconoscibile non risiede nelle capacità cognitive, ma nella capacità di provare dolore e piacere, sulla scia della celebre formulazione del problema proposta da Bentham: «Il problema non è: possono ragionare? Possono parlare? Ma: possono soffrire?»<sup>20</sup>. Ma le ricadute del concetto di *sentience* sono complesse, oltre che nella loro applicazione alla bioetica umana<sup>21</sup>, anche nella identificazione dei soggetti animali detentori di determinati diritti. Un caso esemplare è emerso nella legislazione per la sperimentazione animale britannica, che ha rivisto l’estensione di diritti oltre i soli vertebrati, introducendo nel 1993 un’eccezione per il polpo, in virtù delle sue note capacità non solo di ricordare esperienze spiacevoli ma di progettare azioni strategiche per evitarle<sup>22</sup>.

Queste posizioni non esauriscono certo lo sfaccettato dibattito sullo statuto morale degli animali<sup>23</sup>, e non determinano

---

<sup>19</sup> T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983, p. 121.

<sup>20</sup> Cfr. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999<sup>2</sup>, cap. 3.

<sup>21</sup> Nel caso di Singer, aspre polemiche sono sorte negli Stati Uniti sulla sua giustificazione dell’aborto in base al principio che il feto non possiede ancora le piene caratteristiche della “sentience”.

<sup>22</sup> Cfr. M. Bekoff, *Encyclopedia of Animal Rights*, cit., p. 140.

<sup>23</sup> Cfr. ad esempio l’“approccio delle capacità” proposto da M.C. Nussbaum, *Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Nonhuman Animals*, in C.R.

univocamente il discrimine tra le due posizioni politiche che si confrontano oggi sui diritti animali: quella più radicale, esemplificata dal movimento della liberazione animale di Singer, armata contro qualsiasi forma di “speciesism” nell’attribuzione di diritti fondamentali<sup>24</sup>; e quella dell’animal-welfarism, che si limita a propugnare la sottoscrizione di un codice etico volto a prevenire il più possibile la sofferenza inflitta dall’uomo agli animali<sup>25</sup>.

Risalta, tuttavia, un elemento comune a tutti i tentativi di regolare il comportamento umano verso gli animali, che si innesca non appena la presa di posizione etica viene a farsi prescrittiva e fautrice di una normazione sistematica: la dipendenza dalla conoscenza che la scienza è in grado di attingere sulle loro caratteristiche emozionali e cognitive. Per convertirsi in norma, anche il senso secondo alcuni primario della consanguineità (*kinship*) con gli altri viventi deve infine dotarsi di scale di similitudine, che richiedono innanzitutto il contributo di «una buona scienza»<sup>26</sup>.

Potrebbe sembrare un paradosso che nel sorgere di questa nuova frontiera della critica etico-politica al dominio tecnologico della terra da parte dell’uomo, la scienza stessa abbia e continui ad avere un ruolo di primo piano. Ma il paradosso si scioglie, a mio avviso, se alla consapevolezza crescente del radicamento storico e contestuale del lavoro degli scienziati, si riconosce la persistente capacità della scienza – nel raggio intrinsecamente plurale della sua estensione – di incarnare voci divergenti e propulsive del proprio tempo e non meno audaci che in passato nello sfidare paradigmi secolari, e costringerci alla loro revisione. Anche nel nuovo compito che la questione animale

---

Sunstein - M.C. Nussbaum (ed. by), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, New York 2004, p. 298.

<sup>24</sup> Cfr. M. Bekoff, *Encyclopedia of Animal Rights*, cit., pp. 528-533.

<sup>25</sup> Le linee guida di questo movimento sono sintetizzate in M. Bekoff, *The Animal Manifesto*, cit.

<sup>26</sup> N.C. Nussbaum, *Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis*, in «Harvard Law Review», 114, 5, 2001, p. 1548.

impone, di elaborare «nuove teorie per vagliare i nostri giudizi, perché essi sono inficiati e pervasi di incoerenze venate di ipocrisia»<sup>27</sup>, la scienza promette di giocare un ruolo decisivo nella ridefinizione del rapporto tra animali e uomo, oggetto del nuovo campo di studi della “antro-zoologia”<sup>28</sup>.

SILVIA CAIANIELLO è Primo Ricercatore presso l’“Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno” (ISPF), del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR), sede di Napoli

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Cfr. M. Bekoff, *Introduction: Why animal rights and animal welfare matter*, in *Encyclopedia of Animal Rights*, cit. p. XXX.

LORIANO BALLARIN

*IL BOTRILLO E L'IMMORTALITÀ*

1. *Il Botrillo, questo sconosciuto*
2. *Il Botrillo, un nostro antenato*
3. *Il Botrillo: un animale immortale*

**1. *Il Botrillo, questo sconosciuto***

Osservare al microscopio piccoli invertebrati viventi è sempre emozionante, anche dopo tanti anni di lavoro nella ricerca. Ma uno degli animali più singolari che può capitare sotto la lente del microscopio è il Botrillo, una specie marina coloniale di piccoli organismi filtratori sessili. Già da una prima analisi macroscopica si è colpiti dalla bellezza e dalla varietà delle colorazioni delle colonie: bruna, marrone, arancio, con o senza macchie o



bande (singole o doppie) bianche. Le colonie ricoprono i substrati duri (comprese le superfici esterne di altri animali) delle acque marine costiere delle zone temperate. Al microscopio, gli animali appaiono in tutta la loro bellezza e complessità, riuniti in gruppi di 8-12 a formare dei "sistemi" che ricordano dei fiori. In ciascun sistema-fiore ogni petalo è un organismo o zoide e porta un'apertura all'estremità distale, mentre al centro del sistema si trova un'altra apertura: sono i sifoni inalanti ed esalanti per il carico e lo scarico dell'acqua dalla quale gli organismi

estraggono il nutrimento mediante una rete-trappola da loro secreta che blocca le minute particelle sospese nell'acqua. Tutti i sistemi-fiore (e possono essercene davvero tanti, fino a diverse centinaia) sono immersi in una comune matrice trasparente o tunica, percorsa da una miriade di piccoli vasi che li connettono e ne assicurano la sincronizzazione dello sviluppo. Entro i vasi scorre un'emolinfa incolore ricca di cellule di diversa forma e pigmentazione che assicurano, tra l'altro, un'adeguata difesa immunitaria, agli zoidi ed alla colonia. I vasi della tunica terminano in tante espansioni a fondo cieco, chiamate ampolle, dotate di capacità contrattili e capaci di ospitare, al loro interno, cellule del sangue.

## **2. *Il Botrillo, un nostro antenato***

Nonostante l'aspetto singolare delle colonie che formano strutture simili a incrostazioni che tappezzano i substrati duri, gli scienziati sono concordi nell'affermare che il Botrillo e le specie affini, chiamate dagli zoologi con il termine collettivo di "ascidie", condividono un antenato comune, vissuto probabilmente intorno ai 500 milioni di anni fa, con i vertebrati. La cosa ci lascia perplessi se ci soffermiamo a osservare gli adulti, ma diventa più verosimile se guardiamo agli animali da giovani: dagli involucri ovulari schiude infatti una larva natante, dotata di coda muscolare, un digerente con parte anteriore (faringe) ampia e dotata di fessure per il passaggio dell'acqua (è qui che, nell'adulto, avviene la filtrazione), un sistema nervoso centrale a forma di tubo, dilatato anteriormente, e una struttura bastoncellare di sostegno al di sotto di quest'ultimo, chiamata corda o notocorda, presente come organo transiente anche negli embrioni dei vertebrati. Le quattro caratteristiche elencate sono, in effetti, quelle che contraddistinguono gli animali appartenenti al phylum dei Cordati, ai quali appartengono sia animali marini filtratori, come il Botrillo, le salpe, gli anfiossi, e i

vertebrati. La condivisione di un progenitore con i vertebrati è ciò che spinge molti ricercatori a studiare la biologia delle ascidie: ci si aspetta che dallo studio di organismi semplici, che hanno mantenuto molte caratteristiche di primitività, si possa ricavare informazioni utili a comprendere l'evoluzione di strutture e funzioni nei vertebrati, animali molto più complessi e difficili da investigare in laboratorio. In effetti, quanto fatto finora ci permette di dire che molto è stato conservato, nel corso dell'evoluzione, in termini di molecole e processi, tra Cordati invertebrati e vertebrati; questi ultimi hanno però saputo perfezionare un armamentario biologico di base già presente negli antichi animali filtratori di 500 milioni di anni fa.

### **3. *Il Botrillo: un animale immortale***

La colonia di Botrillo si origina dalla metamorfosi di una larva che, dopo un periodo più o meno breve di vita natante, aderisce al substrato, riassorbe la coda e riorganizza i propri tessuti a formare l'oozoide, il primo individuo sessile di una nuova colonia. Già a questo stadio è possibile notare, sul lato destro dell'oozoide, una sorta di bitorzolo: si tratta di una gemma che, lentamente, si accresce e si modella a formare un nuovo zoide (blastozoide) che, a sua volta porterà, su ambo i lati, diverse gemme (da una a quattro) capaci di originare nuovi blastozoidi e così via. È la riproduzione asessuata (senza l'intervento di uova e spermatozoi) per gemmazione, che assicura l'accrescimento rapido e poco dispendioso, in termini energetici, della colonia per aggiunta di nuovi zoidi. In una colonia, infatti, coesistono tre generazioni di individui: gli zoidi adulti con i sifoni aperti, capaci di filtrare, le loro gemme in accrescimento sui lati del corpo e delle gemmule sui lati del corpo delle gemme. Lo sviluppo delle tre generazioni di individui (adulti, gemme e gemmule) è estremamente sincronizzato e mantenuto tale dal sistema vascolare che le unisce. Alla temperatura di 20°C, uno zoide rimane attivo

nella filtrazione per circa una settimana dal momento in cui ha aperto i sifoni. Passato questo periodo, chiude i sifoni e smette di filtrare mentre le cellule dei suoi tessuti cominciano a morire suicide e vengono asportate da fagociti circolanti che le digeriscono trasformandole in nutrienti per l'intera colonia che, per un paio di giorni, non riesce a filtrare. Mentre gli individui più vecchi si rimpiccioliscono sempre più, le gemme aumentano di dimensioni fino a raggiungere quelle degli individui maturi. In 24-36 ore, le gemme completano lo sviluppo, diventano adulti e aprono i sifoni: la colonia ricomincia così a filtrare mentre le gemmule diventano, a loro volta, gemme ed emettono nuove gemmule. Si assiste cioè a un cambio di generazione ciclico che rinnova periodicamente gli individui di una colonia; quest'ultima, settimana dopo settimana, si accresce e pur non essendo formata dagli stessi individui, tuttavia contiene i loro discendenti gemelli, visto che la riproduzione asessuata non porta a variazioni nella costituzione genica. La colonia, in questo modo, realizza una delle grandi aspirazioni dell'umanità: essa, infatti, è praticamente immortale e in buone condizioni può vivere per più anni, un periodo astronomico se comparato con la settimana di vita di un individuo adulto. Riuscire a comprendere le basi molecolari della notevole capacità del Botrillo di generare nuovi individui per via asessuata rappresenta una sfida per il ricercatore ed un obiettivo per la scienza odierna che intravede la possibilità di applicare tali conoscenze nella cura, ad esempio, delle malattie degenerative.

Quando la temperatura dell'acqua supera i 10°C, la colonia inizia a riprodursi anche sessualmente, mediante uova e spermatozoi. Questi derivano da cellule indifferenziate, presenti in circolo, che vanno a localizzarsi negli organi riproduttori (gonadi) quando questi si formano durante lo sviluppo asessuale degli individui. Una colonia riesce a produrre ambedue i tipi di gameti che, però, giungono a maturazione in tempi diversi: prima le uova e poi gli

spermatozoi, rendendo così impossibile l'autofecondazione e garantendo il rimescolamento dei geni nei nuovi embrioni destinati a dare origine a nuove larve e queste a nuove colonie. Assistiamo perciò, incredibilmente, a una duplice via di formazione di individui aventi la medesima morfologia: mediante lo sviluppo embrionale e il passaggio attraverso lo stadio di larva e la metamorfosi, che assicura la variabilità genetica utile per affrontare al meglio ambienti mutevoli, e mediante le gemme che assicurano l'aumento dimensionale della colonia e la sua immortalità.

Tuttavia la riproduzione asessuata, favorendo l'accrescimento delle colonie, le espone a un rischio, causato dall'innata tendenza delle colonie a fondersi tra loro quando, occasionalmente, si incontrano mentre si espandono sul substrato. La fusione, quando avviene, interessa la tunica e il suo sistema vascolare portando alla formazione di un'unica, grande colonia chimerica con individui di genotipi e fenotipi leggermente diversi collegati tra loro. I vantaggi della fusione possono essere diversi: una colonia grande riesce a competere meglio con altri organismi incrostanti per il substrato, può far fronte meglio agli attacchi di eventuali predatori, riesce a filtrare di più accaparrandosi una maggior quantità di nutrienti, può produrre più gameti avvantaggiandosi nella trasmissione dei propri geni alla prole.

Ma quali geni?

Generalmente, quello che accade quando si fondono due colonie diverse, è che uno dei due fenotipi scompare progressivamente, sopraffatto dal fenotipo vincitore. Ossia, dopo un po' di tempo, in tutta la colonia, a esprimersi sarà solo il genotipo che codifica per il fenotipo vincente: si realizza cioè un vero e proprio parassitismo somatico che porta alla scomparsa del genotipo perdente.

E le cellule germinali?

Nonostante il parassitismo somatico, una colonia può mantenere a lungo vitali, in circolo, cellule germinali del genotipo perdente in grado di dare origine a gameti. Inoltre, un genotipo perdente a livello somatico non lo è necessariamente a livello germinale.

Detto in altri termini, la fusione porta con sé il rischio di un parassitismo germinale, ben più temibile di quello somatico perché limita o impedisce la trasmissione alla discendenza dei geni di una delle due colonie di partenza e tale rischio è tanto maggiore quanto più le colonie sono diverse o geneticamente lontane. Di qui la necessità di un controllo genico della fusibilità, che limita la fusione a colonie geneticamente vicine mentre la impedisce se le colonie sono geneticamente molto diverse. Quello che accade è che due colonie si fondono ogni volta che condividono almeno un allele ad un locus di istocompatibilità altamente polimorfico, chiamato locus Fu/HC (Fusibility/Histocompatibility). In caso contrario, in risposta al riconoscimento di fattori umorali diffusibili provenienti dalla colonia incompatibile attraverso le tuniche che iniziano a fondersi parzialmente, si scatena una reazione infiammatoria che recluta cellule circolanti citotossiche, ricche in granulazioni, nella regione di contatto tra le colonie: queste ultime migrano nella tunica dove degranulano rilasciando enzimi ad attività citotossica che portano alla formazione, nel giro di 24 ore, di aree necrotiche melaniche lungo il margine di contatto. Viene così impedito qualsiasi tentativo di fusione tra i sistemi vascolari. Vista l'impossibilità di fusione, ciascuna colonia continuerà ad espandersi sul substrato prendendo direzioni diverse, ignorandosi ed allontanandosi reciprocamente.

Un tale sistema di istocompatibilità è presente in molte specie di invertebrati coloniali sessili nelle quali le colonie, nella corsa alla colonizzazione del substrato, tendono ad incontrarsi e a fondersi, realizzando dei veri e propri trapianti naturali. È verosimile che questa capacità di riconoscimento intraspecifico

fosse già presente nei lontani antenati comuni, che occorre supporre coloniali, e sia stata ereditata dai vertebrati che coloniali non sono più. Ciò spiegherebbe la capacità che hanno i vertebrati, organismi non certo sessili o coloniali, di riconoscere e rigettare i trapianti nonostante sia difficile che, naturalmente, tessuti od organi passino da un organismo all'altro: si tratterebbe di una parte di eredità dei nostri lontani antenati Cordati.

Concludo affermando che il Botrillo rappresenta oggi un valido

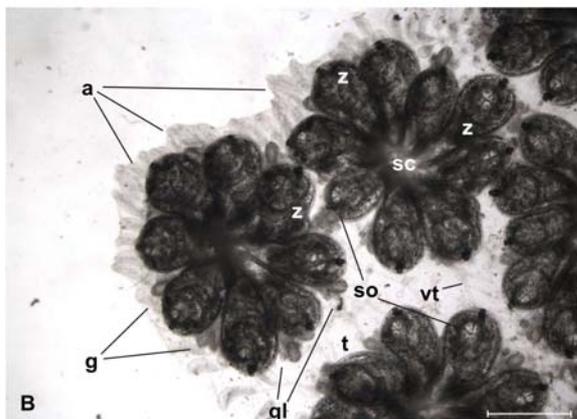
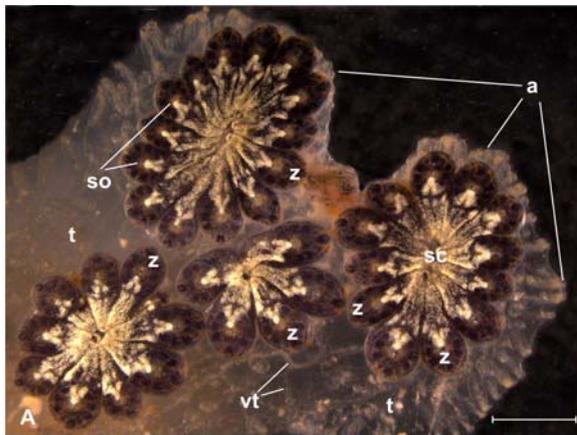


Figura: colonia di Botrillo. Z: zoidi; G: gemme; g: gemmule, t: tunica; a: ampolle; vt: vasi della tunica; so: sifoni orali; sc: sifone cloacale.

modello di Cordato invertebrato per lo studio di diversi problemi biologici di base. È sorprendente notare come organismi semplici, apparentemente insignificanti e privi di una qualsiasi utilità pratica per l'uomo, come il Botrillo, possano risultare utili non solo per meglio comprendere le nostre radici evolutive ma siano in grado anche e suggerire linee di ricerca impensate e quanto mai attuali relative a problemi di somma importanza in campo biomedico.

LORIANO BALLARIN insegna Biologia animale all'Università degli Studi di Padova

SARA PETRELLA

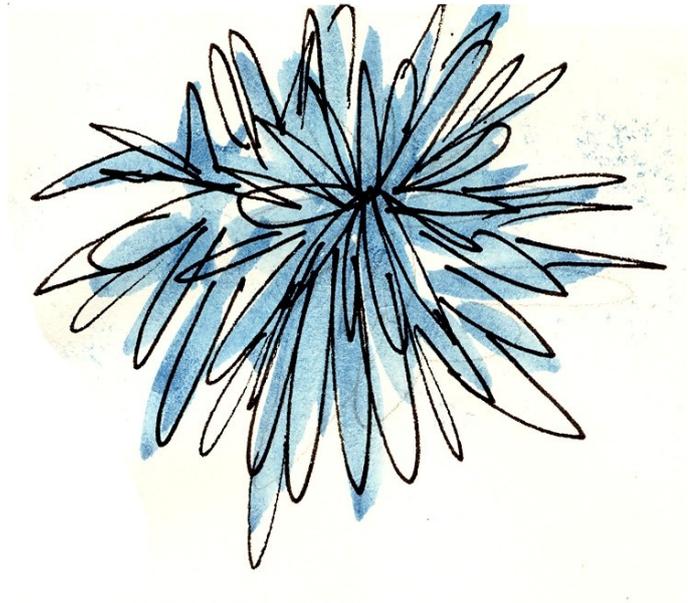
## LES SATYRES NE PEUVENT ETRE HOMMES!

*QUELQUES CONSIDERATIONS VRAY-SEMBLABLES DE FRANÇOIS HEDELIN CONCERNANT LES SATYRES*

1. *Intro*
2. *La vraie nature des satyres: hommes, animaux ou monstres?*
3. *La vray-semblance: Langage fabulaire et parole démoniaque*
4. *Du «fabuleux manteau» au rideau de théâtre*

### 1. *Intro*

L'éditeur Nicolas Buonfit paraître à Paris, en 1627, le premier ouvrage de François Hédelin, futur abbé d'Aubignac (1604 - 1678), intitulé *Des satyres brutes, monstres et démons. De Leur nature et adoration. Contre l'opinion de ceux qui ont estimé Les Satyres estre une espece*



*d'hommes distincts et separez des Adamicques.* Le titre, d'une grande efficacité programmatique, exprime clairement l'enjeu principal du livre : il s'agit de réfuter, par des arguments érudits, la thèse selon laquelle les satyres pourraient être considérés comme une race d'hommes particulière. Pour éviter l'écueil des démons qui auraient brouillé les pistes, Hédelin choisit de classer les satyres d'après trois catégories distinctes, celles des animaux, des monstres et des démons. Dans son «Avertissement», l'auteur affirme que le titre «ne semblera peut-être pas moins étrange, que la méthode que j'ai observée en

cette matière est extraordinaire»<sup>1</sup>. On peut mettre sur le compte de la *stratégie commerciale* ce début emphatique, – voire fallacieux –, et ne garder que l'adjectif, que l'on reliera à l'expression chère à Carlo Ginzburg et Edoardo Grendi, «exceptional normal». Le contenu du traité sur les satyres est en effet banal, puisqu'il recycle une matière déjà fortement traitée dans les mythographies des humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle, ces compilations savantes ayant pour objet les mythes antiques, à la fois «organisées et triées», et qui avaient, – la plupart du temps, un but pédagogique<sup>2</sup>. Or, ce qu'il appelle la «méthode», c'est-à-dire la manière dont il pense ce savoir, est *anormale*. Ce livre s'inscrit dans un système épistémologique «hybride»: d'une part, le satyre, en tant que fable jadis *symbolique*, est en passe de devenir une fiction et, d'autre part, le discours sur la bête sert de modèle antinomique à l'homme, à la fois bon chrétien et scientifique, en quête de *vray-semblance*.

## 2. La vraie nature des satyres: hommes, animaux ou monstres?

Pour comprendre le mode d'appréhension des fables antiques, à la Renaissance, la critique contemporaine a pris l'habitude de citer le poète français Pierre de Ronsard (1524-1585) qui, dans son «Hymne de l'Automne» (1564), écrivait:

On doit bien feindre et cacher les fables proprement  
Et à bien déguiser la vérité des choses  
D'un manteau dont elles sont encloses.

Le «fabuleux manteau» était à la fois lourd et léger: il cachait les mystères sacrés à l'ignorant, alors que l'homme avisé n'avait qu'à le soulever pour comprendre toutes les vérités de l'univers. Les savoirs décroissés et hétéroclites s'offraient à celui qui était capable de décrypter le contenu symbolique des fables. Dès

<sup>1</sup> François Hédelin, abbé d'Aubignac, *Des satyres brutes, monstres et démons* (1627), texte établi, présenté et annoté par Gilles Banderier, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2003, p. 37.

<sup>2</sup> Cette définition, qui simplifie le concept complexe et ambigu de «mythographie», a été inspirée par Ch. Delattre, *Manuel de mythologie grecque*, Bréal, Paris 2005, p. 143.

le XVI<sup>e</sup> siècle, on commença à hésiter entre «le voilement et le dévoilement», entre l'hermétisme et la valeur pédagogique de la fable<sup>3</sup>. A la fin du siècle suivant, elle était devenue une fiction pour les arts<sup>4</sup>, et une science pour les antiquaires<sup>5</sup>; dans l'un comme dans l'autre cas, les satyres ne sont pas supposés comme ayant existé véritablement. François Hédelin, qui se situe à la charnière entre les deux périodes, pense, quant à lui, le contraire. Il raconte, par exemple, comment l'archiduc d'Autriche, le futur Philippe II, présenta deux satyres lors de son entrée à Gênes, en 1548<sup>6</sup>. La source de cette chronique pourrait se trouver dans l'adaptation française de Natale Conti, par Jean de Montlyard, la *Mythologie c'est-à-dire Explication des Fables* (Lyon, chez Paul Frelon, 1604)<sup>7</sup>. Chez Montlyard, la remarque fait office de digression, dans un discours proprement mythographique, et elle sert de transition entre le chapitre consacré aux satyres et celui sur les silènes. Cette «opération de référentialisation»<sup>8</sup> témoigne de la mise en place, sensible chez Montlyard et radicale chez Hédelin, d'une cloison séparant le «fictionnel et le factuel»<sup>9</sup>. En effet, toute l'entreprise d'Hédelin consiste en l'«éclaircissement»<sup>10</sup> de données considérées comme «obscurcs»:

De même afin que l'on puisse réduire facilement tous les Satyres chacun en son espèce, sans que la semblance du nom apporte obscurité ni confusion en la connaissance que nous en recherchons, et les fasse prendre les uns pour les autres, il semble nécessaire de traiter

---

<sup>3</sup> T. Chevrolet, *L'idée de la fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Droz, Genève 2007, p. 155.

<sup>4</sup> F. Lavocat, *Circé n'est pas une fable»: frontières troublées de la fiction à la fin de la Renaissance*, [http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/cahiers/20090402\\_Lavocat.pdf](http://gemca.fltr.ucl.ac.be/docs/cahiers/20090402_Lavocat.pdf) (7 mai 2012).

<sup>5</sup> A. Momigliano, *L'histoire ancienne et L'Antiquaire*, in « Problèmes d'historiographie ancienne et moderne », trad. de l'anglais et de l'italien Gallimard, Paris 1983, pp. 244-293.

<sup>6</sup> F. Hédelin, *op. cit.*, p. 92.

<sup>7</sup> *Mythologie, c'est-à-dire Explication des Fables contenant tes genealogies des Dieux, Les ceremonies de Leurs sacrifices, Leurs gestes; adventures; amours; Et presque tous Les preceptes de La Philosophie naturelle et morale. Extraite du Latin de Noel Le Comte et augmentee de plusieurs choses qui facilitent l'intelligence du sujet*, par I. D. M., A Lyon, chez Paul Frelon, M. DC. IIIII, ouvrage conservé à Paris, Bibliothèque Nationale, cote BN J-7807, p. 433.

<sup>8</sup> F. Lavocat, *op. cit.*, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> F. Hédelin, *op. cit.*, p. 37.

séparément de leur nature, et montrer clairement en quoi ils diffèrent.<sup>11</sup>

Le premier jalon que pose Hédelin concerne la nature de l'homme, composée de deux «lieux» distincts<sup>12</sup>, le divin et l'animal; la «noblesse de son âme» le rapproche de l'ange, tandis que son corps «avoisine [...] la brutalité»<sup>13</sup>. Il s'insurge alors contre des auteurs qui affirmaient que plusieurs espèces d'hommes auraient existé, parmi lesquels celle des satyres. En effet, – et c'est un point qu'il faut garder à l'esprit –, les catégories de pensée sont hermétiques chez Hédelin; de fait, le satyre n'étant pas un descendant d'Adam, il ne peut être un homme, il est donc une bête. L'auteur considère comme un affront les propos de ses opposants, imaginant leurs conséquences, et notamment le sacrifice de Jésus Christ pour les satyres<sup>14</sup>, ou la célébration du baptême et de l'eucharistie sur ces «bêtes brutes»<sup>15</sup>. De telles aberrations découlent du fait que l'essence de l'homme, contrairement à celle du satyre, demeure en son âme:

Ainsi donc en l'âme seule consiste l'homme tout entier, hors laquelle tout ce qu'il possède est commun aux bêtes brutes, n'ayant rien dans la sensibilité du corps qui ne soit brutal<sup>16</sup>.

Suite à cela, Hédelin énumère les arguments en faveur de la nature humaine des satyres et les réfute les uns après les autres: leur ressemblance avec l'homme (leur «figure humaine») n'est qu'une «apparence» trompeuse<sup>17</sup>, la parole dont ils sont dotés, ils la partagent avec d'autres animaux, comme certains «oiseaux [...] imitateurs de la voix humaine»<sup>18</sup>, et la «ratiocination», c'est-à-dire la faculté de penser, ne peut leur être attribuée, car elle est le propre de l'homme<sup>19</sup>. Ces diverses considérations l'amènent

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 80.

alors à penser que les satyres sont des sortes d'animaux. Le deuxième livre est consacré aux satyres «bêtes brutes» et le troisième aux «satyres monstres».

Les monstres, fidèles à la tradition des prodiges, sont des formes du «dérèglement du cours ordinaire de la nature» dus à des «copulations entre animaux de races différentes»<sup>20</sup>. Hédelin range sous la même catégorie le Minotaure et le «monstre demi-homme et demi-chien»<sup>21</sup> cité par Ambroise Paré<sup>22</sup> (qui était son grand-père, par ailleurs, c'est-à-dire le père de sa mère Catherine Paré<sup>23</sup>). Les «bêtes brutes», quant à elles, sont «[dépeintes] selon toutes les particularités que la curiosité nous a pu faire voir chez les naturalistes»<sup>24</sup>. Le chapitre qui leur est consacré est intéressant, dans la mesure où certains êtres «difformes», traités comme des monstres dans les sources plus anciennes, sont considérés comme des singes. Ainsi, on voit les satyres découverts dans les forêts de Saxe passer du domaine du monstrueux, chez Pierre Boaistuau<sup>25</sup> (source de l'anecdote), à celui des sciences naturelles chez Hédelin<sup>26</sup>. Pour conclure son chapitre, l'auteur présente le «portrait raccourci [...] des animaux irraisonnables du genre des singes, tous velus et couverts d'un grand poil de couleur roussâtre», par la description de leur aspect physique, leur mode de déplacement, leur tempérament, leur habitat et leur cri<sup>27</sup>.

### **3. La vray-semblance: Langage fabulaire et parole démoniaque**

Toute l'originalité du traité réside là; le discours «scientifique» (celui des naturalistes) vient se surimposer au

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>22</sup> A. Paré, *Des monstres et prodiges*, édition critique et commentée par J. Céard, Droz, Genève 1971, pp. 62-63.

<sup>23</sup> G. Banderier, *Introduction*, in F. H. d'Aubignac, *op. cit.*, p. 9.

<sup>24</sup> F. Hédelin, *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>25</sup> P. Boaistuau, *Histoires prodigieuses* (édition de 1561), texte établi par S. Bamforth et annoté par J. Céard, Droz, Genève 2010, p. 496.

<sup>26</sup> F. H. d'Aubignac, *op. cit.*, p. 87.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

discours mythographique. Non pas que la «science» supplée les récits; mais avec l'accroissement des connaissances au XVII<sup>e</sup> siècle, on note une modification des « frontières du possible », – *du vray-semblable* –, et une «promotion du fait et du littéral»<sup>28</sup>. De plus, on s'inscrit dans un contexte qui retire progressivement au lecteur l'enchantement de la fable, en confiant à l'exégète savant le privilège de faire passer le sens de l'équivoque, à l'univoque. D'une part, le motif fabulaire n'est plus un symbole à la fonction herméneutique et initiatique qui se «révèle» au moment de la lecture<sup>29</sup>, mais un objet de savoir que l'auteur intègre dans un système de connaissances cohérent qui lui est extérieur et dont le modèle, ici, est inspiré des traités naturalistes. D'autre part, la polysémie de la fable, jugée dangereuse, est abandonnée au profit d'une interprétation claire que le lecteur devra «ingérer» sans effort. Car la génération d'Hédelin voit planer un doute sur les mythes des Anciens, désormais assimilés aux discours des sophistes qui brouillaient la connaissance en mélangeant le vrai et le faux<sup>30</sup>. La fable devient alors «un langage imagé»<sup>31</sup>.

Quant à l'ordre, le méthodique et le plus commun était, ce semble, de discourir du nom et de sa définition. Mais ce mot étant équivoque et convenable, à plusieurs choses de nature toute diverses, je me fusse en vain travaillé à cet éclaircissement: et puis disputer des noms est un discours si léger et de si peu d'édification, que j'ai mieux aimé donner des choses solides et importantes<sup>32</sup>.

Dans cet extrait de son «Avertissement», Hédelin oppose les mots «équivoques» aux «choses solides et importantes». S'il donne une telle importance aux questions que nous qualifierions aujourd'hui de linguistiques, c'est parce que les démons «ont coutume d'en faire de même [*que Les sophistes*], ils mélangent toujours le faux

<sup>28</sup> F. Lavocat, *op. cit.*, p. 11.

<sup>29</sup> T. Chevrolet, *op.cit.*, p. 135.

<sup>30</sup> A. Vintonon, *Fantasia Loquitur: Le problème de la réception des fictions de l'imagination dans la théorie littéraire du XVI<sup>e</sup> siècle*, in «Camenae», 8, 2010, p. 17.

<sup>31</sup> J. Starobinski, *Fable et mythologie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in J. Starobinski, *Le remède dans le mal: critique de la légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris 1989, p. 235.

<sup>32</sup>F. Hédelin, *op. cit.*, p. 37.

avec le vrai, ils confessent les vérités publiques, afin d'autoriser et de persuader leurs mensonges secrets»<sup>33</sup>. On retrouve les traces du «fabuleux manteau» de Pierre de Ronsard, mais dans le sens inverse: «le manteau des religions»<sup>34</sup> ainsi que «sous le voile de ces inventions»<sup>35</sup> sont des expressions qui désignent la «voie indirecte et tortueuse dans le discours de ce Satyre»<sup>36</sup> pour détourner le fidèle du droit chemin:

Les démons peuvent réciter l'Écriture sainte, l'enseigner et l'expliquer doctement, mais ce sont des scorpions qui portent le venin à la queue, et qui mettent leurs simulations et méchancetés à couvert sous ces voiles<sup>37</sup>.

La supercherie des démons est double: tout d'abord, ils ont pris l'apparence des satyres, ou, selon les termes d'Hédelin, «ces démons ainsi revêtus de cette forme difforme, et de cette monstruosité effroyable, constituent la dernière espèce de Satyres dont nous avons à discourir»<sup>38</sup>. Il cite Ronsard, «ce génie de la poésie française»; non pas son «Hymne à l'Automne», mais l'«Hymne des Daimons»<sup>39</sup>. Le passage retranscrit concerne justement les apparitions des démons sous la forme des satyres:

Les uns aucune fois se transforment en Fées [...]  
En Faunes et Sylvains, en Satyres et Pans,  
Qui ont le corps pelu, marqueté comme faons [...]

Ces «fantômes satyriques»<sup>40</sup> se sont donc servis de discours «embrouillés», - c'est-à-dire vraisemblables-, pour se faire passer pour des dieux et obtenir des cultes de la part des païens:

Il en fait des pièges artificieux pour surprendre l'esprit de l'homme qui ne le reçoit pas seulement comme véritable, mais l'adore comme divine [...]<sup>41</sup>.

La seconde phase de l'imposture concerne, ensuite, les poètes antiques qui se virent obliger de cacher «leur intelligence

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 169.

mystique» sous leurs vers; mais, ce faisant, ils induisirent le peuple à croire en un «nombre infini de dieux»<sup>42</sup>. Le dernier livre du traité, le cinquième, vient expliquer pourquoi les païens ont adoré les satyres comme des demi-dieux: premièrement, en prenant l'apparence des monstres satyres, les démons ont obtenu des cultes divins<sup>43</sup>. Deuxièmement, les «philosophes» ont discoursu, dans leurs écrits, des idoles qui avaient été *façonnées*, à l'origine, sur le modèle des singes satyres<sup>44</sup>. Par la réunion de ces circonstances, «les esprits abaissés, dont l'ignorance borne la sapience dans l'écorce des termes, ont reçu les fictions poétiques toutes simples»<sup>45</sup>.

Le phénomène a été brillamment exposé par Françoise Lavocat: les traités de démonologies éliminèrent l'allégorisation des fables, si répandue dans les mythographies, pour y suppléer un sens tout littéral<sup>46</sup>. Le «surnaturel diabolique», considéré comme parfaitement réel, fait des personnages mythiques des êtres ayant véritablement existé; du mythe, on passe à l'histoire. Dans le cas du traité d'Hédelin, le sentiment de «modernité» que procure la lecture est dû à cette prise de distance par rapport à l'objet étudié. Or, cette même distance, que l'on pourrait considérer comme une forme de «rationalisme»<sup>47</sup>, est principalement due à l'influence des traités des naturalistes pour la structure, et de ceux des démonologues pour le contenu. «La diabolisation de Pan est en effet concomitante de la rationalisation des mythes»<sup>48</sup>. N'oublions pas que ce début de XVII<sup>e</sup> siècle est hanté par la peur

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 123 : «La poésie fut le flambeau Nauplien, dont la malencontreuse lumière les faisant égarer du juste cours de la raison, les précipita dans cette erreur où ils ont fait naufrage...».

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>46</sup> F. Lavocat, *op. cit.*, voir surtout, du même auteur, *La syrinx au bûcher. Pan et Les satyres à La Renaissance et à l'âge baroque*, Droz, Genève 2005.

<sup>47</sup> C'est l'opinion de F. Lavocat, *ibid.*, p. 163.

<sup>48</sup> *Ibid.*

des sorcières<sup>49</sup>. Les réformes qui suivirent le Concile de Trente imposaient une «exigence de clarté»<sup>50</sup>. La parole, tout comme l'image, ou le rite, devait correspondre au dogme et il n'était plus question de laisser l'homme agir en herméneute.

#### 4. Du «fabuleux manteau» au rideau de théâtre

Pour éclairer le motif du «fabuleux manteau» de Ronsard, Laurence Pradelle, le situe par rapport à l'œuvre de Jean Dorat, son maître<sup>51</sup>. Il nous faut ici reproduire en son entier la strophe partiellement citée au début de cet essai:

Disciple de D'Aurat, qui long temps fut mon maistre,  
M'aprist la Poësie, et me montra comment  
On doit bien feindre et cacher les fables proprement  
Et à bien déguiser la vérité des choses  
D'un manteau dont elles sont encloses.

Pradelle montre comment «le fabuleux manteau» peut être lu au regard du poème liminaire qu'écrivit Dorat pour la *Cosmographie universelle* d'André Thevet<sup>52</sup>, l'«Ode XXXIX». Dans celle-ci, le motif ovidien du rideau de théâtre antique conduit à discuter du textile, la toile du bateau. L'allusion vient renforcer l'image héroïque du cosmographe, André Thevet, qui détient à la fois les savoirs scientifiques grâce à ses voyages, mais qui se soumet également aux desseins de Dieu<sup>53</sup>. Il est frappant de noter ici l'analogie entre le poète-aventurier et le naturaliste-démonologue: dans les deux cas, il s'agit de considérer le savoir antique comme déjà acquis et parfois dépassé, et de garder en

---

<sup>49</sup> M. Fumaroli, *Les poètes scientifiques*, in *Vérité poétique et vérité scientifique*, sous la dir. de Y. Bonnefoy, A. Lichnérowicz et M.P. Schützenberger, offert à Gilbert Gadoffre, Presses Universitaires de France, Paris 1989, p. 129.

<sup>50</sup> A. Vintenon, *op. cit.*, p. 17.

<sup>51</sup> L. Pradelle, *Dorat et Le «fabuleux manteau»*, in *Jean Dorat: poète humaniste de La Renaissance*, actes du Colloque international (Limoges, 6-8 juin 2001), réunis par C. de Buzon et J. E. Girot, Droz, Genève 2007, pp. 237-255.

<sup>52</sup> En définitive, l'«Ode XXXIX» ne fut pas publiée dans l'édition *princeps* de Thevet, en 1575, et fut remplacée par un autre poème, *cfr.* L. Pradelle, *op. cit.*, p. 247.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 252-253.

ligne de mire les manifestations réelles de la nature et les paroles divines de Dieu.

Car il n'y a pas une partie du monde que nous n'ayons visitée, il n'y a région, province, ni ville dont nous n'ayons une exacte connaissance, il n'y a bois, déserts, ni rochers, dont les plus singulières merveilles ne soient découvertes [...] <sup>54</sup>.

La voile du navire rappelle les voyages, les conquêtes, et le discours qui en découle est nourri de faits. Le «manteau», quant à lui cache les vérités; d'ailleurs, progressivement, l'adjectif *fabulosus* en vient à signifier mensonger <sup>55</sup>. Dans leur acception actuelle, les mots français *affabulation* et *affabuler* gardent la trace de ce changement sémantique. Le manteau devient alors rideau de théâtre: il tombe dans le monde du fictif. Pour clore cet essai, rappelons que François Hédelin devint abbé en 1631 <sup>56</sup>. Sous le nom d'abbé d'Aubignac, il rédigea *La Pratique du théâtre* <sup>57</sup>, un traité qui mit en place les règles dramatiques classiques. Le deuxième chapitre en est intitulé «De la Vraisemblance» <sup>58</sup> et il débute de la sorte:

Voici le fondement de toutes les Pièces de Théâtre, chacun en parle et peu de gens l'entendent; voici le caractère général auquel il faut reconnaître tout ce qui s'y passe: En un mot la Vraisemblance est, s'il faut le dire ainsi, l'essence du Poème Dramatique et sans laquelle il ne peut se faire rien de raisonnable sur la Scène <sup>59</sup>.

Le changement référentiel de l'adjectif «vray-semblable» apparaît clairement dans la citation: du discours trompeur des démons dans les *Satyres brutes, monstres et démons*, il en vient, trente ans plus tard, à désigner l'«essence» de la fiction théâtrale. La vraisemblance donne l'illusion de la réalité sur scène, alors que le théâtre ne se préoccupe plus de la «chose représentée», mais de

<sup>54</sup> F. Hédelin, *op. cit.*, p. 83.

<sup>55</sup> L. Pradelle, *op. cit.*, p. 245.

<sup>56</sup> G. Banderier, *Introduction*, in F. H. d'Aubignac, *op. cit.*, p. 10.

<sup>57</sup> *La pratique du théâtre œuvre très nécessaire à tous ceux qui veulent s'appliquer à la composition des poèmes dramatiques, qui font profession de les réciter en public, ou qui prennent plaisir d'en voir des représentations*, à Paris, chez A. de Sommaville, 1657 (éd. princeps), cité in Abbé d'Aubignac, *La Pratique du théâtre*, édité par H. Baby, Honoré Champion Editeur, Paris 2001.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 123 -132.

<sup>59</sup> Abbé d'Aubignac, *op. cit.*, p. 123.

la «représentation»<sup>60</sup>. Le satyre est un «épisode» à traiter selon le genre dramatique, la comédie ou la tragédie<sup>61</sup>; il n'appartient plus qu'au monde de l'imaginaire.

SARA PETRELLA est doctorante ès Lettres au sein du Département d'Histoire de l'art de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève.

---

<sup>60</sup> P. Garnier, *La notion de vraisemblance chez Les théoriciens français du Classicisme*, in «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 83, 1, 1976, p. 62.

<sup>61</sup> *Cfr.* chap. II, «Des épisodes, selon la doctrine d'Aristote», in Abbé d'Aubignac, *op. cit.*, pp. 259-282.

BARBARA DE MORI

**DA "QUALCOSA" A "QUALCUNO":**

**IL RAPPORTO UOMO-ANIMALE E GLI ESSERI SENZIENTI**

1. *PIG 05049 e il rapporto uomo-animale*
2. *Scienza ed etica di fronte alla sensibilità animale: una vicenda ancora irrisolta*
3. *La sensibilità animale*
4. *Il punto di vista dei soggetti di una vita*
5. *Sviluppi e prospettive: da "qualcosa" a "qualcuno" attraverso la nuova etica per gli animali*

*Il fatto che gli animali inferiori siano mossi dalle medesime emozioni che muovono noi umani è così chiaro che non sarà necessario tediarlo il lettore con molti dettagli.*

*Darwin, L'origine dell'uomo*

**1. PIG 05049 e il rapporto uomo-animale**

PIG 05049 è uno dei tanti animali - in questo caso un maiale - che ha attraversato la catena dell'allevamento industriale. Ma



la designer olandese C. Meindertsma ne ha seguito le sorti anche dopo la macellazione, attraverso uno studio durato tre anni lungo le infinite vie che oggi la tecnologia e le scoperte scientifiche rendono praticabili. Meindertsma, con precisione e rigore scientifico, ha tracciato l'intero percorso della filiera in cui

sono state immesse le parti ricavate da PIG 05049, fornendo documentazioni e quantità precise per ogni utilizzazione<sup>1</sup>.

PIG 05049 è così diventato vernice per pareti, collagene per i trattamenti cosmetici, collante per ceramiche, componente per caramelle gombose, pellicole fotografiche e carta da parati. PIG 05049 è divenuto quindi non solo bistecca o protesi cardiaca salvavita, ma anche oggetto per le più disparate attività della nostra vita più o meno quotidiana, di cui non abbiamo quasi o nessuna consapevolezza.

Anche di questo si compone il rapporto uomo-animale oggi, un rapporto a sua volta inserito nel contesto della relazione che si è instaurata con gli oggetti che ci circondano e che utilizziamo nell'era della tecnica. In questa relazione i processi e i meccanismi che abbiamo creato sembrano sfuggire sempre più a uno sguardo d'insieme e alla nostra consapevolezza, in un complesso ingranaggio in cui scienza ed etica, tecnologia e responsabilità non hanno ancora definito a pieno i loro rapporti. E quando ci soffermiamo innanzi alla vita animale, interrogandoci sulla nostra relazione con gli - altri - esseri *senzienti*, questi rapporti si svelano in tutta la loro fragilità.

## ***2. Scienza ed etica di fronte alla sensibilità animale: una vicenda ancora irrisolta***

Se per Darwin era ovvio che gli animali - per lo meno la maggior parte - fossero senzienti, per la comunità scientifica che a vario titolo si è occupata della vita animale, sino a tempi assai recenti la sensibilità animale è stata - ed è - cosa tutt'altro che ovvia. Come spiegare questo fatto? Rigettando il pensiero darwiniano o ponendo in questione il rigore e l'obiettività della ricerca scientifica che lo ha seguito?

Bernard Rollin, *University Distinguished Professor* alla Colorado State University e padre dell'Etica Veterinaria, ha dedicato

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Meindertsma, *PG 05049, Flocks 2007*.

l'intera sua vita professionale, come egli stesso afferma, a occuparsi del rapporto tra scienza ed etica. Così scrive nella Prefazione al suo *Science and Ethics*, ripercorrendo con la memoria il tempo:

In un certo senso, tutta la mia carriera lavorativa può essere vista come un tentativo di chiarire la legittimità del ruolo dell'etica nel dominio della scienza, a livello sia teorico sia pratico<sup>2</sup>.

E così prosegue:

Come "difensore degli animali", impegnato a raggiungere il consenso sulle problematiche relative all'impiego degli animali nella ricerca scientifica, ho avuto un'opportunità unica per testare la teoria nella pratica e per confrontarmi quasi quotidianamente con gli scienziati sulle questioni etiche<sup>3</sup>.

In questo lungo percorso, durante tutta la sua carriera lavorativa, ciò che Rollin ha ritenuto fosse indispensabile prima di tutto, per incorporare legittimamente l'etica nella scienza, era di mettere a nudo quel meccanismo che ha permesso di ignorare, fino a gran parte del Novecento, l'importanza del riconoscimento della consapevolezza animale come un legittimo oggetto di studio per la ricerca scientifica.

Questo meccanismo lo ha individuato, più di tutto, nell'affermazione del positivismo e del comportamentismo come correnti di pensiero in grado di dare vita a una vera e propria ideologia scientifica, volta a negare la plausibilità di qualsiasi evidenza in merito alla consapevolezza animale e quindi in merito alla possibilità di riconoscere, tra le altre cose, segni di dolore e sofferenza negli animali.

L'ideologia scientifica si è contrapposta al "senso comune ordinario", al senso comune diffuso tra le persone nella loro vita quotidiana: gli scienziati, letteralmente, si sono svestiti dei panni ordinari e del buon senso comune e hanno aderito all'ideologia scientifica.

<sup>2</sup> B. Rollin, *Science and Ethics*, Cambridge University Press, New York 2006, p. XI.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Nei loro panni “ideologici” gli scienziati hanno negato evidenza scientifica alle più comuni manifestazioni di sensitività e consapevolezza negli animali, evitando così di porsi qualsiasi interrogativo di carattere etico in merito al rispetto degli animali e del loro impiego, di fronte all’oggettiva negazione scientifica dell’esistenza di qualsiasi manifestazione, ad esempio, di dolore e sofferenza.

La riappropriazione, come l’ha chiamata Rollin, del senso comune ordinario, a partire dalla metà degli anni Settanta, ha rappresentato un passaggio cruciale per cambiare questa situazione<sup>4</sup>. La ricerca scientifica ha iniziato a occuparsi in maniera legittima di quelle capacità che il senso comune ordinario da sempre ha attribuito agli animali utilizzati abitualmente nei più diversi ambiti, a partire dalla capacità di essere consapevoli di ciò che accade loro.

Questo ha dato vita a un percorso, di cui stiamo ancora assistendo gli sviluppi, che non può che portare a un miglioramento della scienza stessa, oltre che del trattamento degli animali coinvolti. Un tale miglioramento, in primo luogo per chi si occupa di animali (siano essi ricercatori, biologi, medici veterinari), passa inevitabilmente attraverso l’educazione all’etica. Ogni impiego degli animali dotati di sensitività - gli esseri *senzienti* - pone interrogativi etici che è necessario comprendere e sapere affrontare.

Diversi studiosi si sono occupati di riflettere analiticamente su questa questione. M. J. Reiss, dell’Istituto di Educazione dell’Università di Londra, ha posto alcune domande specifiche. Si è chiesto, ad esempio, «perché gli scienziati dovrebbero studiare l’etica» e ha risposto individuando diversi fattori, tra cui il fatto che studiare l’etica può accrescere la sensibilità individuale - “non ci avevo mai pensato prima da questo punto di

---

<sup>4</sup> Cfr. B. Rollin, *Il lamento inascoltato*, tr. it. Sonda, Casale Monferrato 2011.

vista" è spesso la reazione degli scienziati posti di fronte alle sollecitazioni etiche -; oppure il fatto che tramite questo studio è possibile accresce la competenza etica di chi si occupa di scienza e quindi la capacità di riconoscere le questioni etiche che si pongono; o ancora, il fatto che tramite l'educazione è possibile migliorare la capacità di giudizio e di argomentazione, aumentando, in tal modo, anche la percentuale di scelte morali corrette<sup>5</sup>.

Allora, si chiede sempre Reiss, che tipo di studio dell'etica dovrebbero affrontare gli scienziati?

Prima di tutto, egli afferma, l'etica che approfondisce le questioni etiche fondamentali, a prescindere dalla loro rilevanza per chi si occupa di scienza. Formando i giovani durante il periodo universitario e poi garantendo una formazione continua sui temi etici durante gli anni di vita professionale, l'acquisizione progressiva di una competenza etica permette, ad avviso di Reiss, di comprendere e giudicare in maniera appropriata sia le questioni che emergono in maniera specifica nel campo scientifico sia le questioni incorporate nei codici etici delle professioni.

Dato infatti - scrive sempre Reiss - il continuo aumentare di nuove questioni etiche che gli scienziati devono affrontare, e dovranno affrontare nel futuro, è particolarmente importante fornire tramite l'educazione quegli strumenti che permettano di elaborare in maniera autonoma l'analisi e il giudizio etico via via che nuove situazioni si propongono. Dopo tutto, dieci anni fa ben poche questioni etiche venivano affrontate sull'etica degli xenotrapianti o sulla clonazione terapeutica. Tra dieci anni vi saranno sicuramente nuove e inimmaginabili questioni etiche su cui gli scienziati dovranno esprimersi<sup>6</sup>.

Ma quando è avvenuta quella che Rollin ha chiamato «riappropriazione del senso comune ordinario»?

Anche dopo gli sviluppi dell'etologia classica, è necessario attendere sino agli anni Settanta del Novecento e la comparsa di un nuovo indirizzo di studi come l'etologia cognitiva per iniziare

<sup>5</sup> Cfr. M.J. Reiss, *Educating Scientists About Ethics*, in J. Turner, J. D'Silva (eds.), *Animals, Ethics and Trade. The challenge of Animal Sentience*, Earthscan, London 2006, p. 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 66.

a osservare cambiamenti significativi. Inaugurata con la celebre conferenza che D. Griffin tenne a Parma, in Italia, nel 1975, sugli stati soggettivi animali (e con la pubblicazione del suo libro *Menti animali*, del 1976), l'etologia cognitiva apriva finalmente la strada per riconoscere in Darwin il primo cognitivista aneddotico e il primo ad aver posto le basi anche per l'attuale etologia comparata.

All'insegna di questo processo di riappropriazione e del senso comune e del rapporto tra scienza ed etica, negli ultimi decenni la discussione attorno alla questione degli stati soggettivi animali ha catalizzato sempre più l'attenzione dei ricercatori e degli scienziati del comportamento. Anche se non ha portato a una qualche soluzione unanimemente condivisa, la discussione ha però prodotto una volontà crescente di impiegare metodi rigorosamente scientifici per giungere, in qualche modo, a un suo chiarimento, allo scopo non solo di arricchire le conoscenze, ma anche di promuovere il miglioramento delle condizioni di trattamento degli animali.

In questa prospettiva, il ricorso al termine "senziente" - progressivamente comparso anche in un numero crescente di dettati legislativi - rappresenta in primo luogo il tentativo di rendere, per così dire, operativa la discussione sugli aspetti soggettivi implicati nella tutela degli animali, incorporando nella ricerca e nella gestione della vita animale anche il sentire comune e le richieste dell'opinione pubblica.

### **3. La sensibilità animale**

*Senzienti* sono gli animali in grado di provare, cioè di *sentire*, una gamma di stati soggettivi che vanno dalle emozioni, alle percezioni alle sensazioni e in grado, in misura variabile a seconda delle specie coinvolte, di averne consapevolezza e quindi di farne esperienza. Sensibilità, afferma J. Webster, professore emerito di benessere e gestione animale all'Università di Bristol,

ha a che fare con i «*feelings* che contano»<sup>7</sup>, i *feelings* cioè di cui l'animale ha in qualche modo consapevolezza, dato che, a partire dalle emozioni, gli organismi viventi – compresi gli esseri umani – manifestano anche tutta una gamma di reazioni agli stimoli interni ed esterni che è non consapevole, è inconscia.

Cosa significa il termine *feelings*? Per comprendere la complessità che caratterizza la sensibilità come caratteristica saliente di un numero elevato di organismi viventi è importante tradurre il termine *feelings* conservando la ricchezza di significato che lo contraddistingue. *Feelings* include infatti una gamma diversificata di stati soggettivi e non solo le sensazioni, per cui tra l'intera gamma delle reazioni agli stimoli interni ed esterni di un organismo, i *feelings* che contano saranno le emozioni, le sensazioni, le percezioni in qualche modo cosce, di cui, come si è detto, l'organismo ha una qualche forma di consapevolezza.

Avere consapevolezza, se pure in modi diversi e diversificati, dei propri *feelings* può determinare prima di tutto uno stato di soddisfazione oppure di disagio e sofferenza e ciò comporta immediate e rilevanti ricadute non solo sul piano gestionale, ma anche sul piano etico. Se gli animali, infatti, possiedono esperienze soggettive e abilità mentali in continuità con le nostre, ne consegue, ad esempio, che possano sperimentare forme di sofferenza non meramente collegate alle sensazioni fisiche di disagio, ma di natura complessa e influenzate dalle diverse condizioni psicologiche che, se pure in misura differente, vengono sperimentate anche dall'uomo. La sofferenza, anzi, per un animale non dotato delle nostre capacità razionali, non in grado quindi di avere, tra le altre cose, capacità di previsione a lungo termine, ad esempio sulla possibilità che la sofferenza abbia un termine, può essere avvertita con maggior intensità e rappresentare tutto

---

<sup>7</sup> J. Webster, *Animal Sentience and Animal Welfare: What is to Them and What is to Us?*, in «Applied Animal Behaviour Science», 100, 2006, p. 1.

ciò che è presente all'individuo in relazione alla sue specifiche capacità di consapevolezza.

È prima di tutto la crescente e ineludibile responsabilità etica di fronte a questo a richiedere un impegno nuovo nelle ricerche e nelle pratiche relative al trattamento e al benessere animale, in cui sempre più la sfida data dallo sguardo sulla sfera della soggettività divenga una ricchezza e un progresso e non un ostacolo alla gestione degli animali.

Certo è che le difficoltà che ancor oggi si ritrovano nella comunità scientifica e tra gli addetti ai lavori circa la possibilità di riconoscere sensibilità e vita mentale agli animali si devono prima di tutto al pesante influsso esercitato dall'imporsi del positivismo, a partire dalla fine dell'Ottocento. Dopo Darwin infatti, nonostante la forza prorompente della sua ipotesi continuista e gradualistica, prevalse, per lo più, un atteggiamento di rifiuto e di negazione della possibilità, sulla base dell'osservazione scientifica, di riconoscere agli animali stati mentali soggettivi e di poter dunque indagare i contenuti della "scatola nera". Secondo il positivismo, la scienza ha a che fare con fatti empirici e verificabili e tutto ciò che non è accertabile oggettivamente non è scientifico.

A lungo - perlomeno sino alla metà del Novecento - soprattutto per effetto dell'influenza esercitata dal positivismo, l'importanza di Darwin e del suo metodo di indagine della vita mentale animale è stata trascurata o negata. Con il positivismo, inoltre, ha trionfato in psicologia il behaviorismo, la linea di pensiero che più di ogni altra ha portato a relegare come non verificabili le questioni relative alla coscienza e agli altri stati soggettivi negli animali e a bollare come non scientifico l'approccio darwiniano. Neppure la comparsa dell'etologia classica, con i lavori di K. Lorenz e di N. Tinbergen, ha modificato la prospettiva sulla questione degli stati soggettivi animali. Lo stesso Tinbergen ad esempio, anch'egli come Lorenz influenzato dal

behaviorismo, aveva suggerito di non occuparsi degli stati soggettivi animali, poiché, non essendo osservabili in maniera oggettiva, la domanda sulla loro esistenza non poteva ricevere alcuna risposta.

Anche il rapporto tra scienza ed etica è stato segnato da un identico destino, anzi è proprio dall'idea positivista secondo cui la scienza sarebbe "libera" dai valori - *science is value free* - che hanno preso origine le varie posizioni che hanno condizionato lo studio della vita animale.

Certo è che, nei vari modi in cui viene definito, il termine *senziente* conserva diverse ambiguità. Come osserva anche M. Stamp Dawkins, zoologa di Oxford e tra i pionieri nella ricerca sugli stati soggettivi animali, a dispetto dei modi molto chiari in cui ne ha parlato Darwin, riconoscere sensibilità agli animali rimane un problema assai arduo - forse il problema più arduo con cui deve confrontarsi la biologia - ed è necessario impegnarsi con estrema serietà per risolverlo, prima di tutto nei confronti delle posizioni più scettiche, se veramente vogliamo rispettare gli animali e fare in modo che "la loro voce venga udita"<sup>8</sup>.

#### **4. Il punto di vista dei soggetti di una vita**

I *feelings*, in quanto stati soggettivi, non sono direttamente osservabili e - questo è importante - non potrà mai essere accertato in via definitiva che cosa un individuo (anche umano) sia in grado di provare e dunque se veramente sia un essere senziente. Tuttavia, nella valutazione del trattamento e del benessere animale non è necessario determinare cosa esattamente un essere vivente stia provando e sperimentando. Per poter valutare se le sue condizioni di vita siano buone o no è infatti sufficiente avere indicazioni sul tipo e sull'intensità delle esperienze che il soggetto in questione viene sperimentando.

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Stamp Dawkins, *Through Animal Eyes: What Behaviour Tells Us*, *ibid.*, p. 9.

L'approccio dei *feelings* così, sin dalle sue prime formulazioni, ha posto il problema di elaborare dei metodi per avere indicazioni "indirette" sugli stati soggettivi animali. Come è possibile "ascoltare la voce animale"?

Stamp Dawkins, nell'ambito della ricerca applicata al benessere animale, è stata tra i pionieri nell'identificare metodi per rispondere a questi interrogativi: i suoi studi sui test di preferenza e motivazione, sulla possibilità di creare le condizioni affinché gli animali possano "dirci", in maniera indiretta tramite il comportamento, che cosa vogliono, hanno aperto una prospettiva nuova in tema di indagine del comportamento animale, in cui si cerca di focalizzare l'attenzione sul "punto di vista" dell'animale, una via d'indagine privilegiata per far sì che gli esseri senzienti possano divenire "soggetti della propria vita".

Con l'espressione "soggetti di una vita", Tom Regan, filosofo dei diritti degli animali e tra i padri del pensiero animalista contemporaneo, intende gli esseri che, in qualche modo (secondo gradazioni diverse, ma lungo un percorso di continuità evolutiva), sono consapevoli di quanto accade loro. Gli esseri senzienti, dunque, in grado di percepire soddisfazione e piacere o dolore e sofferenza e capaci di fare esperienza di questo, possono essere considerati soggetti di una vita. Gli esseri che sono consapevoli, in qualche modo, di quanto accade loro sono soggetti di una vita perché «quel che succede loro è rilevante per loro, indipendentemente dal fatto che ciò importi o meno ad altri»<sup>9</sup>.

L'espressione, come si vede, è ricca di potenzialità e può essere utilizzata anche al di là del richiamo ai diritti degli animali. Anziché spingersi ad affermare, come fa Regan, che i soggetti di una vita sono titolari di diritti in quanto dotati di un valore intrinseco, è possibile mantenere il nucleo originario della nozione e innestarla in un quadro di comprensione della

---

<sup>9</sup> T. Regan, *Gabbie Vuote*, tr. it. Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 92.

sensibilità che sia in funzione della discussione sul benessere animale. Tale nozione si esprime infatti nell'idea che gli esseri in grado di essere soggetti della propria vita avranno una vita che potrà essere migliore o peggiore per *loro*, dal loro punto di vista, a prescindere da cosa ne pensiamo noi. Se un animale, dunque, è *in grado* di sperimentare sofferenza o soddisfazione (e lo evidenzierà tramite le risposte comportamentali e le reazioni somatiche, vegetative e neurovegetative) la sua vita sarà differente dal *suo* punto di vista. E per valorizzare il punto di vista dei soggetti di una vita è necessario, in qualche modo, porsi dal "loro" punto di vista.

I test di preferenza tentano di tradurre operativamente questo intento. Essi pongono al centro dell'attenzione del ricercatore e dell'osservatore che cosa *vogliono* gli animali, offrendo loro l'opportunità di esprimere preferenze e motivazioni tramite le risposte comportamentali. Uno dei primi tentativi scientifici di indagare ciò che gli animali desiderano in relazione all'ambiente in cui vivono fu fatto dallo zoologo di Oxford Homan Thorpe negli anni Sessanta del Novecento, il quale aveva osservato che alcuni animali selvatici posti in cattività mostravano di preferire la protezione ambientale, la sicurezza e la disponibilità di cibo alla vita selvatica. Thorpe aveva cioè rilevato che gli animali erano in grado di fare una *scelta* sulla base di criteri logici, offrendo così lo spunto per approntare dei test di scelta.

Nel corso degli anni Settanta e dei primi anni Ottanta, l'impiego dei test di scelta si diffuse principalmente allo scopo di identificare le preferenze degli animali in ambiente confinato. Il principale aspetto di debolezza di questi test era però dato dal forte condizionamento determinato dalle circostanze di vita e ambientali sui risultati identificati: le esperienze pregresse, le condizioni del momento in cui viene effettuato il test e gli stati emozionali correlati alle scelte portano gli animali a scegliere tendenzialmente l'opzione meno avversa, anziché a esprimere le

proprie preferenze di lunga durata. Col tempo, questo tipo di test è stato per lo più abbandonato o, al più, utilizzato unicamente per discriminare tra molteplici possibilità.

L'introduzione, a partire dagli anni Ottanta, dei criteri "economici" - sul modello delle ricerche attorno alle richieste dei consumatori - negli studi sul benessere animale da parte di Stamp Dawkins ha determinato cambiamenti di vasta portata nell'approccio allo studio delle preferenze animali. Anziché misurare gli effetti avversi delle condizioni di confinamento, gli animali vengono posti nella condizione di scegliere riguardo all'accesso ai beni e alle risorse, avendo a disposizione un budget limitato ed elevando via via i "costi" - ad esempio in termini di tempo ed energia - per ottenere un determinato bene.

In tal modo, gli studi hanno evidenziato che gli animali si comportano come "consumatori" che agiscono in base a criteri di razionalità strategica (per analogia con l'ambito umano, secondo il principio della domanda e dell'offerta e dell'ottimizzazione delle risorse), rinunciando via via ai beni "voluttuari" a favore dei beni ritenuti più essenziali, permettendo così ai ricercatori di stilare liste di *priorità* relativamente alle preferenze espresse nelle diverse circostanze.

Gli studi di Stamp Dawkins pertanto, oltre a inaugurare un approccio allo studio del benessere a partire dal punto di vista dell'animale, hanno permesso altresì di incorporare nella valutazione delle preferenze la loro correlazione con il grado di motivazione - identificata operativamente come la *tendenza* a esprimere un dato comportamento, ma intesa nella sua essenza come espressione dell'intensità del *desiderio* sotteso al comportamento. Gli originari test di scelta sono stati così trasformati in test in grado di porre in evidenza gli stati soggettivi degli animali relativamente ai loro bisogni, alle loro aspettative e alla percezione delle condizioni effettive di vita.

### **5. Sviluppi e prospettive: da "qualcosa" a "qualcuno" attraverso La nuova etica per gli animali**

Secondo questo percorso di approfondimento, che sempre più vede mettere a punto metodi di studio del comportamento degli animali focalizzati sul loro punto di vista, sono stati chiamati in causa anche concetti come quello di individualità o di "personalità" animale. Se per temperamento si intende solitamente l'insieme delle tendenze che, interagendo con l'ambiente, costituiscono la base biologica per lo sviluppo della personalità, comprendiamo come nella definizione di una personalità animale entrino in gioco sia le reazioni alle dinamiche ambientali, sia il substrato genetico su cui tale quadro si innesta. Personalità animale, pertanto, può significare l'insieme dei tratti risultanti da una sintesi tra dotazione genetica ed esperienza di interazione con le variabili ambientali.

Si tratta di una definizione semplificata, in cui vengono trascurate altre variabili, come la storia personale o le motivazioni, variabili che solitamente entrano in gioco in una definizione riservata all'ambito umano. Per il contesto animale, tuttavia, il riferimento a un insieme di tratti caratteristici rappresenta una via pratica per rendere misurabile e in qualche modo oggettivabile l'idea che gli animali siano dotati non solo di un temperamento, ma anche di una specifica personalità.

Parlare di personalità animale, al di là delle sfumature nelle definizioni, ci permette di tracciare una via privilegiata per uno sguardo "dall'interno" del mondo soggettivo animale, tramite l'identificazione di un profilo che ci dia informazioni sui modi in cui emozioni, percezioni e cognizioni individuali entrano in gioco nelle circostanze in esame.

Gli animali osservati, lungo questa via, smettono, in qualche modo, di "avere" un comportamento, per divenire degli "agenti" di comportamento. Divengono soggetti senzienti che esprimono un determinato comportamento secondo modalità specifiche e

differenziate che caratterizzano un preciso linguaggio corporeo, il quale esprime lo stato emotivo del soggetto in una certa circostanza e in un dato ambiente.

Certo, interpretare gli animali, genuinamente, come individui dotati di personalità propria rischia di avere un profondo effetto sul modo in cui li percepiamo. Gli animali di cui ci serviamo smetterebbero di essere *qualcosa* - organismi o sistemi complessi di sopravvivenza - per diventare *qualcuno*. E questa è la sfida che la nuova etica per gli animali propone alla scienza e alle nostre coscienze.

**BARBARA DE MORI** insegna Bioetica animale e Bioetica veterinaria e dirige il Corso di Alta Formazione "Bioetica, benessere animale e professione medico veterinaria" all'Università di Padova

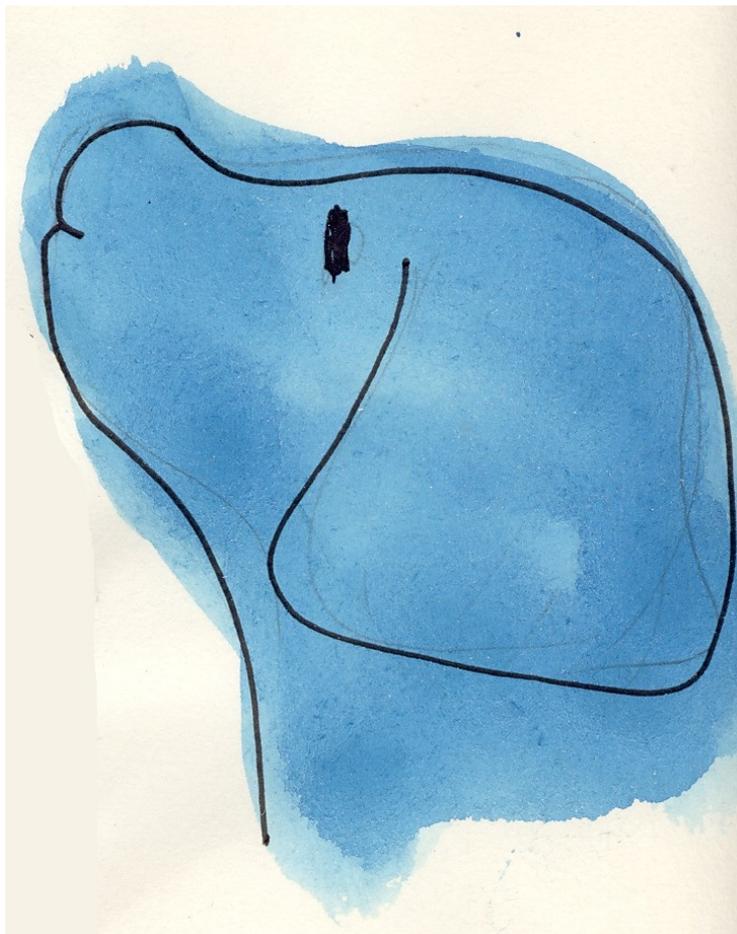
CLAUDIA BOSCHETTI

**SANDRA E LA COMUNICAZIONE**

1. Sandra "La preside" 2. La voce del cane 3. Interspecificamente detto

**1. Sandra "La preside"**

Sandra "la preside" entra in campo dal cancello dell'area dove si trova il cane che dobbiamo osservare. Il cane si muove agitato misurando il perimetro del campo. I proprietari l'hanno sottoposto al giudizio degli educatori del centro cinofilo perché non è socievole con gli altri cani e in qualche caso ha morso le persone e loro



stessi. Si avvicina al "cane maestro" con atteggiamento di carica, spostando il peso sulle zampe anteriori e abbaiando eccitato. Sandra si è trovata molte volte in situazioni simili e sa già che dovrà mostrare i denti a questo nuovo "allievo" recalcitrante. La comunicazione è immediata e senza equivoci. Ringhio e abbaio deciso, ma in molti casi non ce n'è neppure bisogno: a Sandra basta uno sguardo ben assestato, un'occhiata sufficiente a dire le cose giuste al momento opportuno e l'approccio scorretto e sconnesso del maleducato interlocutore rientra. Ci facciamo

aiutare da questo incrocio di maremmano bianco a macchie marroni, con aspetto lupoido e carattere bonario che all'occorrenza però sa riportare l'ordine nel caos se nel suo raggio d'azione dovesse entrare chi non rispetta le regole. L'osservazione del "cane maestro" insieme con i suoi "assistiti" che non fanno di essere tali, ma che avranno un sicuro beneficio da questo e da altri se necessari, rendez-vous, suggerisce una deduzione: la comunicazione tra cani equilibrati, quindi in situazione ottimale, ha una modalità che non prevede la violenza. Il morso e la lacerazione, che peraltro comportano sempre uno sforzo non voluto per il cane, costituiscono sempre una scelta estrema, l'ultima spiaggia, alla quale non bisognerebbe mai portarli.

## **2. La voce del cane**

I cani comunicano tra loro. I cani comunicano con noi. In entrambi i casi noi e loro utilizziamo una comunicazione gestuale e verbale. I cani "parlano" tra loro con la voce e con la gestualità corporea. Noi con loro usiamo anche delle parole, che sono in grado di imparare e capire, quindi la nostra è anche una comunicazione verbale, ma istintivamente la lettura che dà il cane quando le emittenti siamo noi, è soprattutto relativa al linguaggio del corpo. La prima condizione perché si instauri una comunicazione tra noi e il cane, è la conoscenza del vocabolario, della grammatica e della sintassi che il cane esprime quando si relaziona agli altri cani e a noi.

Il cane che avanza veloce verso Sandra con il peso del corpo spostato in avanti, la testa e la coda alta e il pelo ritto sulla schiena, e che quando è vicino a lei compie una serie di gesti, va interpretato con una complessità di significati che fino a qualche decennio fa venivano liquidati con una serie di luoghi comuni più o meno consolidati. Il cane che agita la coda, scodinzola. Il cane che salta addosso ripetutamente, è felice e saluta il proprietario che non vede da tempo. Quello che rompe, strappa e fa pipì sul

pavimento sta facendo un dispetto, magari perché siamo usciti e l'abbiamo lasciato solo. Il cane che lecca il viso, sta "baciando" il padrone in segno di fedele e imperituro affetto. Allo stesso modo, quello che ringhia probabilmente ha un momento negativo, e va redarguito, perché "così non si fa a chi ti vuole bene". Sulla base di una sorta di "tradizione orale" si sono creati continui *misunderstanding* nella comunicazione, andando avanti con un copione che si è ripetuto finché la situazione non è cambiata. Che la creduta felicità fosse piuttosto manifestazione di ansia e stress è una conquista recente. Lo è altrettanto capire che il cane distruttore vuole dirci che si annoia e che nessuno l'ha abituato a starsene a riposo con un nervetto di bue o un osso di riso da rosicchiare. I cani hanno parlato per tanto tempo, ma non è un caso che si capissero con l'uomo solo quando andavano a caccia insieme, a partire da 15 mila anni fa, battendo le stesse piste e conquistando la stessa preda, che poi dovevano spartire, uno collaborando con l'altro, mossi dal medesimo scopo. Ma è bastato che questo cambiasse, per non comprendersi più. Tanto per cominciare, dobbiamo sapere che il risultato della nostra comunicazione è dato dal significato che il cane gli attribuisce, per cui se non risponde come dovrebbe, sarebbe corretto cambiare il modo di porsi, perché sicuramente è stato commesso qualche errore. Per comunicare è necessario partecipare. Il cane è perfettamente in grado di percepire se siamo attraversati da un pensiero diverso da quello di una relazione con lui, e si allontana come noi allontaniamo la mente in quel momento. Al contrario, la comunicazione con il cane richiede l'essere capaci di "mantenere" accesa il più possibile una relazione mentale con lui.

### **3. Interspecificamente detto**

Per instaurare questa relazione è necessario cancellare gli stereotipi e tradurre il linguaggio del cane sulla base degli

studi più recenti e dell'osservazione. L'iniziatore della scienza della comunicazione intraspecifica e interspecifica è considerato Konrad Lorenz, fondatore della moderna etologia. Teoria della comunicazione che si è arricchita e ampliata grazie alle ricerche di studiosi del linguaggio quali Thomas Albert Sebeok, che ha lavorato sulla comunicazione non verbale, i cui concetti fondamentali sono stati ripresi in Italia da Felice Cimatti, oppure da studiosi quali Roger Abrantes, che si è occupato del linguaggio dei segni nei canidi.

Il ruolo dell'educatore cinofilo, sia esso uomo oppure cane, come nel caso di Sandra, è quello di riuscire a far emergere una serie di comportamenti e conoscenze che aiutino a capire se stessi e forniscano lo strumento per riuscire a comunicarlo agli altri nella maniera più chiara e consapevole possibile. Il nostro obiettivo è quello di aiutare cani che hanno una scarsa capacità di adattamento all'ambiente circostante, per cause diverse, che vanno dai traumi infantili (come possono esserlo le scelte sbagliate degli allevatori: separazione precoce dalla madre e privazione degli stimoli sensoriali nel periodo sensibile) a una gestione errata da parte del proprietario che ignora la chiave per la comunicazione, alla mancanza spesso di spazi adeguati alla socializzazione intraspecifica. Tutto questo li rende emittenti di una comunicazione errata ed equivoca che l'educatore deve saper riportare nei giusti binari. Il risultato sarà l'equilibrio necessario per una perfetta convivenza tra proprietario e cane.

CLAUDIA BOSCHETTI è educatrice cinofila e fondatrice del Centro Cinofilo *La Voce del Cane* di Napoli

S&F\_n. 7\_2012



STORIA

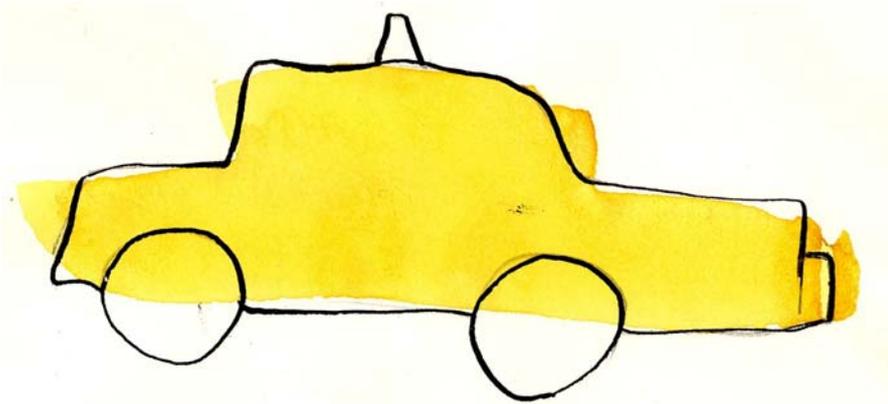
LUCA PICCO

**JOHANNES KEPLERO: ARMONIA E RIVOLUZIONE SCIENTIFICA**

1. Introduzione
2. La formazione scientifica
3. *Il Mysterium cosmographicum, Praga e Tycho Brahe*
4. *L'Astronomia nova e La Dioptricae: Le "semplici" Leggi dell'universo e L'ottica*
5. *L'Harmonice mundi: scienza, armonia e musica*

**1. Introduzione**

Il 1543 è una data fondamentale per la storia tanto che, più della scoperta



dell'America, forse contraddistingue il vero passaggio dal Medioevo alla modernità. Quell'anno fu stampato il *De revolutionibus orbium caelestium*, dell'astronomo polacco Niccolò Copernico, opera che sembra segnare l'inizio di una diversa concezione del mondo e che ha avuto l'ardimento di confrontarsi con una triplice autorità: scientifica, filosofica e teologica<sup>1</sup>. La fine di un mondo creato *ad hoc* per l'essere umano, procedette parallela alla lenta e faticosa costruzione di un nuovo universo, basato sull'esattezza delle leggi matematiche. Copernico può essere considerato un precursore di Keplero e Galilei e la sua grandezza sta nel fatto che solo attraverso calcoli e meditazioni riuscì a dare un volto nuovo al cosmo. Il dato empirico, tuttavia, risulta essere ancora molto frammentario, infatti, come sostiene Koyré: «il suo sistema non va d'accordo con i fenomeni più di quello di Tolomeo, che egli pretese di sostituire»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium*, a cura di A. Koyré, tr. it. Einaudi, Torino 1975.

<sup>2</sup> A. Koyré, *Introduzione a De revolutionibus orbium caelestium*, cit.

La nuova centralità del sole nell'universo tuttavia non fu scevra da strascichi medioevali e aristotelici. Per Copernico il punto di partenza restò sempre e comunque la circolarità delle orbite dei pianeti, che egli continuava a pensare come orbi solidi e non ancora geometrici. Il sole, inoltre, è sicuramente al centro dell'universo ma non è affatto il centro del movimento. Esso ha una funzione ottica e geometrica, idea che risente dei contemporanei influssi neoplatonici e che spinge verso una sorta di "eliolatria". L'universo, quindi, continua a essere finito, sferico e racchiuso dal cielo delle stelle fisse.

Il primo passo però era stato fatto e anche se, come scrisse il teologo luterano Osiander nell'introduzione al *De revolutionibus*, agli occhi dei contemporanei quei calcoli non potevano essere altro che mere ipotesi, si faceva strada l'idea che *mathemata mathematicis scribuntur*. Questa citazione, apparsa nella lettera di dedica di Copernico al Papa Paolo III, indica una prima importantissima "divisione dei ruoli" per cui solo i matematici potevano occuparsi di astronomia, allontanando così l'ingerenza della teologia da questioni scientifiche.

Il passaggio da una vecchia metafisica e astronomia a una nuova però non fu né netto né lineare. Copernico per primo minò la gerarchia stabilita opponendo l'uguaglianza qualitativa fra regno celeste e regno sublunare che fino a quel momento erano concepiti come irrevocabilmente contrapposti. Ma per giungere a una concezione dell'universo come infinito bisogna passare attraverso le figure di Thomas Digges, Giordano Bruno e William Gilbert<sup>3</sup>.

Lo stesso Keplero rifiuta l'idea dell'infinità del cosmo per ragioni sia di natura scientifica che di natura metafisica. L'infinito non ha basi empiriche su cui poggiarsi; inoltre, dato che il cosmo è espressione della trinità divina e incorpora nella propria struttura i concetti di ordine, armonia e matematica, per

---

<sup>3</sup> Id., *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1981.

cui «il sole, le stelle fisse e lo spazio intermedio corrispondevano a Dio Padre, al Figlio e allo Spirito Santo»<sup>4</sup>, l'infinito non può essere specchio di tale perfezione.

Il pensiero scientifico, dunque, comprendeva aspetti molto variegati del sapere e questi continui rimandi a discipline che oggi ci appaiono a-scientifiche non deve farci sorridere. Il connubio musica-astronomia, per esempio, ha basi storiche solide in quanto entrambe le materie erano inserite nel Quadrivio formativo dello studente universitario medioevale. La musica era espressione dell'armonia nel tempo (successione) e l'astronomia si occupava dell'armonia nello spazio (simultaneità)<sup>5</sup>.

## **2. La formazione scientifica**

Johannes Keplero nacque il 27 dicembre 1571 a Weil der Statd, vicino Stoccarda. L'autorevolezza di entrambi i nonni, che ricoprivano le cariche di sindaco della stessa cittadina e della vicina Eltingen, non garantirono al piccolo Johannes la tranquillità necessaria per crescere serenamente. Il padre, mercenario, spariva per lunghi periodi di tempo da casa, mentre la madre fu vittima, in vecchiaia, di un lungo e spossante processo per stregoneria. Il giovane, però, poté godere della libertà di educazione che il duca del Württemberg aveva concesso al proprio Stato, dopo la pace di Augusta. Il sistema luterano prevedeva un primo ciclo scolastico, gratuito e obbligatorio, che permetteva di leggere e comprendere la Bibbia tradotta in lingua volgare. Johannes si mise subito in mostra e questo gli permise di accedere prima al triennio successivo e poi al Seminario inferiore di Adelberg. Nel 1588 superò l'esame di baccalaureato venendo così accettato allo Stift, il seminario di Tubinga, dove frequentò il biennio di arti e il triennio in teologia. Fu durante questi anni

---

<sup>4</sup> J.L.E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1970, p. 343.

<sup>5</sup> G. Stabile, *Musica e cosmologia: L'armonia delle sfere*, in M. Letterio, *La musica nel pensiero medievale. Atti del IX Congresso della Società Italiana per lo studio del Pensiero Medievale*, Longo Editore, Ravenna 1999.

che incontrò una persona fondamentale per il proseguimento dei suoi studi: Michael Maestlin, insegnante di astronomia, uno dei pochi studiosi in grado di comprendere seriamente il *De revolutionibus* di Copernico. Sotto la sua guida lo spirito critico del giovane Johannes si affinò e cominciò anche a delinearsi un primo approccio personale al sapere, sia scientifico che spirituale. L'apertura di vedute del maestro lo portarono a considerare la ricerca di Dio non solo attraverso l'analisi della Sua parola, ma anche tramite lo studio della Sua opera: la Natura<sup>6</sup>. «Dio sarebbe emerso dalle regolarità e dalle analogie che si andavano leggendo nei fenomeni, da un ordine, scritto nella Natura, a cui veniva assegnato il nome di Armonia»<sup>7</sup>.

C'erano, inoltre, esigenze più pratiche che portavano gli studiosi della fine del XVI secolo a occuparsi di astronomia: la necessità di un aggiustamento del calendario giuliano e, in seguito alle nuove scoperte geografiche, il perfezionamento della topografia geografica. Tutto questo doveva essere rivisto in seguito alla pubblicazione, avvenuta nel 1543, dell'opera di Copernico e quindi ristudiato in un ottica differente. Attraverso i calcoli dell'astronomo polacco era ora possibile rielaborare una nuova descrizione fisica del nostro sistema solare che si allontanava dal modello aristotelico-tolemaico.

Gli studi teologici di Keplero subirono una battuta d'arresto nell'ultimo decennio del '500, quando fu chiamato dal seminario di Graz a ricoprire la carica di professore di matematica, lavoro difficile a causa della tensione che in Austria c'era fra cattolici e protestanti. Fra gli incarichi del "Mathematicus della provincia" c'era anche quello di stillare i calendari annuali con i relativi oroscopi. Il 1595 gli portò fortuna poiché predisse due eventi (ondata di freddo e invasione dei Turchi) che lo ripagarono dall'accoglienza poco calorosa.

---

<sup>6</sup> A.M. Lombardi, *Keplero: semplici Leggi per l'armonia dell'universo*, Le Scienze, Milano 2000.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 9.

Pur dubitando dell'efficacia degli oroscopi, Keplero era convinto che «come l'orecchio coglie l'armonia dei suoni e l'occhio l'armonia di forme e colori, così l'anima potesse cogliere un'Armonia del cosmo rappresentata dalle posizioni relative e dai moti dei pianeti»<sup>8</sup>.

Allo studio della “musica astronomica” e dell'armonia del creato, Keplero dedicò gran parte dei suoi studi.

### **3. *Il Mysterium cosmographicum, Praga e Tycho Brahe***

Fu durante la sua permanenza nella città austriaca che Keplero scrisse il *Mysterium cosmographicum*, gettando le basi programmatiche della sua ricerca scientifica, a cui si intrecciavano forti elementi metafisici e mistici. Il punto fermo da cui muovere i primi passi doveva essere il sistema copernicano, ma la volontà di Keplero era quella di passare da un'astronomia di “osservazione” a un modello che fosse in grado, a priori, di indagare le cause celesti. Secondo lui solo nel *De revolutionibus* la momentanea inversione di marcia di un pianeta (moto retrogrado) era spiegata correttamente; inoltre, uno dei pregi dell'opera dell'astronomo polacco era quello di spiegare la Natura in base alle due caratteristiche principali di semplicità e unità.

L'idea era quella di cercare Dio nel Creato, nella Sua Opera e per questo la domanda fondamentale non doveva essere solo sul “come” ma anche sul “perché”. Nel *Mysterium*, che come tutte le opere di Keplero si presenta come un completo resoconto delle sue ricerche, sono abbozzate proprio queste questioni: perché i pianeti sono proprio in quel dato numero? Perché sono disposti precisamente a quella distanza dal sole e perché possiedono quella determinata velocità?

Il linguaggio ideale secondo Keplero doveva essere quello geometrico. Il riferimento particolare alla sfera non doveva essere casuale, dato che a essa era attribuito il significato

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 13.

della Trinità e dell'essere umano uniti insieme. Le distanze dei pianeti dal sole dovevano essere riproposte attraverso poliedri regolari inscritti in una sfera, come una struttura a incastro dove i poliedri, i 5 solidi platonici (Ottaedro, Icosaedro, Dodecaedro, Tetraedro, Cubo), contenevano le sfere che i relativi pianeti tracciavano.

Tuttavia l'apparente validità di questo modello non esauriva tutte le questioni: rimaneva quella della velocità che variava non solo da pianeta a pianeta, ma anche all'interno di ciascuna orbita. Keplero allora individuò un'unica "anima motrice", situata nel sole, che faceva di quest'astro il fulcro di una *virtus* in grado di muovere i pianeti con un'adeguata distribuzione nello spazio e in perfetto ordine crescente con l'avvicinarsi all'astro. Più tardi questo statico sistema si trasformerà in un modello in moto nel tempo grazie alla musica.

Grazie a quest'opera Keplero partecipò al dibattito astronomico di fine Cinquecento che gli permise di entrare prima in contatto con Galileo Galilei e poi con Tycho Brahe, matematico imperiale alla corte praghese di Rodolfo II. L'intolleranza religiosa che si faceva sempre più incombente a Graz portò Keplero a trasferirsi a Praga, prima come assistente dell'astronomo danese e poi come suo successore alla carica di matematico imperiale. Qui Johannes, ormai quasi trentenne, ebbe accesso al più prezioso e accurato giacimento di dati astronomici del tempo che Brahe e i suoi collaboratori avevano racimolato in quasi venticinque anni di osservazioni.

L'importanza di Brahe nella storia dell'astronomia è da tempo riconosciuta. L'esplosione di una supernova che dal 1572 era visibile nei cieli, lo portò a una riconsiderazione del sistema solare, in quanto tale fenomeno contraddiceva con l'incorruttibilità che secondo Aristotele caratterizzava la sfera delle stelle fisse. Solo quattro anni dopo il re Federico II di Danimarca gli donò l'intera isola di Hven, dove Brahe edificò la

cittadella astronomica di Uraniborg da cui cominciò la sua pedissequa e monumentale raccolta di dati astronomici.

A parte l'indubbio contributo materiale che Brahe offrì al suo successore Johannes, resta il fatto che le loro posizioni rimasero ben distinte per quanto riguarda la scelta del sistema cosmologico. L'idea dell'astronomo danese verteva sempre sulla fissità della terra, attorno alla quale ruotava il sole. I pianeti, invece, compivano le loro orbite circolari attorno all'astro solare.

#### **4. *L'Astronomia nova e La Dioptricae: Le "semplici" Leggi dell'universo e L'ottica***

I contributi fondamentali di Keplero alla storia della scienza furono senza dubbio le tre leggi che ancora oggi vengono studiate. Di queste, le prime due compaiono nei 70 capitoli che formano l'*Astronomia nova*, opera scritta e pubblicata durante il primo decennio del 1600, e furono elaborate in seguito allo studio e alle osservazioni che l'astronomo compì su Marte. Nello specifico, due sono le questioni fondamentali che riguardano il moto del pianeta rosso: il suo caratteristico e irregolare moto retrogrado e la marcata eccentricità che fa in modo che l'orbita di Marte sia quella più difficile da inserire in una struttura a orbite circolari.

Keplero quindi ricalcolò tutte le distanze planetarie e giunse alla conclusione che le orbite non sono simmetriche. Il sole, inoltre, possiede due forze: la prima, quella centrale (espressa nel *Mysterium*), inversamente proporzionale alla distanza e la seconda, quella magnetica, introdotta in seguito alla pubblicazione del *De magnete* di Gilbert pubblicato nel 1600. L'astro solare ruotando su stesso si "porta dietro" i pianeti<sup>9</sup> e provoca un'emanazione magnetica per cui i pianeti, visti come

---

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*

magneti, vengono attratti e contemporaneamente respinti, per cui il loro moto deriva dalla sommatoria delle due forze.

Ma dato che, secondo Keplero, la fisica e l'astronomia devono essere complementari, per capire l'origine e il significato delle prime due leggi bisogna approfondire i suoi discorsi sull'ottica. Non solo elabora una teoria dell'immagine retinica, ma introduce il concetto di "fuoco" che avrà conseguenze fondamentali per l'ottica geometrica, la misurazione delle coniche, la teoria della visione e il moto dei pianeti.

Keplero, inoltre, affronta la questione della natura della luce e soprattutto dei due punti più problematici dell'ottica cinquecentesca: la convinzione che la percezione delle immagini avvenga nel cristallino e la convinzione che dall'oggetto parta un unico raggio diretto verso l'occhio. La teoria di Keplero dell'immagine retinica pose le basi della moderna fisiologia ottica, ribaltando le convinzioni precedenti, e aprendo le porte al concetto fondamentale della «convergenza dei raggi in un punto particolare, da lui chiamato fuoco, dov'era possibile osservare nitidamente l'immagine di una sorgente situata in un altro fuoco»<sup>10</sup>.

Nella *Dioptrice* (1610-11), Keplero affronta i problemi legati alle lenti e ai sistemi di lenti, attraverso 141 teoremi distinti in quattro diverse categorie: definizioni, assiomi, problemi e proposizioni. Propone prima di tutto un nuovo assetto di lenti (entrambe convesse, anziché una concava e una convessa). Fornisce inoltre una spiegazione delle conseguenze delle scoperte galileiane delle fasi di Venere e delle imperfezioni della Luna, che fecero definitivamente collassare l'assunto sulla fissità della terra nel cosmo e, più in generale, il sistema tolemaico-aristotelico.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

### 5. L'Harmonice mundi: scienza, armonia e musica

Durante il processo per stregoneria che vide coinvolta sua madre Caterina, le energie di Keplero furono totalmente impiegate nella strenua difesa della donna contro l'Inquisizione. Tuttavia, fu in questo periodo che ebbe occasione di leggere approfonditamente il *Dialogo sulla musica antica e moderna* di Vincenzo Galilei, padre di Galileo, considerato uno scritto fondamentale per la teoria musicale contemporanea. Il *Dialogo* fu di supporto per l'opera che Keplero stava scrivendo in quei anni: *l'Harmonices mundi*. L'intensa attività di ricerca di un modello fisico e matematico dell'universo, procedeva parallelo a uno studio approfondito delle basi teoriche musicali.

Il termine "armonia" era un concetto chiave per l'astronomo tedesco e nella cultura del XVII secolo rimandava a diversi significati. Era, infatti, l'oggetto di studio della "scienza degli armonici", disciplina che al suo interno approfondiva questioni legate alla matematica, all'ingegneria, alla fisica, alla fisiologia acustica, fino alla teoria e composizione musicale e cosmologia<sup>11</sup>.

Era inserita tra le quattro scienze del Quadrivio (assieme all'aritmetica, geometria e astronomia) e possedeva una propria connotazione storica e culturale.

La "scienza degli armonici" si può far risalire fino alla figura di Pitagora di Samo (VI secolo a.C.) per il quale coincideva con lo studio delle diverse proporzioni, quelle aritmetiche, geometriche e armoniche, appunto. Tali proporzioni venivano in un secondo momento ascoltate attraverso il monocordo, vicino al quale una scala graduata poteva indicare facilmente se il rapporto numerico che si trovava era gradevole all'orecchio. «La teoria musicale diventava in tal modo il punto di incontro tra il mondo astratto del numero e la realtà fisica»<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 69.

Attraverso i contributi di Platone (*Timeo*) e di Aristotele (*De caelo* e *Metaphysica*) queste ricorrenze matematico-musicali venivano generalizzate all'intero universo, nel tentativo di descrivere un Cosmo coerente.

Fino al XVII secolo la divisione terminologica ed epistemologica era quella introdotta da Boezio e prevedeva una tripartizione in *musica mundana*, *musica humana* e *musica instrumentalis*, che si occupavano rispettivamente del sistema solare, delle leggi armoniche sul nostro pianeta e delle tecniche di costruzione. Successivamente, la continua specializzazione portò alla nascita della scienza acustica moderna e alla definitiva rottura dei rapporti fra musica e metafisica.

Esiste un curioso legame che lega la musica alla rivoluzione scientifica, soprattutto se si prende in considerazione l'importanza che via via si sta diffondendo della verifica sperimentale delle teorie elaborate. La musica infatti possiede il carattere della ripetibilità, che da un lato consente un continuo controllo empirico e dall'altro necessita di un rigoroso linguaggio, univoco e universalmente accettato<sup>13</sup>. Anche la creazione delle Accademie musicali, come quella fiorentina dei Bardi o quella parigina di Baif, può essere interpretata come un'anticipazione di quelle scientifiche.

Fin dai tempi di Pitagora erano stati due gli scogli da superare: il "problema della consonanza" e la "divisione dell'ottava". Bisognava per un verso stabilire quali tipi di intervalli siano considerati consonanti, e per l'altro scegliere fra tutte le infinite frequenze possibili l'ottava più adatta e la nota fondamentale da cui partire.

A soluzioni di tipo aritmetico, proposte da Pitagora o da Padre Martini per esempio, Keplero contrapponeva un'alternativa di tipo metafisico, basata però sul linguaggio della geometria.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

L'opera in cui la musica interagisce maggiormente con la fisica e l'astronomia è l'*Harmonice mundi*, nella quale Keplero tenta di descrivere il proprio modello armonico del creato, inserendo strumenti della teoria musicale in campo astronomico che rendano immediatamente plausibili le sue teorie sull'eccentricità delle orbite. Infatti: «Nel terzo libro dell'opera rappresenta su un pentagramma le note corrispondenti alle velocità minime e massime dei pianeti, tenendo conto del fatto che, ovviamente, nel corso dell'orbita, un pianeta assumerà anche le velocità intermedie»<sup>14</sup>.

Da questo tentativo si svilupperà la sua famosa Terza Legge, per la quale il rapporto fra il cubo del semiasse maggiore dell'orbita di un pianeta e il quadrato della sua distanza dal Sole rimane costante. Tale esponente frazionario che caratterizza il semiasse e i periodi di rivoluzione, agli occhi (e alle orecchie) di Keplero rimandava immediatamente al rapporto che permetteva di costruire la scala musicale pitagorica. Questa legge, insomma, era l'anello di congiunzione fra l'Armonia del creato e la Musica del Cielo. E se fino ad allora la perfezione e la simmetria dell'impronta di Dio la si poteva scorgere esclusivamente nel moto circolare uniforme, ora tale caratteristica sarebbe sorta anche senza ricorrere a forzati epicicli per adeguare le osservazioni compiute ai modelli pensati.

Nei cinque libri (e l'Appendice) che compongono l'*Harmonice*, Keplero si confronta prima di tutto con i classici, Claudio Tolomeo, e poi con i contemporanei, Robert Fludd. Nessuno dei due basa la sua concezione sul sistema copernicano, erano quindi entrambi da considerarsi superati, sebbene Fludd immaginava un sistema solare come un gigantesco monocordo, accordato da una mano divina, sul quale le distanze fra i pianeti erano proporzionali alla lunghezze stabilite per produrre le relative note.

Per Keplero il linguaggio da utilizzare è quello geometrico, perché classificando il suono come fenomeno continuo, è adatto a

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 78.

studiare fenomeni di questo tipo, mentre l'aritmetica si limita alle descrizioni di quantità discrete. Nei libri successivi l'astronomo fornisce prima una definizione di armonia, intesa non solo come sistema musicale ma anche, e soprattutto, come ordine, e poi approfondisce i punti principali legati al concetto di consonanza e la conseguente selezione di alcuni rapporti privilegiati (il  $3/2$  su tutti).

La ricerca fondamentale verteva nel trovare un rapporto adeguato, non più fra le distanze come si era studiato fino a questo punto, ma fra le velocità angolari delle orbite calcolate rispetto al Sole nei due punti di afelio e perielio. Ciascun pianeta è quindi caratterizzato da un particolare intervallo musicale, corrispondente al rapporto tra la sua velocità minima e massima. Di due pianeti corrispondenti inoltre si possono trovare relazioni fra le relative velocità in modo da ottenere due intervalli per ciascun abbinamento. Sugli intervalli generati dai pianeti, inoltre, è possibile costruire delle scale prendendo come nota fondamentale la frequenza di *sol* basso (attribuita alla velocità di Saturno).

LUCA PICCO è animatore scientifico e svolge attività di ricerca tra le Università di Firenze e Udine

S&F\_n. 7\_2012



ANTROPOLOGIE

CLAUDIA FAITA

**RICONFIGURAZIONE DI UNA METAFORA.**

**L'ANTRO PLATONICO COME SISTEMA IMMERSIVO DI REALTÀ VIRTUALE**

1. Che cos'è un CAVE? 2. La caverna tra cura e menzogna
3. La verità della caverna come disvelamento e passaggio
4. Trasformazione ultima: La forma dell'immaginario

**1. Che cos'è un CAVE?**

La metafora della caverna nel corso dei secoli ha subito svariate e molteplici assimilazioni, ultima delle quali il sistema di realtà virtuale denominato CAVE. Il primo modello fu presentato nel 1992 a Chicago presso il Siggraph, la più importante vetrina commerciale nel campo



Figura 1- CAVE a quattro schermi

delle nuove tecnologie, da alcuni ricercatori dell'università dell'Illinois. Nel paper introduttivo, stilato in occasione dell'evento, furono descritte sia le funzioni tecniche che i paradigmi teorici alla base del prototipo<sup>1</sup>.

Concretamente possiamo definire il CAVE una stanza cubica intelaiata da pannelli in acrilico su cui

<sup>1</sup> C. Cruz-Neira, D. J. Sandin, T. A. DeFanti, R. V. Kenyon, J. C. Hart, *The CAVE. Audio visual experience automatic environment*, in «SigGraPh'92 Showcase», Communications of the ACM, 35, 1992.

vengono proiettate immagini stereoscopiche. Mediante l'utilizzo di particolari strumenti di visualizzazione (generalmente trattasi di *shutter glasses*, occhiali che garantiscono l'effetto della tridimensionalità, e un mouse di tracciamento, utile a individuare la posizione del visualizzatore nella stanza e in base ad essa garantire una corretta fruizione delle immagini), l'utente esperisce un ambiente tridimensionale immersivo e coinvolgente.

Le similitudini architettoniche con la caverna mitica, dissimulano un'analogia concettuale che non tiene fede alle intenzioni platoniche; tuttavia un escamotage interpretativo, giocato sulle aporie irrisolte del mito, ha consentito la ricontestualizzazione e il conseguente valore propedeutico ed epistemologico dell'esperienza.

## **2. La caverna tra cura e menzogna**

Se è verosimile paragonare le immagini proiettate sulle pareti del CAVE alle ombre dentro la caverna, diventa conseguente equiparare l'utente allo schiavo incatenato, poiché entrambi cadono ammalati dalle visioni loro proposte. Tuttavia queste similitudini mimetizzano un'antinomia dei valori, che trova riscontro nella dissonanza tra il pensiero platonico e la teorica sistemica di realtà virtuale. Nel CAVE l'utente possiede la capacità di "sospendere l'incredulità", ignorare il meccanismo con cui viene generata l'illusione della tridimensionalità, e in tal modo muoversi e agire coerentemente al proprio modo di essere nella vita reale<sup>2</sup>. Per amplificare ulteriormente il senso di immersione è stato implementato un sistema di "viewer centered perspective", una rivisitazione della prospettiva rinascimentale in cui il primato della frontalità viene sostituito da una visione circolare calcolata sulla base della posizione dell'osservatore, che in tal

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Slater, M. V. Sanchez-Vives, *From presence to consciousness through virtual reality*, in «Nature Reviews Neuroscience», 6, 2005, pp. 332-333.

modo può muoversi liberamente nella stanza<sup>3</sup>. Dentro la caverna platonica d'altro canto accade esattamente l'opposto: lo schiavo, incatenato in quel luogo fin da fanciullo, è immobilizzato e completamente incosciente di essere in una sorta di prigione, e ciò che vede sono proiezioni piane sulla parete che ha di fronte. Per risolvere le asimmetrie e le conseguenti contraddizioni insite nell'analogia può essere necessario esaminare la caverna da un altro punto di vista; l'ospitalità e il conforto che offre in quanto luogo chiuso, dotato di una sola entrata e dunque di una facile sorveglianza. Non è un caso che Aristotele nella prima rielaborazione della metafora, abbia trasformato la dimora sotterranea in una lussuosa reggia, un ambiente fornito delle comodità necessarie a rendere felici i suoi abitanti:

Immaginiamo che degli esseri siano sempre vissuti sotto la superficie terrestre in accoglienti e lussuose dimore ornate di statue e di dipinti e fornite di tutti quegli agi che si pensa rendano l'uomo felice<sup>4</sup>.



Figura 2- Cornelis van Haarlem, *Antrum Platonicum*, incisione su rame 1604

Il pragmatismo dello Stagirita rende merito di una ricontestualizzazione più realista del valore antropico della caverna. Da un punto di vista antropologico infatti, le grotte furono i primi luoghi in cui l'uomo trovò rifugio e in cui ebbe la possibilità

<sup>3</sup> C. Cruz-Neira, D. J. Sandin, T. A. DeFanti, *Surround Screen Projection-Based Virtual Reality: The design and implementation of the CAVE*, Electronic Visualization Laboratory (EVL), The University of Illinois at Chicago, in «proc.20th Annual.Conf. Computer. Graph. Interact», Tech. 135-142 (ACM), Addison-Wesley, Massachusetts, USA 1993, p.65.

<sup>4</sup> J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen ubrigen Werken*, Berlin 1863, tr. del testo, Cicerone, *De natura deorum*, II, 95, in H. Blumenberg, *Uscite dalla caverna* (1989), tr. it. Medusa, Milano 2009, pp. 156-157.

di riposare e riprodursi, protetto da ciò che accadeva all'esterno. In questo modo nel corso dei secoli, sviluppò abilità e tecnica, e fondò il mondo come cultura elaborando antidoti contro l'ancestrale sensazione di impotenza verso le manifestazioni dell'impero devastatore della natura. Ma se la sicurezza acquisita nella caverna fu il detonatore per un'attrazione sublime, l'uomo, che per natura è un essere eretto, dotato di visibilità e soggetto alla pericolosità del mondo, sublimò quella condizione edificando palafitte, adobe, case, in altri termini dimore chiuse in cui sentirsi a proprio agio. Da questo punto di vista la storia può essere letta come una continua "ri-occupazione"<sup>5</sup>.

Tralasciando questo tipo di lettura, molte delle interpretazioni incentrano il problema sulla schiavitù intellettuale dell'uomo, senza fornire risposte soddisfacenti sulle responsabilità e il grado di consapevolezza dei prigionieri. Nel film "Il Conformista" il regista Bernardo Bertolucci paragona la condizione degli uomini nella caverna alla situazione dell'Italia durante il ventennio fascista, e alla fine di una sequenza che rende merito alla bellezza dell'originale ne fa emergere il senso nello scambio fra i due interlocutori:

**Professore:** Non poteva portarmi da Roma un regalo migliore di questi ricordi Clerici. I prigionieri incatenati di Platone.

**Clerici:** E come ci somigliano ... Che cosa vedono?

**Professore:** Lei che viene dall'Italia dovrebbe saperlo per esperienza.

**Clerici:** Vedono solo le ombre che il fuoco proietta sul fondo della caverna che è davanti a loro.

**Professore:** Ombre, i riflessi delle cose come accade a voialtri oggi in Italia.

La messa in scena del mito ovviamente risponde a esigenze estetiche ed è inappropriato pretendere una compiuta esegesi, tuttavia lasciarsi persuadere da un parallelismo apparentemente aproblematico induce un approccio ideologico alla questione, tuttora riscontrabile nella percezione storica propria del popolo italiano, incapace di una memoria spuria da chiavi ideologiche e

---

<sup>5</sup> Cfr. H. Blumenberg, *op. cit.*, pp. 141-230.

predisposto a trasformare l'antifascismo in mero oggetto di disputa dottrinale.

Per cogliere al meglio le contraddizioni è opportuno prendere ad esempio un'altra rievocazione filmica antitetica alla precedente: il lungometraggio "Lo zio Boonmee che si ricorda le vite precedenti" del regista thailandese Apichatpong Weerasethakul. Esso narra la storia di un uomo malato terminale che decide di andare a trascorrere l'ultimo periodo della sua vita in una casa di campagna in compagnia di alcuni familiari. L'intreccio è una narrazione che rievoca ricordi sotto forme oniriche e allucinatorie. L'immagine della caverna prende forma alla fine del film e rappresenta simbolicamente il luogo del ricongiungimento con l'intimità più profonda dell'esistenza, l'ultima meta nella vita individuale di un uomo. Un insolito escamotage interpretativo, lontano da un sentire tipicamente occidentale deforma il senso originale del mito, individuando nella caverna un adeguata dimora per una definitiva riconciliazione. L'italietta fascista guarda nello specchio Boonmee con la stessa estraneità con cui Vitangelo Moscarda di Pirandello vede la stortura del proprio naso, ed è esattamente in questo gioco di alienazione e riconoscimento che si concretizza l'ambiguità della caverna, definita da Socrate come «dimora-sotterranea»<sup>6</sup>. Il triste giardino della menzogna, dal quale è necessario fuggire, e il regno della cura, dove è opportuno albergare, sono facce opposte di una medesima medaglia. La metamorfosi dipende dalla consapevolezza umana: soltanto uno sguardo rivolto verso l'uscita traduce l'inganno in illusione cosciente<sup>7</sup>.

### **3. La verità della caverna come disvelamento e passaggio**

La libertà interpretativa offerta dal mito è frutto delle ambiguità presenti nel testo platonico; la questione deve essere

---

<sup>6</sup> Platone, *La repubblica*, tr.it. Laterza, Roma-Bari 1997, 514 c, p. 452.

<sup>7</sup> Cfr. A. M. Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2010, pp. 29-31.

focalizzata sulla relazionalità che intercorre tra il mondo delle idee e il regno delle ombre. Se analizzata da questo punto di vista la metafora non può essere letta come raffigurazione statica di un luogo sotterraneo, e l'elemento che ne determina il significato è espresso nel cammino del prigioniero liberato, che da una condizione di ingannevole prigionia raggiunge l'universo archetipo per poi tornare nuovamente nella caverna. A tal proposito è illuminante uno scritto di Martin Heidegger riguardante la dottrina della verità in Platone. Nel porre l'attenzione sul problema del "passaggio", l'autore rileva l'incoerenza dialettica sensibile-disvelamento-archetipo, poiché se la verità è un processo di disvelamento, l'apparenza sensibile non può che essere l'unica forma per riconoscerla. Non si comprende allora, come sia possibile conciliare l'inganno delle ombre con la loro funzione gnoseologica; l'incipit al cammino verso la conoscenza del mondo ideale. L'aporia appare insolubile sul piano metafisico, tuttavia la forza rappresentativa del mito risiede nell'esplicazione dei passaggi, nel processo umano a oltrepassare il bagliore artificiale, raggiungere la luce del sole per poi ridiscendere consapevolmente nell'oscurità; in altri termini il nucleo rappresentativo è da ricercare «nell'apparire di ciò che appare e da quello che rende possibile la sua visibilità»<sup>8</sup>.

Questa chiave di lettura trasferisce l'argomento su un piano epistemologico. La conoscenza diviene ricontestualizzazione del già-acquisito a seguito di un percorso attraverso un oscuro ignoto. Le ombre acquisiscono un valore di verità soltanto se percepite per ciò che sono, ovvero conseguenza di una dialettica circolare in cui la sintesi è la capacità di ritorno al noto e al familiare con un'acquisita consapevolezza. In quest'ottica la vita nella caverna diventa l'unica possibilità per un suo superamento,

---

<sup>8</sup> M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità* (1954), in *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, tr. it. Società editrice internazionale, Torino 1978, p. 56.

uno slancio vitale che sarebbe insopportabile in assenza di una preliminare condizione di sicurezza. Avendo sempre presente la porta di uscita l'uomo ha la sensazione che la vita non si esaurisca nella vicenda che esso segue con avidità, ed è a questo punto che si svincola dalla fascinazione ipnotica, rompe l'attenzione passiva e intraprende lo sterrato sentiero del possibile.

Attualmente non è più lecito pensare simbolicamente al mondo come luogo in cui sentirsi a casa, entro il focolaio di un'intima familiarità. La nuova scienza informatica ha introdotto codici di geocodifica sempre più complessi, ha inoltre esteso in modo infinitesimale le coordinate spazio-temporali, rendendo l'individuo intercettabile e riconoscibile da ogni punto dell'universo<sup>9</sup>. L'invisibile flusso di byte che ci circonda supera qualsiasi tipo di recinzione e impedisce ogni forma di nascondimento; per usare una similitudine baumiana, l'era dello spazio protetto da mura è stato sostituito da un nuovo paradigma<sup>10</sup>: viviamo in un "mondo pieno" in cui « [...] non esiste più nessun luogo esterno, nessuna via di fuga o posto dove riparare nessuno spazio alternativo dove isolarsi e nascondersi»<sup>11</sup>. Non essendo più titolata a esser dimora, la territorialità è diventata specchio non-sense dell'esistenza, e l'uomo preda di una spersonalizzazione imperante, è incapace a riconoscersi nella gigantografia dell'immateriale. Si spiega in questo modo il proliferare di mondi virtuali, facili vie di fuga all'interno di dimensioni governabili, "a portata di mouse", che rendono merito di una socievolezza apparentemente più appagante. Il rischio è una restaurazione capovolta del valore archetipico della caverna platonica, in cui il regno delle ombre diventa

---

<sup>9</sup> M. Castells, *Galassia internet* (2001), tr.it. Feltrinelli, Milano 2002, pp. 195-224.

<sup>10</sup> Z. Bauman, *La città sotto assedio* (2002), tr.it. Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 87-89.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. XIX.

modello per una qualità di vita di gran lunga migliore. Sono numerosi i casi di persone dipendenti dai giochi on-line che hanno perduto il senso della realtà al punto tale da non riconoscere la delimitazione tra i due universi di significato. Castronova nel testo *Universi sintetici* ne cita alcuni significativi, tra i quali: casi di furti concreti per acquistare oggetti virtuali; relazioni sociali nate, coltivate o trasportate nella dimensione simulata<sup>12</sup>.

È importante tornare a riflettere sulla funzione della verità nei termini di passaggio e disvelamento, per non incorrere nell'errore platonico e riconquistare la vita nella sua profondità. A tal fine è utile analizzare la similitudine CAVE-caverna, sulla base dei paradigmi fondanti del prototipo tecnologico.

#### **4. Trasformazione ultima: La forma dell'immaginario**

Secondo la teoria heideggeriana del legame disvelamento-passaggio la verità, svincolata da un valore assoluto, mostra la sua evidenza nel processo di ri-comprensione dell'apparente ovvietà del mondo. È fondamentale sottolineare che l'esperimento del prigioniero liberato non si conclude con un inutile rientro nella caverna e con il fallimento della sua opera di persuasione, al contrario il "nuovo uomo" torna ancora a rivolgere lo sguardo verso l'uscita, decretando con ciò che la conoscenza sia un eterno fluire fra il bagliore della luce solare e la penombra recinta dell'ambiente sotterraneo. Ne è una dimostrazione la spiegazione che fornisce Platone dopo aver illustrato l'immagine della caverna. Tra un alternarsi di affermazioni e contraddizioni, la centralità dell'argomento è riconducibile all'idea che il ritornato debba assolvere a una funzione educativa, ossia redimere i prigionieri dalla loro ignoranza. Sarebbe inverosimile minimizzare sulla polemica platonica verso le determinazioni

---

<sup>12</sup> E. Castronova, *Universi sintetici. Come Le comunità online stanno cambiando la società e l'economia* (2005), tr. it. Mondadori, Milano 2007, pp. 316-317.

sensibili del reale, ciò nonostante è opportuno sottolineare la sua propensione a intendere la verità come apertura e passaggio. È questa la sfumatura che rivela il senso più profondo del mito e che introduce l'assonanza caverna-CAVE.

L'utente che entra fisicamente nella dimensione simulata non è soltanto consapevole della finzione (cosa che accade per ogni sistema di realtà virtuale), ma ampiamente preparato dai progettatori a supportarla, scegliendo in qualsiasi momento, se essa si presentasse inadeguata, di terminarla. La "suspension of disbelief", concetto coniato da Coleridge e decretato a paradigma del sistema, implica la coscienza della sua reversibilità. È Coleridge stesso a tematizzare in termini di "Fede Parziale", nel senso di «contributo attivo e volontario di uno spettatore consapevole che in ogni momento ha la possibilità di considerare la cosa come essa realmente è»<sup>13</sup>. Lo straniamento vissuto all'inizio e alla fine dell'esperienza, proporzionale al grado di illusione della stanza, determina il confine di senso tra il virtuale e il reale, traducendo in valore propedeutico la metafora del passaggio.

Alfred Schutz, trattando di "province finite di significato", ritiene che nella vita quotidiana l'uomo attraversi continuamente confini di senso, e tale passaggio, è descritto dall'autore come «un transito reso possibile da un'esperienza strana vissuta dal soggetto come shock»<sup>14</sup>. Le *province finite di significato* sono particolari contesti operativi, dotati di un adeguato stile cognitivo, entro cui il soggetto esperienziale manifesta la propria credenza<sup>15</sup>. Schutz incorre nell'errore di porre confini netti tra un contesto e l'altro, definendo l'"epoché" (sospensione del dubbio), come una sorta di trauma del passaggio. È lecito

---

<sup>13</sup> S. T. Coleridge, *L'illusione drammatica. Lezione su Shakespeare e altri testi*, a cura di G. De Luca, Ets, Pisa 2010, p. 61.

<sup>14</sup> A. Schutz, *Saggi sociologici* (1971), a cura di A. Izzo, tr. it. Utet, Torino 1979, p. 202.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 203.

sostenere che quando entriamo a teatro, al cinema o in un sistema di realtà virtuale, noi siamo coscienti dell'illusione, e deliberatamente scegliamo di abbandonarci a essa. Tuttavia le esperienze citate sono particolari forme di attraversamento, poiché il consueto *modus vivendi* umano si realizza nella pratica di un continuo transito, e come sostiene Iacono «noi viviamo in mondi intermedi cioè in mondi dove le province finite di senso [...] si attraversano l'un l'altra»<sup>16</sup>. Ne è espressione l'attuale «cultura della convergenza»<sup>17</sup>, qualificata da una transmedialità che rende sempre più difficile tentativi di decodifica di uno specifico ambito operativo. L'amalgama caotico tra i diversi media ha introdotto una dispersione della funzione originale dell'apparato, con una conseguente fruizione ideologica da parte del soggetto. Perciò le esperienze in cui il passaggio viene percepito in maniera forte diventano estremamente importanti. In questi termini si comprende la funzione simbolica del CAVE; entrare ed uscire significa imparare a vivere l'illusione indotta da un sistema tecnologico basato sulla simulazione; ci insegna inoltre a sorvolare coscientemente nei cieli dell'immaginario valicando oltremodo gli orizzonti del possibile.

CLAUDIA FAITA si è laureata in Discipline Filosofiche all'Università di Pisa

---

<sup>16</sup> A.M. Iacono, *Gli universi di significati e i mondi intermedi*, in A. M. Iacono - A.G. Gargani, *Mondi intermedi e complessità*, Ets, Pisa 2005, p. 23.

<sup>17</sup> Cfr. H. Jenkins, *Cultura convergente* (2006), tr.it. Apogeo, Milano 2007, «Introduzione», pp. XXIII-XLVII.

S&F\_n. 7\_2012



ETICHE

LUCA LO SAPIO

VIAGGI IN ITALIA.

*TRISTRAM VON ENGELHARDT E LA TERRA DEGLI STRANIERI MORALI*

1. *Engelhardt e i Viaggi in Italia*
2. *Riflessioni a margine*
3. *Lo spazio simbolico come possibile uscita dall'impasse*

**1. Engelhardt e i Viaggi in Italia**

L'idea genitrice dell'ultima fatica del bioeticista americano Tristram von Engelhardt jr. *Viaggi in Italia* «nasce per caso durante il viaggio in treno da Milano a Firenze nella tarda mattina del 26 gennaio 2010. Engelhardt aveva tenuto una lezione a Milano organizzata dal *Centro Studi*



*Politeia* e nel tragitto per Firenze ricordava alla moglie Susan di essere stato invitato per la prima volta a tenere una conferenza pubblica in Italia sempre da *Politeia* nel 1991: quasi vent'anni prima. È bastata la menzione delle date che la magia, il fascino e il tormento dei numeri hanno fatto il resto, sollecitando la celebrazione della scadenza nel 2011 dei due decenni di ricorrente presenza nella penisola con un volume che raccogliesse i suoi vari

interventi apparsi in italiano o fatti in Italia, così da rendere più compatto e visibile il suo contributo alla cultura italiana»<sup>1</sup>. Il richiamo alla *topica* del viaggio non risulta puramente esornativa, ma funge da attrattore *concettuale* decisivo. Il *Viaggio in Italia* del più noto Johann Wolfgang von Goethe sibila tra le righe del volume engelhardtiano e sottolinea il carattere di *presa di coscienza* di un mutamento radicale, di un sovvertimento generale delle coordinate direttive del pensiero occidentale. L'Italia, allora, diviene quasi la cifra *spirituale* più che geografica dei sommovimenti che sconvolgono lo *Europäische Geist*. Tristram scrive nell'*Introduzione* ai suoi *Viaggi in Italia*, riportando alla mente il lontano 1954, anno in cui visitò per la prima volta il nostro Paese, che in quel momento non aveva alcun sentore «del fatto che la sostanza della cultura europea nel volgere di pochi decenni sarebbe come crollata su se stessa»<sup>2</sup>. Nel 1954 infatti l'Italia era ancora un paese marcatamente cattolico:

A metà degli anni 50 c'erano ancora un fitto tessuto di esperienze comuni e un discorso dominante sostenuti da tutta una serie di certezze metafisiche: una situazione che sarebbe venuta decisamente meno nel corso degli anni 80 [...]. La risposta del cattolicesimo romano al collasso della cultura cristiana occidentale chiaramente non riuscì a rimediare alla situazione. È il caso del tentativo di Giovanni Paolo II di rievangelizzare l'Europa Occidentale chiedendo coraggiosamente ai filosofi di sostenere una *ratio* ancorata alla metafisica per ristabilire la fede nel cristianesimo occidentale<sup>3</sup>.

Il cattolicesimo romano è il frutto complesso della confluenza di forze culturali variegata e la sua principale eredità è quella di aver fornito argomentazioni a sostegno di un intimo legame non solo tra *fede* e *ragione* ma anche tra *ragione* e *morale* e tra *ragione* ed *essere*. Tommaso d'Aquino rappresenta in forma compiuta la veracità di tali nessi istituendo un intreccio indissolubile tra *Lex divina*, *Lex naturale* e *Lex humana*. Successivamente Kant,

<sup>1</sup> Maurizio Mori, *Annunciare Dio agli stranieri morali nel rispetto della libertà di tutti: un'introduzione alla lettura di Engelhardt*, in T. von Engelhardt, *Viaggi in Italia*, a cura di R. Rini, M. Mori, Le Lettere, Firenze 2011, p. 9.

<sup>2</sup> T. von Engelhardt, *op. cit.*, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

in questo erede filosofico dell'Aquinate, ha contribuito alla formulazione di un paradigma dell'etica volto a superare i pluralismi delle concezioni morali. Tale castello speculativo si è però frantumato, sicché appare evidente che l'unico appiglio disponibile per il discorso etico rimane quello dell'*autorità formale* derivante dal libero consenso che *stranieri morali* possono fornire al fine della cooperazione inter-individuale. Le riflessioni del bioeticista texano si snodano a partire da tali premesse concettuali. Seguendo le indicazioni che lo stesso Engelhardt fornisce a conclusione dell'*Introduzione* al suo testo possiamo suddividere il volume in cinque parti: la prima raccoglie una serie articolata di saggi che hanno come oggetto l'indagine dei nessi tra *teologia* e *filosofia*; la seconda affronta questioni concettuali generali (le basi concettuali della bioetica); la terza comprende articoli che vertono su tematiche bioetiche specifiche; la quarta ritorna su talune questioni di ordine teorico considerate dall'autore della massima rilevanza. Il volume si conclude con alcune brevi interviste e riflessioni. I capitoli della prima sezione ripercorrono con incisività e chiarezza espositiva l'itinerario che ha condotto alla *presa di coscienza* da parte della società post-secolare dell'Occidente post-Cristiano del fallimento e superamento del progetto di elaborazione di una morale canonica basata sulla presunta capacità della *ratio* di rinvenire principi direttivi universali e necessari (nonché necessitanti per tutti).

La ragione non è *assoluta* e la teologia ha perso qualsiasi mordente nell'impresa di attribuire *senso* all'esistente. Possiamo sintetizzare il quadro della modernità con la frase, lapidaria quanto esplicativa: cerchiamo dio e troviamo l'abisso. La modernità quindi è il campo di incontro/scontro di plurivoche *soggettività morali* che non possono vincolare il loro agire ad alcun principio universale e necessario *generalmente* e *pubblicamente* riconosciuto. La terra che ci troviamo ad abitare è

quella degli *stranieri morali*, individui che differiscono strutturalmente e profondamente per la propria visione del mondo e per le proprie assunzioni morali e metafisiche<sup>4</sup>. A tale concetto Engelhardt affianca quello di *amici morali* (espressioni queste già presenti nel più noto *Manuale di bioetica*), *comunità* più o meno ampie di persone accomunate da medesime prospettive morali e ontologiche. «In queste circostanze lo stato non è in grado di fornire una morale sostanziale in cui tutti possano riconoscersi. Può invece assicurare una *res publica* attraverso la quale sia possibile impiegare le risorse comuni e proteggere gli individui»<sup>5</sup>. Di fronte alla molteplicità dei paradigmi morali in gioco l'attestazione di una prospettiva omnivincolante intorno ai *doveri* che individui culturalmente ed eticamente distanti dovrebbero perseguire si sfalda senza possibilità d'appello. Questa la ragione per la quale Engelhardt, conscio dell'impossibilità di legare la formulazione di una *bioetica laica* a un utopico programma *filo-illuminista*, cede alla più modesta e minimale, ma non meno cogente, *intentio* di delineare le caratteristiche dell'unica *bioetica laica* ammissibile nelle odierne società post-secolari: una bioetica senza contenuto, dal carattere segnatamente formale, il cui punto d'appoggio sia *l'autorità* del consenso tra *persone* capaci di pattuire accordi. Poste le premesse per l'inquadramento della *conditio moderna* Engelhardt passa a tratteggiare *le basi concettuali della bioetica*<sup>6</sup>. Il criterio dirimente a partire dal quale proporre una condivisibile *bioetica laica* per le civiltà del XXI secolo è quello di fare affidamento sul concetto di *persona*<sup>7</sup>. Tale concetto, di fronte all'impossibilità di elaborare un contenuto morale canonico, sarà il più adatto a rinvenire un *fondamento* (*fondamento non fondativo*) per *l'autorità morale*. Questo significa

---

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, p. 80.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, p. 119.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 121-136.

che la morale *adatta* al nostro mondo disincantato non può che darsi come *morale procedurale* sostenuta dal *principio di autonomia*<sup>8</sup> come solo strumento per il riconoscimento del *pluralismo culturale* e delle diversità sostanziali tra individui<sup>9</sup>. Una morale procedurale è la sola in grado di fronteggiare le sfide *indicibili* a cui le moderne tecniche mediche e gli avanzamenti in ambito biotecnologico mettono capo, sfide che concernono le varie percezioni morali dei soggetti coinvolti nelle scelte biomediche<sup>10</sup>. Dopo una breve ricognizione intorno al *principio responsabilità* di Jonas quale tentativo di vincolare, in forma sostanziale, i soggetti al rispetto di *massime* valide canonicamente<sup>11</sup> Engelhardt, nella terza sezione del volume, si misura con il problema dell'effettiva applicazione della *bioetica procedurale* a specifiche questioni quali il tema dell'assistenza sanitaria e della distribuzione delle risorse, il tema dell'eutanasia e dei trattamenti sanitari in età geriatrica, le decisioni da prendere nelle fasi del fine-vita, la problematica della mercificazione del corpo<sup>12</sup>. In ognuno di questi cimenti il filosofo texano riesce a mettere in luce le difficoltà intrinseche a qualsiasi approccio che voglia dichiararsi sostanziale, denunciando con forza argomentativa e riferimenti puntuali la necessità di ripensare la bioetica al di fuori di illusioni *principilistiche* o desideri *fondativi incontrovertibili*. Le considerazioni fin qui svolte rendono mature le valutazioni

---

<sup>8</sup> Il principio di autonomia di cui parla Engelhardt non ha nulla a che vedere con il principio di cui parlano i *principilisti*, né con quello di cui parlano i *deontologisti*, gli *utilitaristi* o i *welfaristi* bensì si configura quale principio semplicemente *formale*, privo di contenuto. Esso vale come semplice rimando alla strutturale "natura" autoreferenziale delle scelte morali soggettive, le quali nel *regno degli stranieri morali* (uso quest'espressione in contrasto con il concetto kantiano di *regno dei fini*, nel quale trova piena realizzazione la *coincidentia* tra *virtus* e *felicitas*, sulla base di una idea di *Bene* che evidentemente è crollata totalmente nella modernità post-illuministica) non possono che essere espressione della peculiare visione del mondo di colui che la esprime.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 142-156.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 176-211.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 212-229.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 233-297.

tracciate nella quarta sezione del testo ove la riflessione sembra aprirsi alla dimensione dello spazio pubblico, oggettivo, ancora più precisamente *statuale*<sup>13</sup>. Qui il nostro autore è chiaro nel sottolineare la necessità di una configurazione *laica* e *procedural-neutralista* degli odierni stati post-secolari, i quali devono *ça va sans dir*, rinunciare a qualsiasi pretesa fondativa o all'imposizione di una specifica prospettiva morale<sup>14</sup>. La sezione riserva anche puntuali considerazioni intorno all'auspicabilità di una *Legislazione Leggera* che non costringa gli individui entro maglie decisionali troppo strette in merito a questioni riguardanti se stessi e la proprie esistenze. L'ultima sezione del testo contiene la raccolta di alcune interviste rilasciate in Italia da Engelhardt a partire dal 1991 e ripercorre succintamente le tematiche delineate nel corso dei vari saggi del volume. *Viaggi in Italia* vuole essere quindi un *sentiero della e per la modernità*, un sentiero che aggiunge un tassello ulteriore alla letteratura engelhardtiana presente nel nostro Paese, letteratura che rende la proposta filosofica e bioetica del Texano una voce essenziale del dibattito culturale ed etico contemporaneo.

## 2. Riflessioni a margine

Ma dobbiamo necessariamente abbandonare qualsiasi ideale *normativo* a favore di una bioetica e di una morale *disincarnate*? Questo risulta essere l'unico inevitabile *destino culturale* al quale siamo costretti per *giustificare* e rendere attuabile la convivenza tra soggettività diametralmente distanti? Le riflessioni di Engelhardt risultano radicali e sollecitano a una riconsiderazione

---

<sup>13</sup> Questo per Engelhardt non vuol dire recupero di una oggettività sovra-individuale che sia anche determinata *contenutisticamente* (non ci muoviamo di certo entro una prospettiva di stampo *neo-hegeliano* in cui l'*ethos* si realizza fattivamente nello *spirito oggettivo* che, abbandonato il formalismo della morale kantiana, acquisisce *piena e reale* determinazione nelle istituzioni) bensì richiamo al carattere (di necessità) *minimo e non invasivo rispetto alla libertà e alle scelte individuali* dello stato (stato minimo potremmo dire riprendendo le parole di Nozick).

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 363-394.

complessiva del *Ti èsti* della *bioetica*, una disciplina che nasce con una chiara aspirazione universalistica, quale erede di una *ratio* illuministica e succedanea di una *teologia dell'etica medica* in evidente affanno di fronte agli avanzamenti della scienza. Tipico riferimento a questo proposito è la dottrina *principilista* di Tom Beauchamp e James Childress. Per principilismo bisogna intendere la specifica prospettiva *bioetica* secondo la quale le controversie e i dilemmi morali vanno risolti e appianati attraverso la ricerca e il rinvenimento di *principi direttivi* canonici e onnivincolanti. Nel 1979 Beauchamp e Childress pubblicano *Principles of Biomedical Ethics*<sup>15</sup> testo nel quale sono indicati i punti cardinali della teoria principilista. Innanzitutto essi rifiutano il *monismo* a favore di una concezione *pluralistica*. E forniscono l'elenco di quattro gruppi di principi: rispetto dell'autonomia; non maleficenza; beneficenza o beneficenza e giustizia<sup>16</sup>. Ma, e qui l'analisi critica di Engelhardt risulta implacabile, essendosi sgretolato il progetto illuministico di una *ratio* in grado di agguantare principi universali e necessari, non è concepibile o razionalmente giustificabile l'elencazione di linee guida canoniche per la condotta biomedica. L'esempio lampante può venire dalla considerazione ravvicinata del *principio di autonomia* che Beauchamp e Childress pongono, a volte in maniera più esplicita altre meno, quale *principium principiorum* della *normatività* bioetica. Ebbene se solo vogliamo soffermarci sul

---

<sup>15</sup> Cfr. T. Beauchamp, J. Childress, *Principi di etica biomedica* (1979), tr. it. Le Lettere, Firenze 1999. In effetti tra il 1974 e il 1977 la *National Commission for the protection of human subjects of Biomedical and Behavioral Research*, su mandato del Congresso degli Stati Uniti si pose come obiettivo quello di reperire dei *principi etici di base* che potessero servire da guida per la pratica medica. Il lavoro della commissione si concluse con la pubblicazione del *Belmont Report*. A partire da questo lavoro Beauchamp (il quale aveva fatto parte della commissione stessa) e Childress (un filosofo morale di ispirazione kantiana) misero mano a un progetto comune: quello di trovare uno *schema di riferimento* per l'etica biomedica contemporanea.

<sup>16</sup> Ai quattro gruppi di principi summenzionati i due autori americani aggiungono due strategie argomentative interconnesse, quella della "specificazione" e quella del "bilanciamento", strategie il cui scopo è quello di districare i casi morali più complessi, qualificati dal conflitto tra più principi.

significato da attribuire al termine *autonomia* ci vedremo proiettati in una galassia considerevole di accezioni distinte. L'autonomia può essere *la libertà di agire secondo la legge morale* (prospettiva kantiana); può essere la libertà di agire senza coercizioni, oppure la libertà di scegliere senza manipolazioni. Pertanto come sottolinea Engelhardt,

la conseguenza è che ogni discussione sull'autonomia deve prestare la massima attenzione alle ambiguità che potrebbero discendere dalla varietà delle accezioni che il termine può assumere nei vari contesti argomentativi<sup>17</sup>.

L'esempio della diversità di *fondo* nella *significatio* del *principle of autonomy* può essere facilmente riprodotta rispetto a un qualsiasi altro concetto di uso *più o meno comune* in ambito bioetico nonché morale. Se parliamo di *consenso informato* avremo la prospettiva tipica dei sostenitori del *paternalismo medico* (per i quali il consenso informato andrebbe sempre gestito *cum grano salis* dal medico interessato), quella dei fautori del *consenso familiare* che si muoveranno entro le maglie di una *bioetica confuciana* (molto diffusa nei paesi orientali) e quella dei promotori del *consenso informato su base individuale*<sup>18</sup>. Fuor di allusione e in senso più generale la bioetica intesa come disciplina in grado, attraverso la forza dell'*argumentatio*, di riprodurre *principi* canonici è una vana illusione che si sfalda davanti all'irriducibile pluralismo morale a cui la modernità ci abbandona. I limiti della bioetica vanno pertanto presi sul serio: la peculiare forma che può assumere, per muoversi senza intoppi eccessivi nelle società post-secolari e post-tradizionaliste del XXI secolo è quella di una disciplina procedurale, di un sapere *formale* privo di *contenuto normativo specifico*. Essa viene a essere una sorta di meta-etica analitica, la cui funzione è quella di indagare le varie specificazioni possibili del *discorso bioetico*, senza parteggiare effettivamente per alcuno di essi. La sua vocazione e la sua caratura saranno al di là dell'*utilitarismo*

---

<sup>17</sup> T. von Engelhardt, *op. cit.*, p. 145.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 322.

(Singer), del *welfarismo* (Nausbaum, Sen), del *conseguenzialismo* oltre che di forme sostanzialistiche quali il *personalismo ontologicamente fondato*. Tristram von Engelhardt non può essere annoverato, quindi, tra i sostenitori della *bioetica laica*, se per bioetica laica intendiamo una specifica forma di riflessione bioetica, che mediante gli strumenti dell'argomentazione razionale, pretende di fornire *norme* da rispettare e riconoscere o, in ogni caso, *contenuti definiti* da porre alla base di una altrettanto definita dottrina morale. Risulta pertanto fuorviante leggere le analisi engelhardtiane quali esempi fulgidi di *bioetica laica*<sup>19</sup>. Giovanni Fornero nel testo, ormai divenuto famoso *Bioetica laica e bioetica cattolica* inserisce Engelhardt tra i sostenitori della bioetica laica e lo descrive come *filosofo di ispirazione contrattualista*<sup>20</sup>. Ma il *contrattualismo* di Engelhardt, se di contrattualismo possiamo parlare, è caratterizzato dalla sua mera forma *procedurale*, è un contratto senza contenuto, è un documento pattizio, un accordo stipulato tra

---

<sup>19</sup> In una conversazione personale avuta con il filosofo durante le sue giornate napoletane (2-6 febbraio 2012) egli teneva a sottolineare con forza la distanza abissale della sua filosofia rispetto a quella di Peter Singer. Engelhardt è personalmente sostenitore di una morale sostanzialistica che si rifà ai principi direttivi del cattolicesimo di matrice ortodossa, confessione religiosa alla quale Engelhardt ha aderito, abbandonando la sua primitiva confessione cattolico-romana. Egli insisteva nel dire che il suo pensiero non poteva essere definito *laico* o *laicista*, non tanto però a causa della sua *intima* adesione a una confessione religiosa, quanto per la sua constatazione del fallimento del progetto illuministico di una *ratio* universale capace di *cogliere* le cose per quelle che effettivamente sono. Il suo pensiero, diceva, andrebbe più correttamente situato nell'ambito di un post-illuminismo di fondo, che è consapevolezza del destino frammentario e plurale di ogni possibile visione del mondo da parte del soggetto: questo determina la necessità di approntare uno strumento in grado, non di far dialogare gli *stranieri morali*, quanto di farli *accordare*.

<sup>20</sup> G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 110-116. In questo testo (e nel successivo *Laicità debole e Laicità forte*) egli distingue tra un concetto debole e uno forte di laicità. A mio modo di vedere, come Engelhardt fa notare a più riprese nei suoi scritti a partire dal *Manuale di bioetica*, passando per *The Foundation of Christian Bioethics*, la sua proposta bioetica non è classificabile in nessuna delle (due) ripartizioni forneriane in quanto, pur essendo ispirata da concetti quali l'antidogmatismo o il principio di tolleranza (propri della maggior parte delle prospettive *laiche*), rifiuta certamente l'idea che sia possibile opporre ai valori del *personalismo ontologico* di matrice tomista valori laici di base; ma rifiuta anche l'idea (debole) che sia possibile dialogare tra *stranieri morali* mediante l'uso dell'argomentazione e della riflessione razionale.

le parti, in cui non si dà che la mera *forma* dell'accordo stesso. Quella di Engelhardt è una sorta di *morale del viandante* la quale comprende, svanito l'orizzonte direttivo e lo spazio ontologico di *significazione*, che nulla può offrirsi più come *oggettivo, pubblicamente riconosciuto*. Essa è la voce post-moderna che si leva sulle rovine del progetto illuministico, è una voce che dice soltanto la possibilità di cercare strumenti per una co-esistenza pacifica tra *stranieri morali* i quali sono separati dall'abisso delle rispettive verità e visioni del mondo.

### **3. Lo spazio simbolico come possibile uscita dall'impasse**

Nelle maglie della riflessione engelhardtiana non sembra esserci spazio per una *via d'uscita* che abbia qualche valore *definito* (nel senso di *contenutisticamente fondato*) e le soggettività morali in gioco sembrano essere *monadi* la cui unica possibilità di contatto è l'accordo tra le parti (egli parla di *persone* nello specifico). Ora la posizione di Engelhardt coglie una parte considerevole della verità intorno allo statuto delle odierne società occidentali. Basti pensare, per rimanere nella casistica italiana, alle voci dissonanti, diversificate, plurali, in perenne contrasto e irredimibile distanza reciproca che si sono levate intorno al caso celebre di Eluana Englaro. Il paradigma dei cosiddetti *pro-life* (i sostenitori della vita *senza se e senza ma*, anche della vita al suo puro stato biologico) e quello dei cosiddetti *pro-choice* (i sostenitori della qualità della vita e del rifiuto del concetto *puramente biologico* di esistenza) erano visibilmente incompatibili. Eppure al di là di questo esempio potremmo riferirci anche ad altri ambiti: quello delle *carte internazionali del diritto* mi sembra il più interessante. Nelle carte internazionali del diritto si cerca di mettere in scena proprio ciò che Engelhardt ritiene impossibile e contraddittorio: un accordo che non abbia una mera *forma procedurale* ma che sia anche informato con dei contenuti specifici. Le carte internazionali del

diritto non devono essere lette, come anche qualcuno ha proposto di fare, quali elementi che metterebbero capo a una sorta di *neogiusnaturalismo*<sup>21</sup>. Esse vanno interpretate, invece, come il *prodotto*, l'*oggettivazione* di una riflessione corale, che ha trovato un accordo sui contenuti in base a riferimenti (non sovratemporali) storici ovvero in base alla considerazione dei *percorsi filosofici*, delle riflessioni giuridiche (a loro volta oggettivate in *prodotti* quali le costituzioni statuali), delle scoperte scientifiche, dei paradigmi socio-politici ed economici. Potremmo dire, per riprendere una nota teoria di Popper ed Eccles<sup>22</sup>, che il mondo 1 e il mondo 2 (cioè il mondo degli oggetti fisici e degli stati psicologici) non può esistere se non in connessione al mondo 3 (il mondo delle produzioni umane esternalizzate, quali possono essere le dottrine filosofiche, le carte del diritto, le opere d'arte, etc). Le *monadi engelhardtiane* (alias *persone*) non esistono in realtà al di fuori di uno spazio simbolico che le avvolge, le informa, le rende partecipi di un *discorso collettivo, sovraperonale, metaindividuale*<sup>23</sup>. Le loro visioni del mondo si strutturano non *solipsisticamente* ma entro un quadro di fondo a cui partecipano anche le altre individualità, le

---

<sup>21</sup> Cfr. P. Costa, D. Zolo, E. Santoro, *Lo stato di diritto: storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>22</sup> Mi permetto di rimandare per l'analisi di questo problema al mio articolo *Neurobiologia e spazio simbolico: per un nuovo modello interazionista*, in «S&F\_scienzaefilosofia.it», 6, 2011, pp. 116-124.

<sup>23</sup> Questo significa che ognuno di noi partecipa di uno spazio pubblico, di un insieme intrecciato di pratiche discorsive e, pur non volendo accogliere la proposta habermasiana di un'etica del discorso con esiti (o forse sarebbe meglio dire su base) universalistici (il che metterebbe in secondo piano la pur fondamentale constatazione della *relatività e parzialità dei linguaggi umani*), dobbiamo a mio avviso accogliere la proposta (o quantomeno discutere della proposta) dell'esistenza di una dimensione meta-individuale entro la quale ciascuno di noi è inserito e che ci informa e co-struttura. Questo significa che lavorare al fine di *creare, contribuire a determinare uno spazio simbolico* in cui il *valore* di termini quali *rispetto delle posizioni altrui, consapevolezza della parzialità della propria visione del mondo* e altro siano essenziali, può rappresentare un buon viatico per uscire dall'*idiotismo del proprium*. In questo senso *rispettare la posizione dell'altro* non sarà un semplice *prendere accordi* per convivere pacificamente bensì il riconoscimento pieno del valore di ogni prospettiva *anche contenutisticamente* strutturata (per quanto diversa dalla nostra possa essere).

altre soggettività. Tale quadro di fondo può costituire un primo strumento concettuale, un primo riferimento specifico, certamente da approfondire e ulteriormente sviluppare, per superare quell'*impasse* a cui la l'analisi del filosofo texano sembra destinare l'umanità del XXI secolo.

LUCA LO SAPIO è dottorando di ricerca in Bioetica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

S&F\_n. 7\_2012



LINGUAGGI

FABIANO AGLIARULO

**NIETZSCHE E LA BIOLOGIA TEDESCA DEGLI ANNI '80**

1. *Incorporamento e memoria organica*
2. *Il concetto di perfezionamento in C. Nägeli*
3. *Teoria dei mutamenti di funzione e condizioni di esistenza nella biologia di K. Semper*
4. *Il problema degli stimoli fra R. Virchow, W. Roux e J. R. Mayer*

**1. Incorporamento e memoria organica**

La biologia tedesca degli anni '80 definisce una linea di ricerca che nasce dallo sgretolarsi del mito dell'amorfo dominante nei decenni precedenti. Il nuovo indirizzo di studi parla chiaramente di «strutture protoplasmatiche»<sup>1</sup>, questa biologia riconosce il primato



dell'organizzazione e dell'individualità nella definizione della vita. Nietzsche utilizza la categoria di incorporamento [*Einverleibung*] per esprimere le funzioni ordinatrici che la coeva fisiologia attribuiva ai viventi<sup>2</sup>. Se la passiva relazione con i fattori esterni rappresenta l'asse fondante del darwinismo, nella sua rappresentazione della vita Nietzsche lascia emergere, di contro, un'interna capacità metamorfica dell'organico. Quest'ultima plasma la materia vivente nei processi di incorporamento. In altri termini l'organismo non esiste come entità compiuta. Piuttosto esso si frantuma e ricompona in quei processi, ricorsivi e diffusi, nel corso dei quali si compie

<sup>1</sup> W. Flemming, *Zellsubstanz, Kern und Zelltheilung*, Vogel, Leipzig 1882.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, §230.

l'incorporamento dell'alterità. Ogni processo fisiologico all'interno del corpo è rappresentato come un essere vivente<sup>3</sup>. A ognuno di essi Nietzsche attribuisce la capacità di patire l'altro, ma anche la forza di metabolizzarlo nella propria struttura. L'essenziale della vita organica è la costanza della metamorfosi e l'opera di William Henry Rolph, la cui lettura Nietzsche svolge nel 1884, offre uno schema direttivo per confermare questo assunto. Lo zoologo sostiene che l'individualità in natura venga messa in crisi da processi di scissione divenuti necessari al cospetto dell'impossibilità, per la cellula madre, di continuare a metabolizzare il *surplus* di nutrimento assorbito<sup>4</sup>. Scrive a tal proposito Nietzsche: «Il protoplasma che si divide  $\frac{1}{2}$  +  $\frac{1}{2}$  non = 1, ma = 2. “Con ciò” viene a cadere la fede nella monade spirituale»<sup>5</sup>. Rolph rielabora l'argomento del rapporto fra generazione e accrescimento attraverso il richiamo a un'irresistibile pulsione interna, di natura meccanica, definita «fame insaziabile»<sup>6</sup> [*unersaettliche Hunger*]. I viventi tendono ad assorbire tutto ciò che incontrano, essi si spingono oltre il loro limite metabolico e dunque assimilano indipendentemente dai bisogni strettamente connessi alla sopravvivenza. Il metabolismo diventa il processo regolatore di ogni variazione e differenza in natura. In base a questo schema, è possibile leggere l'*Einverleibung* quale crasi fra patire e agire aperta da una dissipazione, ovvero la prodigalità attraverso la quale l'io offre all'altro lo spessore e la vitalità della propria carne. La fisiologia non funziona come una prudente capacità di assimilazione, essa è invece la circolarità del rapporto che stringe patire e agire. Allo stesso modo cade anche ogni distinzione fra interno ed esterno. Il corpo è una labile cerniera tesa fra i meccanismi di autoregolazione interna e gli stimoli che

---

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, in *Opere*, cit., 1884 25 [401]. D'ora in poi *FP* seguito dall'anno e dal numero di ordinamento.

<sup>4</sup> W. H. Rolph, *Biologische Probleme*, Engelmann, Leipzig 1884, pp. 122-129.

<sup>5</sup> *FP* 1885-1886 2 [68].

<sup>6</sup> W. H. Rolph, *op. cit.*, pp. 60-68.

vengono dall'ambiente esterno. In accordo con Nägeli, Nietzsche rappresenta il processo vitale sempre teso a strutturare e organizzare quanto dall'esterno viene assimilato<sup>7</sup>. Il vivente crea il suo stesso ambiente e, al contempo, viene da quest'ultimo creato. Il nodo polemico fra organismo e ambiente si presenta quale inedita prospettiva rispetto al primato assiologico dell'adattamento nella teoria darwiniana. L'*Einverleibung* intenderebbe definire un'opera di trasvalutazione dei valori biologici prevalenti. Dallo sgretolarsi della metafisica darwiniana nasce un'idea dello sviluppo filogenetico quale compresenza e scontro fra diverse prospettive. L'incremento qualitativo della specie risiede in una non-coincidenza delle sperimentazioni individuali con quanto tramandato dalla storia evolutiva, ovvero l'istinto gregario. Spezzare l'atavismo del nostro patrimonio istintuale significa rivolgere la funzione inibitrice della coscienza di specie in una nuova formula esistenziale incarnata da forti individualità. Sotto questa luce, la memoria transindividuale appare quale patrimonio di potenza accumulata. Essa non si riduce a contenere unicamente ciò che ha saputo adattare e costringere in una forma, ovvero le esperienze che sono divenute l'assetto normativo della specie. L'attività mnesica è anche costituita da tutti gli eventi che resistono all'assimilazione. In questo senso, la memoria è «[ ... ] la massa di tutte le esperienze di ogni vita organica, che vivono, si ordinano, si plasmano a vicenda, lottano l'una contro l'altra, si semplificano, condensano e trasformano in molte unità»<sup>8</sup>. Questo deposito sovrabbondante di esperienze si realizza in una costante non coincidenza tra le sedimentazioni del passato, rappresentate da quelle esperienze che la memoria ha con successo incorporato, e inaudite possibilità di sviluppo. Queste ultime corrispondono a inusitate prospettive che alcuni individui sperimentali traggono

<sup>7</sup> C. Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, München und Leipzig 1884, p. 116 e sgg.

<sup>8</sup> *FP* 1884 26 [94].

da quello *stock* di esperienze che la nostra storia evolutiva ha dimenticato, senza per questo rimuovere completamente dalla sua memoria. La relazione ontogenesi/filogenesi viene reinterpretata da Nietzsche secondo le potenzialità di uno «stupefacente arbitrio»<sup>9</sup>. Il paradigma della memoria attiva si costruisce sul rifiuto del gradualismo haeckeliano contenuto in quella conflittualità e attrito con i quali la biologia morfologica immaginava lo sviluppo della vita<sup>10</sup>. Già nel corso degli anni '60 e '70, la relazione ontogenesi/filogenesi era infatti divenuta importante terreno di riflessione per il massimo corifeo del darwinismo in Germania, appunto Ernst Haeckel. Scienziato da Nietzsche conosciuto tramite la rivista *Kosmos*<sup>11</sup>, gli scritti di J.G. Vogt<sup>12</sup> e quelli di O. Schmidt<sup>13</sup>, Haeckel ipotizza che la memoria sia il tratto caratteristico dell'organico. La prima forma di memoria consiste nella ereditarietà dei caratteri determinata dalla generazione. Quest'ultima non è altro che continuità mnemonica, in altri termini l'assenza di qualsiasi alterazione dei plastiduli nella loro trasmissione al nuovo organismo. Il rapporto fra generazione e accrescimento viene letto da Haeckel quale illimitato incremento della vita fondato sull'accumulo ininterrotto di memoria organica. Dall'ameba all'uomo si verifica una crescita puramente meccanica della materia amorfa di cui è fatta la vita. La semplicità e l'omogeneità della cellula si trovano a fondamento di questa visione fortemente unitarista della filogenesi. Su questi presupposti, la legge biogenetica ritiene che nello sviluppo individuale si attraversino una serie di stadi corrispondenti alle fasi adulte degli antenati. Questa situazione implica che vi sia una somiglianza degli embrioni fra i diversi tipi di vertebrati. Nello sviluppo dell'uomo, ad esempio, abbiamo

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1885 40 [34].

<sup>10</sup> W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881, p. 233.

<sup>11</sup> A partire dal 1877 l'organo ufficiale del monismo haeckeliano.

<sup>12</sup> J.G. Vogt, *Die Kraft. Eine Real - monististische Weltaanschauung*, Haupt und Tischler, Leipzig 1878.

<sup>13</sup> O. Schmidt, *Descendenzlehre und Darwinismus*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1873.

una fase precoce con fessure branchiali come quelle dei pesci<sup>14</sup>. L'eguaglianza tra embrioni di specie diverse, elemento fondante della teoria haeckeliana, trova riscontri critici nelle osservazioni di Nietzsche e prima ancora di Roux<sup>15</sup>. Il parallelismo fra sviluppo embrionale ed evoluzione filogenetica assume che la comparsa di specie più giovani, evento sul piano filogenetico successivo allo sviluppo delle forme di vita più antiche, si condensi a livello ontogenetico in un processo di addizione terminale. I caratteri propri delle specie superiori appariranno soltanto dopo una ricapitolazione delle caratteristiche appartenenti a quelle forme di vita inferiori che costituiscono gli antenati filogenetici. Lo sviluppo degli individui arricchisce e completa l'evoluzione filogenetica, l'elemento ontogenetico di innovazione viene quindi assorbito nel piano collettivo della specie e ne incrementa il percorso evolutivo. Sebbene Haeckel si proclamasse darwinista, la ricorsività del rapporto fra ontogenesi e filogenesi elegge Lamarck a privilegiato strumento epistemologico. Attraverso l'addizione terminale, i caratteri acquisiti vengono ereditariamente trasmessi alla discendenza. Parimenti quanto maturato all'interno della storia evolutiva viene inglobato nell'ontogenesi.

## **2. Il concetto di perfezionamento in C. Nägeli**

In un frammento composto tra la fine del 1886 e la primavera del 1887, Nietzsche rimprovera a Darwin l'eccessiva importanza da questi accordata al ruolo delle circostanze esterne: «Darwin sopravvaluta fino all'inverosimile l'influsso delle “circostanze esterne”»; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere creatore di forme dall'interno, che *usa, sfrutta*, le

<sup>14</sup> E. Haeckel, *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana* (1874), tr. it. Unione Tipografico Editrice, Torino 1895, p. 13.

<sup>15</sup> FP 1884 25 [403]; W. Roux, *op. cit.*, pp. 57-59.

“circostanze esterne”<sup>16</sup>. Questo passaggio risente fortemente dell’influenza esercitata dal botanico Carl Nägeli. Nella copia che Nietzsche possedeva della *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, pubblicata nel 1884, troviamo sottolineata la seguente affermazione: «la costituzione [...] degli organismi è una conseguenza necessaria, nei suoi tratti principali, delle forze che ineriscono la sostanza [...] indipendentemente da accidentalità esterne»<sup>17</sup>. Questo primato dell’interiorità sui fattori esterni sottrae le trasformazioni alle quali va incontro la vita, nel corso del suo sviluppo filogenetico, a una interpretazione di natura finalistica. La formazione delle corna dei ruminanti, scrive ad esempio Nägeli, non è certamente avvenuta in accordo con la teoria della selezione naturale. Nel corso delle prime cinquanta generazioni, quest’organo raggiunse una grandezza tanto insignificante da non concedere alcun vantaggio degno di nota<sup>18</sup>. Inizialmente le trasformazioni sembrano essere sempre esigue e senza utilità. Nietzsche recepisce questo ragionamento e lo traspone nelle problematiche della *Genealogia della morale*<sup>19</sup>. In alcuni passaggi, Nägeli associa il potere interno della vita al percorso di autocostruzione dell’individuo biologico che Johann Friedrich Blumenbach indica con il concetto di *nisus formativus*<sup>20</sup>. Blumenbach rigetta ogni meccanicismo preformista a favore di un vitalismo teleologico. Quest’ultimo appare teso a salvaguardare l’irriducibilità di quella *vis formativa* dalla quale dipendono i fenomeni di generazione, ibridazione, rigenerazione e finanche nutrizione<sup>21</sup>. Il richiamo al *nisus formativus* riguarda la descrizione del fondamentale e quasi automatico «impulso al perfezionamento» [Vervollkommungstrieb] delle strutture

---

<sup>16</sup> FP 1886-1887 7 [25].

<sup>17</sup> C. Nägeli, *op. cit.*, p. 294.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 312-16.

<sup>19</sup> A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, Guida, Napoli 1992, p. 178.

<sup>20</sup> C. Nägeli, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>21</sup> J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Dietrich, Göttingen 1781.

idioplasmatiche. Nägeli propone una teoria dell'ereditarietà alternativa alla spiegazione darwiniana. Darwin riteneva che nel corso della riproduzione ogni singolo carattere organico fosse affidato alla trasmissione di un granulo distinto. Secondo Nägeli, l'architettura complessa delle cellule basterebbe da sola a squalificare l'ipotesi di Darwin. La comprensione dell'ereditarietà non ha bisogno di individuare un simbolo specifico e indipendente per ogni differenza. Si tratta, piuttosto, di concentrare l'attenzione su un particolare dispositivo che Nägeli distingue dal plasma nutritivo. La struttura in questione corrisponde al reticolo idioplasmatico, qualcosa di diffuso in maniera filiforme e ramificata nell'intero organismo. Per mezzo della congiunzione dei suoi elementi, le micelle, questa sostanza può esprimere qualsiasi combinazione di differenze. In virtù di un meccanico impulso al perfezionamento, l'evoluzione filogenetica è determinata dalla capacità delle strutture idioplasmatiche di mutare gli intrecci molecolari e di realizzare in tal modo figure e ordini sempre più complessi. Nietzsche riprende il «concetto di 'perfezionamento'» come espressione di una maggiore complicazione e di un incremento di *potenza*<sup>22</sup>, nella storia filogenetica, da contrapporre all'atavismo della memoria postulato da Haeckel.

Nägeli riteneva che le funzioni meccaniche dell'idioplasma avvalorassero in natura l'unica spiegazione possibile sui processi dell'eredità e del cambiamento filogenetico<sup>23</sup>. La funzione ordinatrice dell'idioplasma ha il merito di strappare queste strutture allo stato di soluzione indifferente e disciolta, quindi amorfa, e di definirle sempre per la loro capacità di porre in una stabile connessione le micelle. «La fecondazione e la crescita - si legge nelle pagine del botanico - presuppongono necessariamente

---

<sup>22</sup> FP 1885-1886 2 [76].

<sup>23</sup> C. Nägeli, *op. cit.*, p. 81.

una materia organizzata»<sup>24</sup>. Nägeli ne conclude che «nel corso della fecondazione si unifichino sempre idioplasmi (non dissolti)»<sup>25</sup>. La biologia degli anni '80 comincia a comprendere che la sostanza della cellula non è omogenea, bensì definita da intrecci strutturali che tendono a un sempre maggiore grado di complessità. Le differenze morfologiche insite nelle formazioni cellulari dimostrano l'infondatezza delle teorie relative alla trasmissibilità dei caratteri acquisiti. Questa intuizione toglie progressivamente sostanza alla rappresentazione della morale quale residuo fisso degli adattamenti più utili alla conservazione, radicato nella catena filogenetica attraverso la trasmissione di mutamenti organici acquisiti<sup>26</sup>. E' possibile quindi concordare con Moore sul fatto che, a partire dagli anni '80, l'opposizione di Nietzsche alla morale tradizionale cerchi nel potere esplicativo della biologia la forza per svelare e capovolgere i valori prevalenti<sup>27</sup>.

### ***3. Teoria dei mutamenti di funzione e condizioni di esistenza nella biologia di K. Semper***

Con l'opera *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, scritta nel 1880, Karl Semper elabora una teoria evolutiva tesa a dimostrare come nella genesi di un organo non agisca la sua successiva funzione, ovvero l'utilità finale. Semper afferma che, in linea teorica, «un qualsiasi singolo organo vivente è in grado, grazie alle proprietà che possiede in virtù delle sue cellule viventi, di trasformarsi in qualsiasi altro organo»<sup>28</sup>. Gli esperimenti condotti su alcuni molluschi e crostacei, ad esempio il *Birgus latro*, dimostrano la capacità di queste forme di vita di trasformare all'occorrenza le cavità branchiali in polmoni. Alcune

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>26</sup> A. Orsucci, *op. cit.*, p. 168.

<sup>27</sup> G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 13.

<sup>28</sup> K. Semper, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, Brockhaus, I-II, Leipzig 1880, p. 18.

limnee ritrovate nei fondali dei laghi alpini riescono, inoltre, a passare dalla respirazione polmonare a quella branchiale e viceversa, se ricondotte in superficie e costrette a riprendere le antiche abitudini della specie. Gli organi respiratori, come qualsiasi altra struttura organica, riescono «a mutare la propria funzione non solo gradualmente, ma anche in maniera del tutto repentina»<sup>29</sup>. In altri termini, le funzioni organiche «non si incarnano di necessità in determinati organi, ma piuttosto se ne impossessano, e stravolgono, se necessario, strutture e apparati nati per tutt'altri fini»<sup>30</sup>. Al pari delle osservazioni di Naegeli, l'interna forza di trasformazione che Semper riconosce alla vita diventa un importante strumento concettuale nella costruzione del metodo genealogico nietzscheano<sup>31</sup>. Siano da esempio le riflessioni sulla storia dell'occhio in *Aurora*<sup>32</sup>. Esse riprendono l'affermazione di Semper in base alla quale «l'occhio non può mai venir suscitato dalla vista, sebbene riesca, essendo già presente, a venir rimodellato da questa attività»<sup>33</sup>. I mutamenti di funzione dipendono dalla sovrapposizione di molteplici volontà organiche, ogni unità vitale appare definita da specifiche «condizioni di esistenza» [*Existenzbedingungen*]. Questa espressione di Semper trova ampio utilizzo all'interno del lessico nietzscheano degli anni '80<sup>34</sup>. Contro l'ingenuità dei biologi inglesi, Nietzsche riconosce una capacità di valutazione a ogni unità vivente<sup>35</sup>. La conoscenza è nient'altro che un sistema di valutazioni aderente alle condizioni di vita di una creatura<sup>36</sup>, ovvero prospettiva modellata su particolari esigenze biologiche. L'apparato percettivo non è interessato alla verità, bensì al

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 241-42.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 232

<sup>31</sup> A. Orsucci, *op. cit.*, pp. 181-87.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, in *Opere*, cit., §122.

<sup>33</sup> K. Semper, *op. cit.*, p. 122.

<sup>34</sup> A. Orsucci, *op. cit.*, p. 187.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., I, § 17.

<sup>36</sup> *Id.*, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2005. In questo caso: § 256.

dominio delle cose. In questo senso, per l'uomo e tutte le creature inferiori «il primo confine di ogni "senso per la verità" è: ciò che non serve alla loro conservazione *non importa loro*»<sup>37</sup>. *Le condizioni di esistenza* sono pertanto la *morale*<sup>38</sup>, dunque lo specifico valore per la vita attorno al quale ogni vivente costruisce il suo mondo. Con il suo meccanismo di incorporazione logica del reale, l'uomo non ha cambiato nulla in tutto questo. La sua specificità viene ricompresa sulla base della fondamentale pulsione a rendere uguale e dominare il cui schema direttivo Nietzsche trova, ancora una volta, nelle funzioni ordinatrici dell'idioplasma<sup>39</sup>. In altri termini, l'autoreferenzialità della conoscenza logica viene ricondotta ai suoi presupposti biologici. Nietzsche scardina l'assunto in base al quale la conoscenza si sarebbe costituita attorno alla contemplazione dell'ordine e della bellezza del mondo. L'origine del logico si trova, piuttosto, nella necessità di incorporare, cioè metabolizzare in senso proprio e non metaforico, il caos dell'universo<sup>40</sup>. L'atto conoscitivo mostra, in primo piano, il supporto dinamico del corpo.

#### **4. Il problema degli stimoli fra R. Virchow, W. Roux e J. R. Mayer**

La scossa fisica che stimola il vivente alla digestione dell'alterità appare esattamente paragonabile al dolore che la malattia infligge al corpo sano. In tal senso, è forse possibile riscontrare in Nietzsche un'eco della biologia di Rudolph Virchow<sup>41</sup>.

Maestro di Roux, Virchow pensa che tutta l'attività vitale presupponga un'irritazione consistente nell'alterazione passiva dell'assetto interno del vivente. Le alterazioni sono da Virchow

---

<sup>37</sup> FP 1884 26 [58].

<sup>38</sup> *Ibid.*, 1884 1 [68].

<sup>39</sup> *Ibid.*, 1886-1887 7 [9].

<sup>40</sup> C. Zaltieri, *Insegnare L'ininsegnabile. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, in «Noema», I, 2011, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

<sup>41</sup> R. Virchow, *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti* (1859), tr. it. Vallardi, Milano 1863.

ricondotte all'influenza di stimolazioni esterne<sup>42</sup>. Sulla scorta di queste considerazioni, Nietzsche ritiene che la conoscenza dipenda da una stimolazione originaria avvertita dall'organismo come dolore: «così la *comprensione* è originariamente una sensazione di dolore e il riconoscimento di una potenza estranea»<sup>43</sup>. La sofferenza di cui parla Nietzsche non è la mera ferita psicologica inferta dal nuovo, dunque un fenomeno non originario, superficiale e che giunge al termine del processo. Il dolore tende piuttosto ad assumere letteralmente il significato attribuitogli nell'argomentazione di Virchow. Il soffrire è inteso come quel patire che sconvolge la carne, esso diviene il *tormento*<sup>44</sup> che sempre accompagna la digestione dell'alterità.

La piena maturazione in Nietzsche di una teoria degli stimoli riceve, tuttavia, il suo più importante indirizzo dalla lettura dell'allievo di Virchow, l'anatomista Wilhelm Roux. A partire dal 1881, è attestata nelle annotazioni di Nietzsche la presenza di riferimenti all'opera *Der Kampf der Theile im Organismus*. Prima di Roux, l'anatomia si era limitata al confronto e alla descrizione delle formazioni organiche. Il nuovo indirizzo analitico/causale appare interessato, invece, all'adozione di una prospettiva morfogenetica finalizzata a capire come avvenga dall'interno, attraverso la lotta fra le parti organiche, la formazione della corporeità. La teoria di Darwin non viene rifiutata, ma pensata come incompleta. Roux si proponeva di completare l'evoluzionismo darwiniano trovando migliori spiegazioni per i più sottili finalismi interni degli animali. La molteplicità delle differenziazioni appartenenti alle proprietà delle pareti dei vasi sanguigni costituisce, ad esempio, un'interna realtà organica troppo ricca e complessa per poter essere ridotta allo schema della selezione naturale. In altri termini, questa, come altre strutture interne dei viventi, non si è prodotta come variazione

<sup>42</sup> B. Stiegler, *op. cit.*, p. 48 sgg.

<sup>43</sup> *FP* 1883 7 [173].

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1884 25 [8].

casuale poi accresciuta nella lotta per l'esistenza. È necessario supporre che nel corpo esistano funzioni di autoregolazione [*Selbstgestaltung*] e autodifferenziazione interna. L'evoluzione dei vasi sanguigni viene spinta in una direzione determinata dal sangue che scorre : un organo agisce su un altro organo<sup>45</sup>.

La lotta fra organi e tessuti trova nelle *Molekel*, strutture più piccole della cellula, la propria unità minima. Le particelle che nel ricambio organico assimilano più velocemente, con maggiore velocità anche si rigenerano e possono svilupparsi nello spazio. Roux descrive una lotta di natura meccanica, essa appare costituita da spinte contrastanti esercitate da forze, le *Molekel*, ognuna delle quali è un'organizzazione permanente e strutturata in maniera finalistica. Il meccanicismo della lotta cellulare viene assorbito in maniera problematica nella riflessione di Nietzsche. Questi ne fa soltanto una possibile interpretazione della corporeità<sup>46</sup> e ne modera la violenza accostandole una comprensione affettiva dell'organico. Nietzsche affida l'autoregolazione corporea al comando e alla capacità di dominare. Fin nei più semplici processi organici le gerarchie si fondano sull'affetto del comando. In questo senso, non si dà «lotta per la vita o per il nutrimento»<sup>47</sup>, piuttosto la «lotta per la lotta»<sup>48</sup> costituisce la condizione propria dell'organico. L'istanza affettiva che permea il corpo si estende in una scala di gradazioni. Questo significa che la convinzione della propria superiorità, da parte di chi domina, corrisponde alla consapevolezza di dover obbedire insita nell'inferiore. Nel corpo troviamo la compresenza della sovranità di colui che comanda e la resistenza, consapevole di se stessa e quindi anche della necessità di sottomettersi, di ciò che obbedisce. La globalità corporea si presenta come enorme unione di

---

<sup>45</sup> W. Roux, *op. cit.*, p. 165 sgg.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 1881 11 [199].

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1884, 26 [276].

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1884, 26 [277].

esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e tuttavia sempre imperante, in quanto capace di agire con volontà propria. Si è già visto come la meccanica della *Selbstgestaltung* affidi all'azione degli stimoli, in particolar modo quelli trofici, il compito di differenziare e strutturare l'attività vitale. Aggiungiamo ora che la vita delle parti organiche viene suddivisa in due periodi. Inizialmente cellule e tessuti si sviluppano in modo autonomo; nel corso della seconda fase, crescita e ricambio organico avvengono solo sotto l'influenza degli stimoli. Questa seconda fase non appare capace, in ogni caso, di eliminare l'autostrutturazione delle parti<sup>49</sup>. Sul filo di questo ragionamento Roux arriva ad attribuire alle eccitazioni più violente in assoluto, le ferite organiche, un ruolo centrale nell'accrescimento della forza dell'organismo. L'esempio spesso utilizzato dall'anatomista è quello della rigenerazione cellulare che segue alle violente lesioni patite dal tessuto osseo<sup>50</sup>. Nietzsche assorbe da Roux il legame attivo che la *Selbstgestaltung* costruisce con i processi di stimolazione<sup>51</sup>. Questi ultimi non sono però riducibili a fenomeni fisiologici o chimici. L'intera fisiologia può essere semmai reinterpreta come stimolazione, ovvero emissione di energia. Lo stimolo è un impulso eccitante voluto dalla libera attività del ricettore. Quest'ultimo ricerca fattori eccitanti che gli consentano di scaricare la propria energia potenziale. Con il concetto di stimolazione si definisce, pertanto, un impulso interno della vita a liberare energia. Nietzsche riporta soltanto in parte il ragionamento di Roux quando afferma l'idea, secondo cui, l'accrescimento della potenza può avvenire unicamente là dove si produce «un gran numero di *minutissime* ferite, attraverso le quali si accresce il bisogno di *appropriazione*»<sup>52</sup>. Il ruolo della ferita va oltre la capacità di

---

<sup>49</sup> W. Roux, *op. cit.*, p. 180 e p. 200.

<sup>50</sup> B. Stiegler, *op. cit.*, p. 64.

<sup>51</sup> *FP* 1883 7 [196].

<sup>52</sup> *Ibid.*, 1883 7 [86].

incentivare il lavoro attivo dell'assimilazione riparatrice. Ostacoli e ferite sono piuttosto voluti dalla vita. La resistenza diventa un ingrediente necessario ai viventi perché questi manifestino se stessi in scariche di energia. Sebbene Nietzsche si mostri più volte critico nei confronti del corpuscolarismo di Julius Robert Mayer, è innegabile che la concezione nietzscheana di scarica energetica debba non poco al saggio di questi *Über Auslösung* del 1876<sup>53</sup>. A partire dal 1881, Nietzsche fa sempre più uso di concetti quali *emissione* ed *esplosione*. La scarica energetica, nel senso proprio di Mayer o come un più generale scatenarsi delle energie potenziali, fa negli anni '80 il suo definitivo ingresso nel vocabolario di Nietzsche<sup>54</sup>. L'importanza del concetto di *emissione* si trova nel contributo da esso offerto alla fondazione di una nuova idea di causalità. In termini fisiologici, questo significa che lo stimolo non è più causa agente per successivi effetti, ma innesco. Mayer riconduce i fenomeni di movimento, comprese le dinamiche psicologiche e i processi inorganici, a emissioni non quantificabili in forma matematica. Questo tipo di argomentazione smonta la dipendenza degli effetti da cause di egual natura. In un passaggio de *La gaia scienza*, Nietzsche traduce queste osservazioni in una teoria della doppia causalità. Attraverso l'immagine del fiammifero e del barile di polvere, egli distingue la causa propria dell'agire, ovvero «un quantum di energia accumulata», dalla piccola circostanza fortuita in virtù della quale quel quantum ha la possibilità di liberarsi<sup>55</sup>. Questa fisica delle emissioni completa la comprensione affettiva del corpo e quindi il quadro dell'anti-meccanicismo di Nietzsche. Con Mittasch<sup>56</sup> è possibile ricordare come un simile anti-riduzionismo abbia trovato risonanze nella

---

<sup>53</sup> J. R. Mayer, *Über Auslösung* (1876), in *Die Mechanik der Wärme*, J.G. Cotta, Stuttgart 1893.

<sup>54</sup> A. Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart 1952, p. 120.

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., § 360.

<sup>56</sup> A. Mittasch, *op. cit.*, p. 87.

ricerca del XX secolo. Attraverso l'esempio di H. Spemann, Mittasch rileva come l'embriologia del secolo passato abbia cercato di spiegare processi intricati, quali la fecondazione e lo sviluppo dei germogli, tramite l'analogia psicologica dell'addestrare, del comandare e dell'obbedire. La "filosofia della natura" di Nietzsche, vicina ai risultati delle ricerche successive, avrebbe avuto pertanto una certa rilevanza scientifica<sup>57</sup>.

FABIANO AGLIARULO si è laureato in Filosofia all'Università degli Studi di Napoli Federico II

---

<sup>57</sup> W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna*, in *La Biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli 1992, p. 188.

S&F\_n. 7\_2012



ALTERAZIONI

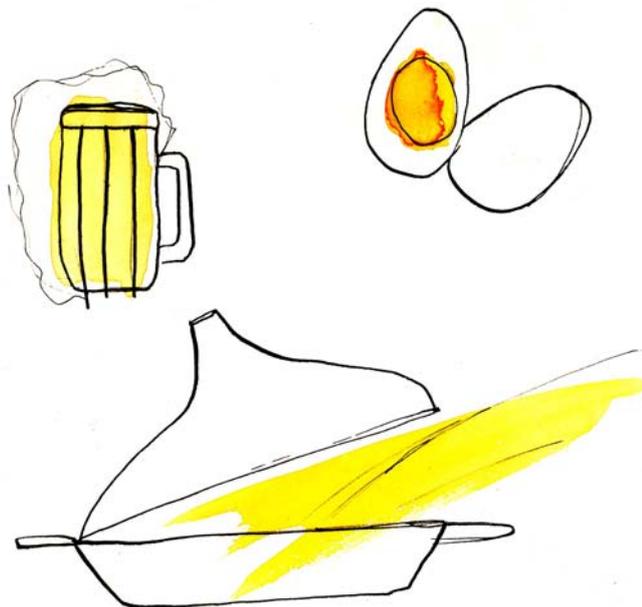
CRISTIAN FUSCHETTO

**BATAILLE, L'INFORME ALL'OPERA**

1. Un dizionario stranissimo 2. Statistiche e scarti

**1. Un dizionario stranissimo**

Negli stessi anni in cui Hitler prepara la sua salita al potere, Bataille dà vita a un progetto editoriale che urterà la sensibilità di molti intellettuali, soprattutto di quelli d'accademia (all'epoca assai sensibili). Nel biennio 1929-1930 egli dirige la rivista d'arte «Documents». *Il*



*cavallo accademico, L'apocalisse di San Severo, Il linguaggio dei fiori, Figura umana, Il giro del mondo in 80 giorni, L'alluce, Il gioco Lugubre, Il basso materialismo e La gnosi, Le deviazioni della natura, Sole putrido,* già dai titoli dei suoi scritti emerge un'eccentricità di interessi. Nei suoi articoli Bataille parla di tutto, di fotografia, di testi sacri, di civiltà antiche, di piedi, di rituali di macellazione e del suo tanto caro Hegel, si tratta di pezzi di bravura, certo, apparentemente scollegati gli uni dagli altri, ma ciò non toglie che da quegli scritti possa emergere un unico filo conduttore. Lo mette in luce Denis Hollier: il filo conduttore è il concetto di *informe*.

È bene ricordare che la rivista viene corredata sin dal secondo numero di un Dizionario critico molto singolare, dove i redattori (il più delle volte lo stesso Bataille) ridefiniscono sarcasticamente e ironicamente il senso di parole e concetti. Basta l'elenco delle parole ridefinite per rendersi conto che si tratta di un dizionario molto lontano da quelli canonici: *Architettura, Black Birds, Bocca, Cammello, Ciminiera, Esteta, Infelicità, Informe, Kali, Materialismo, Mattatoio, Metamorfofi, Museo, Occhio, Polvere, Spazio*. Secondo Hollier, tra tutti questi concetti è senz'altro quello di informe a svolgere un ruolo fondamentale. L'informe rappresenta qui la funzione di manifesto non solo del Dizionario redatto da «Documents» ma della stessa estetica batailleana. «L'articolo "informe" occupa dunque il posto che viene solitamente attribuito in questo tipo di opere all'articolo "dizionario" stesso»<sup>1</sup>. Si tratta di una parola chiave.

Informe. Un dizionario comincerebbe dal momento in cui non desse più il senso ma i compiti delle parole. Così informe non è soltanto un aggettivo con tal senso ma un termine che serve a declassare, esigendo in generale che ogni cosa abbia la sua forma. Ciò che designa non ha diritti suoi in nessun senso e si fa schiacciare dappertutto come un ragno o un verme di terra. Bisognerebbe effettivamente, perché gli uomini accademici fossero contenti, che l'universo prendesse forma. La filosofia intera non ha altro scopo; si tratta di dare una redingote a ciò che è, una redingote matematica. Per contro, affermare che l'universo non rassomiglia a niente e non è che informe equivale a dire che l'universo è qualcosa come un ragno o uno sputo<sup>2</sup>.

Si tratta dunque di dare i compiti delle parole, non il loro significato. Ecco, questo è lo scopo del Dizionario, ma questo è anche lo scopo dell'estetica batailleana, della logica sanamente decostruttiva che la anima. Nell'intenzione di Bataille, l'informe deve infatti essere assimilato a un costante processo di decostruzione delle forme, indirizzato a introdurre dissomiglianza laddove si presuppone il Medesimo. Anzi, non solo laddove lo si presuppone, laddove lo si preferisce; perché anche il senso delle

---

<sup>1</sup> D. Hollier, *La prise de La Concorde*, Gallimard, Paris 1974, p. 62.

<sup>2</sup> G. Bataille, *Informe*, in *Documents*, tr. it. Dedalo, Bari 1974, p. 165.

parole è frutto di una scelta. Ebbene, a giudizio di Bataille la scelta della tradizione è stata sempre per l'ordine, la stasi, l'armonia e l'ideale. Il pensiero, però, in questo modo dimentica la bassa concretezza dalla quale pure è generato.

Va da sé che non si tratta semplicemente di rovesciare il mondo statico delle idee con quello dinamico della materia. Così non si farebbe altro che idealizzare la materia riproponendola in fin dei conti nuovamente come forma. Bataille è perfettamente consapevole del rischio e ricorda che

molti materialisti del passato hanno finito col situare la materia morta al vertice di una gerarchia convenzionale dei fatti di ordine diverso, senza accorgersi di cedere così all'ossessione di una forma ideale della materia, di una forma che si avvicinerebbe più di qualunque altra a ciò che la materia dovrebbe essere. La materia morta, l'idea pura e Dio rispondono, in effetti, nello stesso modo, cioè perfettamente, altrettanto piattamente dello scolaro docile in classe, a una domanda che non può essere posta che da filosofi idealisti, alla domanda circa l'essenza delle cose, esattamente circa l'idea per la quale le cose diventerebbero intelligibili. I materialisti classici - conclude - non hanno neppure veramente sostituito la causa al dover essere<sup>3</sup>.

Bataille è sì un materialista, ma tutt'altro che ingenuo. Egli è un basso materialista, ovvero dialettico, a suo giudizio la materia è fonte di contraddizioni: i dualismi si tengono e non vengono ipostatizzati. Il suo materialismo ha l'obiettivo specifico di liberare la materia dalla pressione dell'idea senza per questo presumere che dell'idea se ne possa fare a meno. Si tratta di declassare e non di capovolgere delle gerarchie (in primis la gerarchia tra materia e forma), e l'informe serve esattamente a questo. L'informe allora non definisce alcunché, *opera*. Insomma è un principio dinamico. Non si tratta di negare statuto alle cose, di opporre dadaisticamente un "No" a tutto; si tratta piuttosto di fare il contrario, di promuovere un «movimento Sì, implicante un perpetuo consenso a ogni cosa»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Id., *Materialismo*, *ibid.*, p. 170.

<sup>4</sup> M. Leiris, *De Bataille l'impossible à l'impossible Documents*, in «Critique, Hommage à Georges Bataille», 195-196, 1963, p. 686.

È molto probabile che il pensatore francese attraverso questo concetto abbia avviato il tentativo filosofico di istituire impensate relazioni tra cose, tra l'ideale e il reale, l'alto e il basso. È solo in questo movimento, ma in generale è solo nel movimento, suggerisce il filosofo, che è possibile creare lo spazio per uno *scarto*, ovvero per una forma nuova. A tal proposito è stato correttamente sottolineato che «l'informe è l'accidente delle forme, la loro condizione contingente e non sostanziale, in quanto, quando ci si riferisce a questo termine, bisogna intenderlo come aggettivo e non come sostantivo»<sup>5</sup>. Tra dinamismo e inclusività, l'informe esprime quindi un'esigenza primaria: quella dell'alterazione. Nonostante l'istintiva passione per la forma, tutto è alterabile e, insinua Bataille, per fortuna che le cose stiano così. Senza l'alterazione non si aprirebbe lo spazio per la nascita di nuove forme. Non è dunque solo questione di un'illusione ottica dettata dalla volontà di riconoscere ordine anche laddove quell'ordine non c'è, è questione di vita o di morte. L'informe costringe a fare attenzione al movimento che trapassa ogni cosa e, in tal modo, crea lo spazio necessario per far essere quello che ancora non è.

## **2. Statistiche e scarti**

Si assiste così a un colpo al cuore dell'ontologia delle forme, siano esse di dominio estetico o antropologico. Nell'articolo dedicato agli *Scarti della natura*, le linee di questo movimento emergono in modo piuttosto chiaro. Prendendo le mosse da un manuale di teratologia del XVII secolo, intitolato proprio *Les écarts de la nature*, Bataille arriva al dunque allorché cita Galton, padre dell'eugenetica. Lo cita in un'altra veste, come statistico e teorico delle medie e dei tipi, ma la cosa rimane significativa.

---

<sup>5</sup> C. Alemani, *L'informe: un percorso tra le pagine di Documents*, in «Itinera», 2002 ([www.filosofia.unimi.it/itinera](http://www.filosofia.unimi.it/itinera)).

Un "fenomeno" da fiera qualsiasi provoca un'impressione positiva di incongruità aggressiva, un po' comica, ma soprattutto generatrice di malessere. Questo malessere è oscuramente legato a una seduzione profonda. E, se si può parlare di dialettica delle forme, è evidente che bisogna tener conto in primo luogo di tali capricci di cui la natura, benché siano solitamente chiamati contro natura, è incontestabilmente responsabile<sup>6</sup>.

Bataille fa immediatamente notare che l'incongruità di cui si parla è praticamente rinvenibile in ogni uomo, solo che «è poco sensibile e per questo è preferibile riferirsi ai mostri per determinarla». Chi ha provato a definirla in modo scientifico è appunto Galton, che attraverso la sovrapposizione di numerose foto di studenti americani ha ottenuto, o comunque pensato di ottenere, l'idea dello studente perfetto.

Così con quattrocento visi di studenti maschi americani, si ottiene un viso tipo di studente americano. Georg Treu ha definito [...] il rapporto tra l'immagine composita e le sue componenti mostrando che la prima è necessariamente più bella della media delle altre: così venti visi mediocri compongono un bel viso e si ottengono senza difficoltà delle figure le cui proporzioni sono molto vicine a quelle dell'Hermes di Prassitele<sup>7</sup>.

Ma ecco il punto.

L'immagine composita darebbe così una specie di realtà all'idea platonica, necessariamente bella. Nello stesso tempo la bellezza sarebbe alla mercé di una definizione così classica come quella della misura comune. Ma ogni forma individuale sfugge a questa misura comune, e in qualche modo, è un mostro<sup>8</sup>.

Ogni forma individuale è un mostro perché ogni individualità rappresenta uno scarto. È per questo che la metafisica, e la sua variante umanistica, avversano le molteplicità: esse partono dall'assunto per cui «ogni cosa debba avere la sua forma». Ma ciò, almeno nel dominio delle cose viventi, è impossibile.

L'informe è un'operazione. Su questo aspetto del concetto ha lavorato molto Rosalind Krauss, che tra i suoi numerosi lavori a riguardo ne annovera anche uno sul paradigma fotografico dell'informe. Come rendere meccanicamente, si chiede la studiosa, quest'azione di rottura e di trasformazione? Poiché l'informe non

---

<sup>6</sup> G. Bataille, *Gli scarti della natura*, in *Documents*, cit., p. 108.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

nasce dalla negazione delle forme (questo è l'errore dei materialisti ingenui), ma dalla loro relazione, Krauss individua dei procedimenti spaziali adottati dai fotografi coinvolti nel progetto di «Documents» e di «Minotaure» (rivista molto vicina alla prima), in grado creare un "riorientamento" dell'immagine al fine di restituirne la bassa materialità. Si tratta di mezzi semplici, consistenti nel «far ruotare il corpo umano, cosicché un semplice oscillamento dall'asse verticale all'orizzontale trasformi il tutto del corpo in parte, l'alto (la *Gestalt*) in basso (l'organo sessuale), l'umano nell'animale»<sup>9</sup>.

È la strategia adoperata, per esempio, da Brassai quando fotografa i nudi femminili, dove grazie a una semplice torsione riesce a trasformare un torso femminile in fallo o l'asse metamorfosa dei seni nell'immagine di una bestia. L'artista ungherese ci conduce a vedere l'informe al lavoro, immortalando con procedimenti inconsueti ciò che è normale in un'altra forma. L'effetto è scioccante perché l'"altra" forma non è ancora definita ma è, per così dire, nel passaggio dalla vecchia alla nuova, dal Medesimo all'Altro; è cioè inclassificabile e per questo mostruosa. Basta lo spostamento dalla verticalità dell'umano all'orizzontalità dell'animale per mutare radicalmente lo scenario. Su questo punto insiste a ragione la Bois, quando a proposito della natura operativa dell'informe sostiene che l'orizzontalità qui non può indicare semplicemente uno stato, perché l'informe ha una consistenza dinamica, ma sta a significare piuttosto

un ribaltamento dal verticale all'orizzontale o orizzontalizzazione. La rotazione di cui si tratta in questo ribaltamento è una delle strategie messe in opera nel modo più insistente da Bataille (regge diversi testi di "Documents", come la voce *Bocca* del *Dizionario critico* e *L'alluce*, ma anche tutto il dossier sull'*occhio pineale*): l'uomo è molto fiero di essersi eretto (e di aver abbandonato così la sua condizione animale, il cui asse biologico bocca-ano è orizzontale) ma questa fierezza è fondata su una rimozione. Verticale, l'uomo ha biologicamente senso solo per guardare il sole e bruciarsi gli occhi o per contemplare i suoi piedi nel fango: la sua attuale architettura,

---

<sup>9</sup> R. Krauss e Y-A. Bois, *Oggetto parziale*, in *L'informe*, a cura di E. Grazioli, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 153.

per la quale il suo sguardo orizzontale attraversa un campo visivo verticale, è un travestimento<sup>10</sup>.

Sul piano umanistico, l'accostamento uomo-animale è quanto di più mostruoso possa essere concepito e, difatti, Bataille ce l'ha con tutti i sistemi, prima di tutto con l'umanesimo<sup>11</sup>. La ragione è quella di sempre: i sistemi vivono di strutture e gerarchie e, in questo modo, emarginano ogni "altra" possibilità. Anzi, condannano il regime stesso del possibile. Lo spiega a suo modo Paul Valéry, che in un saggio del 1936 dedicato a Degas, scrive:

Pensavo talvolta all'informe. Ci sono cose, macchie, masse, contorni, volumi, che non hanno, in qualche modo, che un'esistenza di fatto: non sono che percepite da noi, ma non conosciute; non possiamo ridurle a una legge unica, dedurre il loro tutto dall'analisi di una delle loro parti, ricostruirle con operazioni logiche [...]. Dire che sono cose informi, significa, non che non hanno affatto forme, ma che le loro forme non trovano in noi nulla che permetta di rimpiazzarle con un atto di definizione o riconoscimento sicuro. E, effettivamente, le forme informi non lasciano altro ricordo se non quello di una possibilità<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Y.-A. Bois, *Introduzione. Il valore d'uso dell'informe*, *ibid.*, p. 15.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 6.

<sup>12</sup> P. Valéry, *Del suolo e dell'informe*, in *Degas Danse Dessin*, cit. in C. Alemani, *op. cit.*

S&F\_n. 7\_2012



COMUNICAZIONE

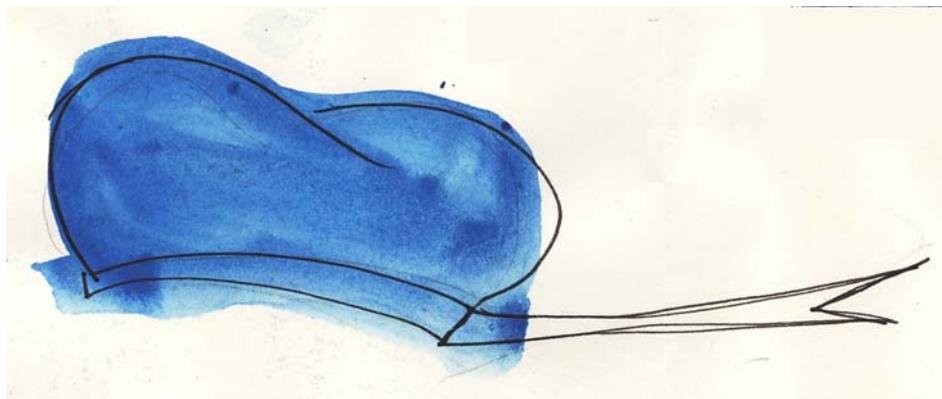
LUCA MORI

**OGGETTI CONTESI E FUTURO DELLA FILOSOFIA:  
IL CONFRONTO CON LE NEUROSCIENZE SULL'ESPERIENZA ESTETICA**

1. Estensioni e traslazioni dei Limiti del pensabile
2. L'esperienza estetica come fenomeno "incarnato"
3. Filosofia, esperienza estetica e mirror neurons
4. In prospettiva

**1. Estensioni e traslazioni dei limiti del pensabile**

Nel 1690  
John Locke  
asseriva  
che «[...] è  
altrettanto  
impossibile  
concepire  
che mai una



semplice materia non pensante produca un essere pensante intelligente, quanto che il nulla possa produrre da sé la materia»<sup>1</sup>. Pur nel quadro di concezioni gnoseologiche ed epistemologiche differenti, Descartes e Leibniz abbracciarono sostanzialmente lo stesso punto di vista. Sono passati ormai tre secoli dalla pubblicazione del *Saggio sull'intelletto umano* e l'idea che la mente possa essere emersa dalla materia non è più inconcepibile come lo era per Locke, che dovette fare appello in ultima istanza all'azione divina. Certo già nel XVII Secolo ci fu chi, come Thomas Hobbes, aveva tentato di dar conto dei processi dell'immaginazione e del pensiero in relazione alla materia e al movimento del corpo; ma è soltanto negli ultimi decenni che la nozione di *embodied mind* è entrata a far parte - in modi anche molto diversi - di progetti di ricerca sempre più articolati e

---

<sup>1</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1690), Cap. IV, X. 10 (trad. mia).

complessi, sostenuti da rilevanti innovazioni sul piano degli strumenti d'osservazione e da importanti scoperte empiriche.

L'avanzamento della ricerca scientifica sembra così sollecitare, in modo pressoché irresistibile, la *naturalizzazione* delle domande e delle nozioni filosofiche, alimentando una tendenza già individuata da Charles Darwin quando annotava che, una volta mostrata l'origine naturale dell'uomo, «colui che comprende il babbuino contribuirà alla metafisica più di Locke» (*Notebooks M and N*, 16 agosto 1838)<sup>2</sup>. In una nota successiva del 3 ottobre 1839, lo stesso Darwin trasse in modo ancora più esplicito le implicazioni filosofiche della sua posizione:

studiare la metafisica come è sempre stata studiata mi sembra come rompersi la testa sull'astronomia senza l'aiuto della meccanica. L'esperienza dimostra che il problema della mente (*mind*) non può essere risolto attaccando la cittadella direttamente. La mente è funzione del corpo. Dobbiamo avere una qualche *solida* base da cui derivare l'argomentazione<sup>3</sup>.

Le righe precedenti possono essere considerate esemplari di come, già a partire dal diciannovesimo Secolo, la nascita di nuovi filoni di ricerca e la correlata ridefinizione dei campi disciplinari provocasse un ripensamento della divisione degli ambiti di competenza tra intuizione filosofica e teorie scientifiche. Considerando che nel frattempo le tecniche per l'indagine della natura si sono estremamente arricchite e diversificate - al punto da generare nuove dispute relative all'interdisciplinarietà anche all'interno del campo delle scienze - forse ormai di tutta la filosofia si può dire ciò che Darwin diceva della metafisica, cioè che studiarla «come è sempre stata studiata» è come «rompersi la testa sull'astronomia senza l'aiuto della meccanica»?

---

<sup>2</sup> C. Darwin, *Taccuini M e N*, in *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), *Taccuini M e N* (1838-1839), *Profilo di un bambino*, a cura di G. A. Ferrari, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1982, p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

Se così stanno le cose, che ne è della filosofia? La domanda fu formulata già da Martin Heidegger, quarant'anni dopo *Sein und Zeit*, in una conferenza tenuta il 30 ottobre 1965 su *La fine del pensiero nella forma della filosofia*<sup>4</sup>: il filosofo prendeva atto dell'apparente dissolversi della filosofia in scienze autonome – come logica, semantica, psicologia, sociologia, antropologia culturale, politologia e poetologia – e notava che alla filosofia non restava che fare «un passo indietro», per interrogarsi nuovamente sulla «cosa» del pensiero, mentre una nuova scienza, la cibernetica, sembrava sottrarle persino la funzione unificante rispetto alle diverse scienze.

Da allora è trascorso mezzo secolo e la discussione sui rapporti tra filosofia e scienze appare interminabile: la domanda sul futuro della filosofia non può prescindere dal considerare tali rapporti, che inevitabilmente evolvono nel tempo, parallelamente al ridefinirsi di sovrapposizioni e intersezioni tra i campi della stessa ricerca scientifica. In questo articolo mi concentro in particolare su come filosofia e neuroscienze si stanno confrontando sull'empatia e sulle risposte emotive all'esperienza estetica: benché circoscritto, il caso di studio è significativo perché interseca il dibattito sul *mind-body problem* in una questione che coinvolge un campo di ricerca in rapido sviluppo (quello delle neuroscienze), dove sono comparsi approcci controversi per gli stessi neuroscienziati (neurofilosofia, neuroetica, neuroestetica e così via).

## **2. L'esperienza estetica come fenomeno "incarnato"**

*Philosophy for the Future* è il titolo di un libro curato da Sellars, McGill e Farber nel 1949<sup>5</sup>: filosofi e scienziati furono chiamati a collaborare a una riformulazione del materialismo,

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie* (1965), in *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker-Verlag, St. Gallen 1984.

<sup>5</sup> R. Wood Sellars, V. J. McGill, M. Farber (eds.), *Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism*, The MacMillan Company, New York 1949.

partendo dall'assunto che «la configurazione (*pattern*) inorganica della materia è antecedente agli organismi viventi, dotati di mente e di intenzioni, i quali emergono (*arise*) gradualmente e soltanto come risultato di uno sviluppo evolutivo complesso»<sup>6</sup>. Il confronto tra filosofi e scienziati era motivato dall'annuncio di un inedito scenario di pensiero: se la filosofia moderna aveva prevalentemente considerato mente e materia come due «cose» separate e se nel quadro dell'idealismo la natura era stata concepita come tappa della storia dello Spirito, la filosofia del presente (e del futuro) avrebbe dovuto pensare l'emergenza dei fenomeni mentali dall'evoluzione della materia non vivente. Assumendo tale compito, la filosofia doveva necessariamente confrontarsi con i programmi di ricerca delle discipline scientifiche.

Il recente tentativo di riferirsi alle ricerche sui *mirror neurons* per trattare le basi corporee dell'empatia e dell'esperienza estetica costituisce un ulteriore capitolo nella storia della naturalizzazione del discorso sull'*embodied mind*, non sussumibile però, in quanto tale, alle controverse (anche tra neuroscienziati) pretese delle discipline contrassegnate dal prefisso "neuro".

Il progetto di neurofilosofia proposto da Patricia Churchland fin dal 1986 - in un saggio concepito come «introduzione alle neuroscienze per filosofi e introduzione alla filosofia della mente per neuroscienziati» - si basava sulla convinzione che i temi cruciali della filosofia della mente dovessero essere discussi a partire dalle *osservazioni empiriche* sui fatti empirici relativi al funzionamento del cervello, abbandonando l'idea della filosofia come «disciplina a priori»<sup>7</sup> a favore di una ricca e reciproca alimentazione fra strategie *top-down* (filosofia, psicologia cognitiva e ricerca sull'intelligenza artificiale) e strategie *bottom-up* (neuroscienze). Al comparire di questo e di

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. VI.

<sup>7</sup> P. S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press, Cambridge-London 1986, p. 5.

altri programmi di ricerca contraddistinti dal prefisso “neuro”, su temi come il desiderio, la felicità, la morale e l’estetica<sup>8</sup>, il filosofo può rivendicare una posizione privilegiata, forte del carattere fondativo delle proprie domande o della distinzione tra questioni concettuali e questioni empiriche<sup>9</sup>, mentre lo scienziato può ritenere di sottrarre finalmente i problemi alla vaghezza e alle secche delle metafore a cui certa filosofia autoreferenziale è costretta. Indifferenza e pretesa di sostituzione sono due modalità del mancato riconoscimento tra filosofia e neuroscienze. Il saggio sui neuroni specchio scritto da Rizzolatti e Sinigaglia nel 2006 propone un’altra modalità di collaborazione tra filosofi e neuroscienziati: in questo caso il filosofo accetta di misurarsi con problemi e punti di vista propri dalla scienza, senza temere di calarsi nella ricerca sperimentale<sup>10</sup>. Anche assumendo in linea di principio un atteggiamento così aperto, ci sono tuttavia molti modi di interpretarlo. Nel caso specifico dell’esperienza estetica, ad esempio, quale può essere l’apporto delle neuroscienze all’indagine e alla teorizzazione filosofica? Secondo gli assunti della neuroestetica di Semir Zeki, la classica domanda «cos’è l’arte» non ha trovato per secoli risposte largamente condivise perché si è trascurato di fare riferimento al cervello, che pure «crea» l’arte: una comprensione appropriata dell’arte dovrebbe pertanto poggiare sullo studio dei *patterns* di attivazione delle aree del cervello durante le esperienze fatte oggetto di indagine. La ricerca di Zeki fa ricorso in particolare alle tecniche di visualizzazione *fMRI* (*functional magnetic*

<sup>8</sup> Cfr. T. Schroeder, *Three Faces of Desire*, Oxford University Press, Oxford 2004; J. Bickle (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*, Oxford University Press, New York 2009; J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford 2007; S. Zeki, *Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain*, Oxford University Press, Oxford 1999; Id., *Artistic Creativity and the Brain*, in «Science», 293, 5527, 2001, pp. 51-52; V. S. Ramachandran, W. Hirstein, *The Science of Art: A Neurological Theory of Aesthetic Experience*, in «Journal of Consciousness Studies», 6, 6-7, 1999, pp. 15-51; V. S. Ramachandran, *The Emergent Mind*, Profile Books, London 2003.

<sup>9</sup> Come suggerisce Hacker in R. M. Bennett, P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2003.

<sup>10</sup> G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai*, Cortina, Milano 2006.

*resonance imaging*), che rilevano l'attività del cervello *in vivo*, mettendo molta enfasi sulle leggi della visione, del cosiddetto *visual brain*. Ispirandosi a tale linea di ricerca, Onians è arrivato a proporre una rilettura della storia dell'arte correlando differenti stili alle differenti «preferenze» visive determinate negli artisti dall'esposizione a differenti ambienti<sup>11</sup>. L'insistenza sul ruolo del *visual brain* costituisce tuttavia un limite dell'approccio di Zeki agli occhi di un altro neuroscienziato, Vittorio Gallese, che tratta di empatia ed esperienza estetica a partire dalle ricerche sui *mirror neurons*. Già negli anni Settanta qualcuno si era chiesto fino a che punto ci si potesse spingere, affrontando il *mind-body puzzle*, nei tentativi di passare da *mind-body* a *mind-brain* e quindi a *mind-neurons*<sup>12</sup>.

### **3. Filosofia, esperienza estetica e mirror neurons**

In un saggio scritto a quattro mani da Vittorio Gallese e dallo storico dell'arte David Freedberg, l'attenzione si concentra sui «fenomeni incarnati (*embodied phenomena*)» provocati dalla contemplazione di opere d'arte: il riferimento all'esperienza estetica come a un fenomeno che riguarda il corpo complessivamente preso costituisce un elemento di distinzione sia rispetto agli approcci (anche delle neuroscienze), che tendono a ridurre l'essenziale dell'esperienza estetica al *visivo*, sia rispetto a una tradizione filosofica che ha privilegiato un «approccio all'estetica pienamente cognitivo e disincarnato»<sup>13</sup>.

Riguardo al primo punto, si deve precisare che il *riduzionismo* è costitutivo della ricerca scientifica dal punto di vista *metodologico*, poiché ogni indagine scientifica non può esaminare

---

<sup>11</sup> J. Onians, *Neuroarthistory: from Aristotle and Pliny to Baxandall and Zeki*, Yale University Press, New Haven-London 2007.

<sup>12</sup> Cfr. Gordon G. Globus, G. Maxwell, I. Savodnik, *Consciousness and the Brain. A Scientific and Philosophical Inquiry*, Plenum Press, New York 1976, p. VI.

<sup>13</sup> D. Freedberg, V. Gallese, *Motion, emotion and empathy in aesthetic experience*, in «Trends in Cognitive Sciences», XI, 5, 2007, pp. 197-203, pp. 198-199.

che particolari aspetti e dinamiche dei fenomeni e dei processi che osserva e di cui costruisce modelli: a suscitare controversie ed equivoci, infatti, sono generalmente le tesi *ontologiche* o le definizioni concettuali *generali* ricavate dall'indagine scientifica inevitabilmente "riduzionistica" sul piano metodologico. Riguardo al punto (2), è il caso di aggiungere che non sono mancati in passato approcci che insistevano sul radicamento corporeo dell'esperienza estetica: si potrebbe risalire fino a Platone e Aristotele, che avevano ben presente la questione nelle *Leggi* e nella *Poetica*. Riguardo all'empatia, c'è poi una singolare coincidenza: trattandone, già agli inizi del ventesimo secolo Helmuth Plessner aveva scritto di «aree di risonanza» (*Resonanzflächen*) nell'uomo, mentre nel gruppo degli scopritori dei neuroni specchio, senza conoscere Plessner, qualcuno ebbe l'idea di parlare in termini di risonanza delle aree della corteccia pre-motoria coinvolte nei processi di *mirroring*. La novità introdotta dalle ricerche sui neuroni specchio, in questo caso, riguarda la possibilità di "attraversare" la metafora della risonanza, rileggendola ad esempio con la nozione di «simulazione incarnata (*embodied simulation*)», che Freedberg e Gallese definiscono così: «un meccanismo funzionale attraverso il quale le azioni, le emozioni o le sensazioni che vediamo attivano le nostre rappresentazioni interne degli stati corporei che sono associati a questi stimoli sociali, come se noi fossimo impegnati in un'azione simile o come se stessimo vivendo un'analogia emozione o sensazione»<sup>14</sup>.

Qui le sfumature diventano ben presto importanti e dirimenti. Consideriamo, come esempio dei risvolti del dibattito e dei possibili equivoci, la lettera di Roberto Casati e Alessandro Pignocchi<sup>15</sup> sull'articolo citato di Gallese e Freedberg e la

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>15</sup> R. Casati, A. Pignocchi, *Mirror and canonical neurons are not constitutive of aesthetic response*, in «Trends in Cognitive Sciences», XI, 10, p. 410.

risposta dei due autori chiamati in causa<sup>16</sup>. Casati e Pignocchi ritengono che la base neurale delle risposte empatiche sia di rilevanza marginale per il discorso estetico e insistono sul fatto che l'attivazione dei *mirror neurons* non è sufficiente a rilevare che qualcosa è un'opera d'arte. Concludono asserendo che la domanda se la risposta empatica sia costitutiva della risposta estetica *tout court* deve essere sollevata prima, e indipendentemente, dallo stabilire le sue possibili basi neurali. Gallese e Freedberg non si riconoscono nell'esposizione del loro punto di vista proposta da Casati e Pignocchi, ribadiscono che i «neuroni canonici e i neuroni specchio hanno spesso un ruolo cruciale nelle risposte estetiche - in ragione del loro ruolo in svariate forme dell'*embodiment* simulato che sono rilevanti considerando le risposte estetiche», e aggiungono in prima istanza che il ruolo dei meccanismi di *mirroring* è decisivo nella formazione del giudizio estetico, ma anche che il processo può essere precognitivo e non dipende sempre da una percezione informata da cognizione o da risorse culturali determinate e che parte dell'abilità dell'artista risiede nel saper utilizzare la propria conoscenza corporea, in modo consapevole oppure no, per rendere possibili risposte emotive e motorie.

Nell'attirare l'attenzione sul corpo e non soltanto sulla corteccia visiva, Gallese si confronta criticamente con altri approcci possibili all'interno delle neuroscienze e mostra di poter trarre ispirazione, anche come scienziato, dal contributo della filosofia: oltre a essere attento lettore dei trattati del diciannovesimo secolo sull'esperienza estetica, sono infatti molteplici i suoi riferimenti alla fenomenologia, in particolare a Husserl e Merleau-Ponty, e all'antropologia filosofica di Plessner. Il pensiero di Merleau-Ponty o di Plessner non sono traducibili nel linguaggio delle neuroscienze e lo scienziato può

---

<sup>16</sup> D. Freedberg, V. Gallese, *Mirror and canonical neurons are crucial elements in aesthetic response*, in «Trends in Cognitive Sciences», XI, 10, 2007, p. 411.

trovare nei loro scritti elementi d'ispirazione, idee e metafore che possono ispirare generalizzazioni e strategie euristiche, oppure fornire chiavi di lettura degli esiti delle ricerche fatte: quegli stessi scritti che oggi, retrospettivamente, possono essere letti come sorprendenti anticipazioni, avrebbero potuto essere fonti d'ispirazione per l'attuale direzione di ricerca. Quanto al filosofo, le ricerche sui neuroni specchio possono aiutarlo a cogliere e a formulare domande su rilevanti aspetti della fenomenologia della «partecipazione somatica» e dell'«imitazione interna»: riconoscere ciò non significa assumere che la neurofenomenologia del *mirroring* possa esaurire - ora oppure in futuro - la discussione sui limiti, sulle condizioni e sul senso dell'esperienza estetica, bensì ammettere che essa possa aiutare a vedere in modo diverso questioni molto dibattute, dando insolite sfumature a concetti e metafore in parte già circolanti, eventualmente aiutando a riformulare nodi concettuali e aporie della discussione filosofica.

#### **4. In prospettiva**

Il confronto con la ricerca scientifica non è aggirabile dal filosofo che consideri i fenomeni mentali e sociali emergenti *in rerum natura* e la filosofia può trarre spunto dalle ricerche scientifiche per attraversare in modo nuovo le proprie metafore o per ripensare le proprie aporie e l'ambito di applicazione dei propri concetti. Sono peraltro riduttive e molto selettive quelle ricostruzioni della storia della filosofia che ignorano l'importanza della ricerca naturale in filosofi più frequentemente menzionati per la loro metafisica: è il caso di ricordare che la maggior parte del *corpus* aristotelico riguarda la biologia e altri fenomeni naturali, mentre Cartesio studiava l'anatomia e il cervello umano per chiarire il nucleo *interazionista* del suo dualismo.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, per mostrare che filosofia e scienza evolvono interagendo, attraverso imprevedibili estensioni e traslazioni dei *limiti del pensabile*: perciò oggi accade che tanto i filosofi quanto gli scienziati siano coinvolti in programmi di ricerca *inconcepibili* soltanto un secolo fa. I differenti punti di vista sul possibile contributo delle neuroscienze alla comprensione dell'esperienza estetica mostrano che ci sono molti modi di interpretare la *naturalizzazione* di domande e nozioni filosofiche classiche e che molti sono i possibili atteggiamenti tra i filosofi e tra gli stessi scienziati. Tra la posizione estrema di chi ritiene separati e in traducibili gli approcci della ricerca scientifica e della filosofia e quella, altrettanto estrema, di chi aspira alla *reductio ad unum* dei differenti approcci, il futuro della filosofia sembra consegnato alla regione intermedia in cui filosofi e scienziati confrontano le proprie argomentazioni e denunciano reciprocamente le proprie aporie.

LUCA MORI svolge attività di ricerca presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa e per il Laboratorio filosofico sulla complessità Ichnos (Rosignano M.mo/Pisa)

S&F\_n. 7\_2012



ARTE

ALESSANDRA SCOTTI

*PALINODIA E MEMORIA VIRTUALE.*

*UNA LETTURA DI W OU LE SOUVENIR D'ENFANCE DI GEORGES PEREC*

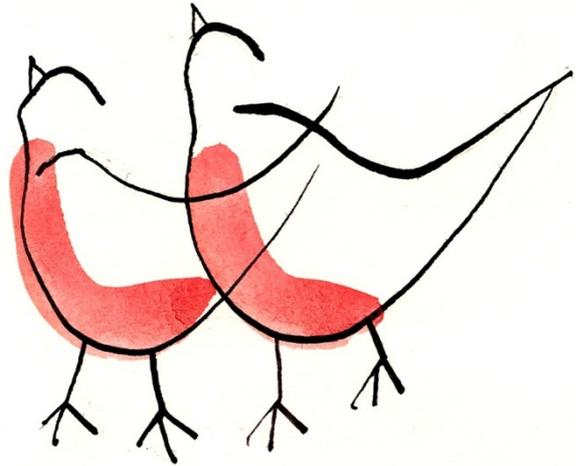
1. Memoria/Afasia 2. *W W* di Winckler: i personaggi. Una fotografia  
3. (...) *W*: La perversione dell'ideale olimpico 4. *Mémoire fictionnelle*

*Non sono pervaso dalla collera furiosa di Achab, bensì  
dal candore sognante di Ismaele, dalla pazienza di  
Bartleby. A loro chiedo, una volta ancora, di essere  
Le mie ombre tutelari.*

Georges Perec, *W* o il ricordo d'infanzia

**1. Memoria/Afasia**

In *Di alcuni motivi in Baudelaire*<sup>1</sup>, Walter Benjamin faceva notare come l'esperienza letteraria di Proust e quella filosofica di Bergson rinviassero a due diverse concezioni della memoria: *mémoire pure* e *mémoire involontaire*. Se nel



filosofo francese il fatto di volgersi all'attualizzazione intuitiva del flusso vitale sembra essere una questione di libera scelta, in Proust, viceversa, il ricordo volontario non conserva nulla del nostro passato e tutti gli sforzi che compiamo per evocarlo sono vani. Il passato si sottrae a ogni nostra intenzione, che esso si mostri o meno dipende dal caso. Accade così che un luogo o un oggetto divengano improvvisamente epifanici: «le goût de la petite madeleine m'avait rappelé Combray»<sup>2</sup>. Allo stesso modo la formula anaforica «*Je n'ai pas de*

---

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire* (1939), ora in *Angelus Novus*, tr. it. Einaudi, Torino 1962.

<sup>2</sup> M. Proust, *A la recherche du temps perdu - Du côté de chez Swann*.

*souvenirs d'enfance*», reiterata ossessivamente lungo tutto il racconto autobiografico di *W o il ricordo d'infanzia*, dà inizio alla narrazione perecchiana. Essa scava nella lingua una specie di lingua straniera, disinnesta il meccanismo *Sinn/Bedeutung* e consente la fuoriuscita dei ricordi d'infanzia nel momento in cui dichiara candidamente di non possederne alcuno, come una remissione dei peccati a seguito di una confessione d'innocenza. *W* nasce da un'assenza, da un vuoto, da un buco: una vocazione destinale dal momento che il cognome Perec è la naturalizzazione francese del polacco Peretz che in ebraico significa per l'appunto "buco". In questo modo la scrittura di Perec stringe l'assenza, descrive lo spazio letterario non ancora abitato da grafia. *W* dà voce a quella fantasia infantile, quel fantasma ricorrente (Perec dichiarerà alla fine del libro di aver disegnato per anni sportivi dai corpi rigidi e dai tratti disumani), mediante il quale riappropriarsi di un passato obliato, altrimenti irrecuperabile, sedimentato nei fondali della memoria, «so di poter, oggi, raccontando *W*, raccontare la mia infanzia»<sup>3</sup>. E tuttavia il motivo autobiografico non esaurisce la ricchezza euristica del racconto di Perec, per due ragioni: in primo luogo perché la memoria del narratore è afasica, governata da leggi plastiche, e sfugge a una rappresentazione organica, accogliendo frammenti mnemonici altrui, come per l'episodio del braccio fasciato<sup>4</sup>; in secondo luogo la memoria autobiografica s'intreccia con quella collettiva, la storia personale con «un'altra storia, la grande storia, quella con la *s* di "scure", [...] la guerra, i campi di concentramento»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> G. Perec, *Sono nato*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 54.

<sup>4</sup> Nel capitolo quindicesimo Perec narra di essersi fratturato una scapola mentre pattinava, ricordando minuziosamente il sistema di contenzione che bloccava il braccio dietro la schiena impedendo ogni movimento e la buffa sensazione suscitata dalla manica vuota e il suo penzolare nell'aria. Aggiunge poi che la zia, la sua madre adottiva, e la cugina non hanno alcun ricordo di questa frattura per lui fonte di una "felicità indicibile". Poche righe più avanti si scoprirà che l'episodio era effettivamente accaduto, ma a un suo amico. «Anziché la vittima eroica, io fui soltanto un testimone», Cfr. G. Perec, *W o ricordo d'infanzia*, tr. it. Einaudi, Torino 2005, p. 93.

<sup>5</sup> G. Perec, *W o ricordo d'infanzia*, cit., p. 8.

Il sentimento dell'ineluttabilità di cui Perec è testimone e non attore, «non sono l'eroe della mia storia»<sup>6</sup> dichiara nel primo capitolo, è restituito anche da un'altra scena d'infanzia:

A scuola ci davano dei punti premio. Erano dei cartellini gialli o rossi su cui c'era scritto: 1 punto, con una ghirlanda intorno. Se nel corso della settimana accumulavamo un certo numero di punti avevamo diritto a una medaglia. Desideravo una medaglia e un giorno la ottenni. La maestra me l'appuntò sul grembiolino. All'uscita, per le scale, ci fu un parapiglia che si ripercosse di gradino in gradino e di bambino in bambino. Io ero a metà della scala e feci cadere una bambina. La maestra credette che l'avessi fatto di proposito, si precipitò su di me e, nonostante le mie proteste, mi strappò la medaglia. [...] mi sento ancora fisicamente quella spinta sulla schiena, prova inconfutabile dell'ingiustizia, e la sensazione cinestesica di una perdita d'equilibrio causata da altri, arrivata dall'alto e ricaduta su di me, è rimasta così fortemente impressa nel mio corpo che mi domando se quel ricordo in realtà non nasconda l'esatto contrario: non il ricordo di una medaglia strappata, bensì quello di una stella appuntata<sup>7</sup>.

*W* delinea allora una nuova strategia autobiografica, obliqua, molteplice, sparpagliata, ruotante in un'ellisse i cui fuochi, da un lato la narrazione autobiografica, dall'altro la narrazione fantastica, non si danno l'uno senza l'altro, legati in una perfetta specularità. L'autobiografia non s'interroga sulla vita ma sulla memoria, portatrice di una identità che sempre s'inganna, si smarrisce e si riscrive. I ricordi posseggono una loro esistenza, ma ogni volta si prestano a una combinazione nuova e ciò non è imputabile unicamente alla fascinazione di Perec per le catalogazioni, per l'invenzione di mondi possibili, ma indica altresì il semplice fatto che il progetto di scrivere la propria storia personale si forma di pari passo col progetto di scrivere.

## 2. *W*

*W o ricordo d'infanzia* è una struttura abilmente congegnata. Il testo è verticalmente diviso in due parti, separate dalla pagina bianca recante il segno grafico (...), e orizzontalmente diviso nella narrazione in corsivo, quella *fictionelle*, e in carattere tondo, quella biografica. Nella prima parte, il racconto

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 63.

immaginario (che segue la numerazione dispari) narra di un improbabile incontro tra Winckler/Apfelstahl/Winckler e annuncia una missione: ritrovare l'omonimo *enfant perdu* (che vuol dire chiaramente ritrovare l'*enfance perdu*). Nella seconda parte, seguendo la numerazione pari, incomincia la narrazione dell'isola distopica di W, delle sue leggi e dei suoi abitanti, allegoria dell'universo concentrazionario. Il racconto autobiografico, invece, procede da una maggiore chiarezza e sistematicità nella prima parte (uso dei numeri pari, precisione e minuzia dei ricordi, desiderio di coerenza) all'abbandono di ogni assetto dei ricordi nella seconda (uso numeri dispari e costruzione del senso globale per associazione di idee). La lettera W, che dà il titolo all'opera, ne custodisce il segreto e la chiave interpretativa: W è una doppia V, come la *double vie* che l'autore vive e immagina, e ogni V corrisponde ai due modi del racconto autobiografico e ai due modi del racconto immaginario che s'illuminano reciprocamente, ma mai direttamente. C'è un luogo in W dove Perec compie una vera e propria esegesi del simbolo V, essa è «il punto di partenza di una geometria irreali di cui la V raddoppiata costituisce la figura di base e le molteplici combinazioni raffigurano i simboli predominanti della storia della mia infanzia»<sup>8</sup>. In poche mosse Perec trova un legame nascosto tra la croce uncinata, o svastica, e la stella di Davide, l'altro e lo stesso, il passato e il presente nel chiasmo della pagina.

*W di Winckler: i personaggi.* La produzione letteraria di Perec è costellata da strambi personaggi che sfidano il lettore a riscrivere le loro storie, a ricomporre i puzzle immaginari, come in una partita di scacchi governata da regole ignote ai giocatori. Così, la figura letteraria di Gaspard Winckler appare più volte nei testi dello scrittore francese; passeremo brevemente in rassegna occorrenze significative.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 89.

1. Parigi, XVII arrondissement, 11 di Rue Simon-Crubbellier<sup>9</sup>. L'artigiano Gaspard Winckler riceve gli acquarelli inviategli dal miliardario Bartlebooth, li incolla su una tavola di legno per poi farne puzzle di 750 pezzi. Bartlebooth a sua volta dedica la sua esistenza a ricomporre i puzzle cui egli stesso dà vita e, come in una mandala indiana, si premura di non lasciare alcuna traccia del procedimento. Bartlebooth non riuscirà a completare la sua impresa, votata tanto alla noia quanto alla costruzione di senso. Al momento della morte non resterà che un solo pezzo per portare a termine il 439-esimo puzzle; tuttavia mentre il pezzo mancante ha la forma di una "X", quello rimasto tra le mani di Bartlebooth ha la forma di una "W".

2. Siamo in un paesino della Francia al confine con il Lussemburgo, Gaspard Winckler (la copia), orfano di padre, è un esiliato che vive sotto falso nome. L'incontro con Otto Apfelstahl lo muove a intraprendere il viaggio alla ricerca del modello di cui è la copia, «di colui di cui porto il nome»<sup>10</sup>; il viaggio esteriore di Gaspard (c) è costruito in analogia al viaggio interiore, a ritroso nella memoria, intrapreso da Perec.

3. Gaspard Winckler (l'originale), è il bambino muto oggetto della ricerca di Gaspard (c), vittima di un naufragio sulle coste di W non è mai stato ritrovato il suo corpo. Gaspard (o) è un simbolo ridondante: da un lato rinvia al celebre caso di Gaspard Hauser<sup>11</sup>, dall'altro Gaspard ha un *non so che* di Bartleby, muto e spettrale, scivola nei luoghi dell'indifferenza, come il protagonista del romanzo di qualche anno antecedente: *Un homme qui dort*. Il mutismo di Gaspard è, con buona probabilità, lo stesso del piccolo Georges, silente anche nella memoria: «*Je n'ai pas de souvenirs*

---

<sup>9</sup> La via immaginaria dove troviamo collocato l'immobile di *La vie mode d'emploi*.

<sup>10</sup> G. Perec, *W o ricordo d'infanzia*, cit., p. 28.

<sup>11</sup> Si tratta del ragazzino di quattordici anni e cresciuto in totale isolamento che fa la sua comparsa in un una strada di Norimberga nel 1828; muto dalla nascita egli è un enigma, come la sua morte: misteriosamente assassinato nel 1833. Il curioso caso di Gaspard Hauser darà luogo a elucubrazioni senza fine, oltre che alla nota rappresentazione cinematografica di Herzog.

*d'enfance*», ripete. Nel racconto immaginario della prima parte ci sono altri due personaggi degni di attenzione: Otto Apfelstahl e Caecilia Winckler. Otto, che fa incursione nella vita di Gaspard Winckler (c), sembra rimandare alla figura dello psicanalista: non a caso Gaspard s'interroga sul significato delle iniziali M. D. che seguono il nome nell'intestazione della lettera e muove l'ipotesi che stiano per l'epiteto "Medical Doctor". Difatti Otto è colui che dà il via all'anamnesi, è un *aiutante*, «appartiene a un mondo complementare, allude a una cittadinanza perduta o a un altrove inviolabile»<sup>12</sup>. Egli è fuori dal tempo, tant'è che all'incontro Gaspard (c) non può fare a meno di notare: «non si poteva dire che Otto Apfelstahl fosse in ritardo; ma non si poteva neppure dire che fosse puntuale»<sup>13</sup>. Come osserva acutamente Giorgio Agamben, «l'aiutante è la figura di quel che si perde. O, meglio, della relazione col perduto»<sup>14</sup>, così Otto rappresenta il tramite con il passato, che irrompe e scompiglia le carte, donando a Georges/Gaspard il compito di ritrovare il proprio archetipo. Caecilia Winckler è la madre del piccolo Gaspard, la sua figura letteraria rinvia simbolicamente a quella biografica della madre di Perec, Cyrila Schulewicz. Ciò che avvicina Caecilia e Cyrila è *La disparition*, una scomparsa. *La Disparition* è il titolo di un'opera di Perec del 1969 che lo consacra esponente di spicco dell'Oulipo: si tratta di un lipogramma di trecento pagine scritto integralmente senza la vocale "E". L'"Eroina" de *La Disparition* riappare al lettore di Perec nella dedica di *W: Pour E*. Se quella lettera indicasse l'iniziale di un nome dovrebbe essere puntata, così da convenzione tipografica. L'assenza di punteggiatura consente un'altra lettura: *Pour E* vale come *Pour eux*, ossia *In memoriam matris*. Se *W o ricordo d'infanzia* è un discorso sulla memoria, sui suoi inganni e le sue afasie, Perec scorge proprio in questo sbiancarsi dei ricordi l'artiglio della necessità di

---

<sup>12</sup> G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, p. 32.

<sup>13</sup> G. Perec, *W o ricordo d'infanzia*, cit., p. 20.

<sup>14</sup> G. Agamben, *Profanazioni*, cit., pp. 37-38.

scrivere. Lettera dopo lettera, un testo si forma, si rapprende, macchia il foglio bianco, lo annerisce dei ricordi, di inconsci notturni, di ferite e lutti; la scrittura diviene «il ricordo della loro morte e l'affermazione della mia vita»<sup>15</sup>. C'è un altro episodio interessante che accomuna la morte di Caecilia a quella di Cyrla; Otto racconta del potente urto precedente il naufragio:

la morte più atroce toccò a Caecilia, che non morì sul colpo come gli altri; con la schiena spezzata da un baule assicurato male, [...] tentò, probabilmente per parecchie ore, di raggiungere e poi aprire la porta della sua cabina; quando i soccorritori cileni la trovarono, il suo cuore aveva appena cessato di battere e le sue unghie insanguinate avevano lasciato solchi profondi sulla porta di quercia<sup>16</sup>.

Leggiamo nella parte autobiografica:

Più tardi sono andato con la zia a vedere una mostra sui campi di concentramento. [...] Ricordo le fotografie dei muri dei forni graffiati dalle unghie delle vittime<sup>17</sup>.

Mediante la figura di Caecilia, Perec prova a elaborare il lutto materno, a fare i conti con la sua scomparsa che troppo spesso gli appare come un fatto acquisito: «ormai rientra nell'ordine delle cose»<sup>18</sup>.

*Una fotografia.*

Dietro c'è scritto «Parc Montsouris 19(40)». Una grafia che mescola maiuscole e minuscole: potrebbe essere quella di mia madre, e in tal caso sarebbe l'unico campione della sua scrittura che mi è rimasto (di quella di mio padre non ne ho). Mia madre è seduta su una sedia da giardino ai margini di un prato [...] porta un gran berretto nero. [...] La borsetta, i guanti, le calze e le scarpe con le stringhe sono neri. Mia madre è vedova. *Il suo viso è l'unica macchia chiara della foto. Sorride*<sup>19</sup>.

Ne *La chambre claire* Roland Barthes si dichiara mosso da un *desiderio ontologico* verso la fotografia. Quello che nota Barthes è che nella fotografia c'è una posizione congiunta di passato e presente, essa racchiude il mistero semplice della concomitanza, rinnovando meccanicamente ciò che esistenzialmente non potrà più verificarsi. In tal senso «ha qualcosa a che vedere con la

---

<sup>15</sup> G. Perec, *W o ricordo d'infanzia*, cit., p. 49.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 61 (corsivo mio).

resurrezione»<sup>20</sup>. Quel che è stato ritorna a me nel presente, nella sua forma concreta e patetica, perché priva di avvenire. L'arte fotografica realizza la forma della contingenza nel suo più alto grado: essa sembra dirci è così, è proprio così e null'altro. È la parola vuota del bambino che nello stupore delle cose indica e grida: Ta Da! (il Ta Da del bambino affonda radici etimologiche nel sanscrito *tathata*, da cui il *talis* latino). Così la fotografia non può uscire dal linguaggio deittico, essa è «un certificato di presenza»<sup>21</sup>. Ma *La camera chiara* non è soltanto uno dei testi più belli ed evocativi di teoria fotografica, è anche un diario intimo che Barthes scrive all'indomani della scomparsa di sua madre. La seconda parte del libro si apre proprio dichiarando la futilità di quell'impresa: “ritrovare” l'essenza materna in una foto, ridisegnarne i lineamenti, annusarne l'odore. Fino a che Barthes non ha tra le mani una foto in particolare: *Jardin d'hiver*. Non sarà avventato allora leggere Perec attraverso Barthes e le sue toccanti parole:

Così, solo nell'appartamento nel quale era morta da poco, io andavo guardando alla luce della lampada, una per una, quelle foto di mia madre, risalendo a poco a poco il tempo con lei, cercando la verità del volto che avevo amato. E finalmente la scoprii. Era una fotografia molto vecchia. Cartonata, con gli angoli mangiucchiati, d'un color seppia smorto, essa mostrava solo due bambini in piedi, che facevano gruppo, all'estremità d'un ponticello di legno in un Giardino d'Inverno col tetto a vetri. Mia madre aveva allora (1898) cinque anni, suo fratello sette. [...] Osservai la bambina e finalmente ritrovai mia madre. La luminosità del suo viso, la posizione ingenua delle sue mani, il posto che essa aveva docilmente occupato senza mostrarsi e senza nascondersi, la sua espressione infine, che la distingueva, come il Bene dal Male, dalla bambina isterica, dalla smorfiosetta che gioca all'adulta, tutto ciò formava l'immagine d'una innocenza assoluta (se si vuole accogliere questa parola nella lettera della sua etimologia, la quale è “Io non so nuocere”), tutto ciò aveva trasformato la posa fotografica in quel paradosso insostenibile che lei aveva affermato per tutta la vita: l'affermazione d'una dolcezza<sup>22</sup>.

Attraverso la fotografia, sia Perec sia Barthes si ricongiungono con il corpo materno, che, come ebbe a dire Freud, è l'unico luogo di cui si possa dire con certezza di essere stati. Se è vero che

<sup>20</sup> R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, tr. it. Einaudi, Torino 2003, p. 83.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 69-70.

Barthes nella prima parte prende in esame fotografie di diversi artisti come Avedon, Mapplethorpe, Nadar, Niépce, è anche vero che egli afferra l'essenza, l'*eidos* della Fotografia guardandone una di famiglia. «Dovevo penetrare maggiormente dentro di me per trovare l'evidenza della Fotografia, [...]. Io dovevo fare la mia palinodia»<sup>23</sup>.

### 3. (...)

Al centro esatto di *W* troviamo il dispositivo d'inversione, una pagina in bianco recante unicamente tre puntini di sospensione racchiusi da parentesi tonde. Ha inizio la palinodia, ovvero il canto alternato. La parola è composta infatti dell'avverbio *πάλιν* (*pálin*, sia "di nuovo" sia "all'indietro") e dal sostantivo *ὠδή* (*ōdé*, "canto"), e consente di fare in avanti ciò che si è fatto all'indietro. Come in *J'avance masqué* il narratore raccontava almeno tre volte di seguito la sua vita in tre narrazioni tutte ugualmente false<sup>24</sup>, così in *W*, attraverso l'artificio letterario della ripetizione, il narratore salda fantasia e memoria, si specchia nel suo fantasma letterario, ritrova l'origine come un qualcosa che è da venire, da riconquistare. Prende avvio la narrazione dell'isola di *W*, al largo della Terra del fuoco. Possiamo pensare che sia la terra dove è naufragato il piccolo Gaspard, o che sia stato raggiunto dall'altro Gaspard; ancora, si può immaginare che la copia si sia unita col suo modello. In ogni caso, resta il fatto che il lettore non avrà più notizie né di Gaspard (o), né di Gaspard (c), né di Caecilia, né di Otto.

*W: La perversione dell'ideale olimpico.* Una perversione è la distorsione di un valore universalmente riconosciuto come tale. Più grande è la stima del valore, più eclatante sarà l'effetto parodico. All'ingresso dell'isola di *W* campeggia una scritta:

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>24</sup> Cfr. G. Perec, *Sono nato*, cit., p. 12.

FORTIUS ALTIUS CITIUS. “Arbeit macht frei” non aveva forse la stessa carica parodica, non si radicava nell’ideale condiviso del “lavoro che nobilita l’uomo”? In W lo sport, simbolo di pace, uguaglianza, correttezza e benessere, si rovescia nei suoi contrari: disuguaglianza, sadismo, scorrettezza, malessere, andando a delineare, mano a mano che si procede della lettura, un universo disperato governato da leggi feroci e incomprensibili. Gli atleti di W non vanno solo incontro a premi e riconoscimenti, ma anche a punizioni in caso di sconfitte: «Gloria ai vincitori! Guai ai vinti!»<sup>25</sup>. I primi vengono invitati a banchetti degni di un re, i secondi, invece, vanno incontro al digiuno. Ancora gli atleti non hanno nome, ma solo titoli guadagnati o persi in base alle varie competizioni. Nessun nome è per sempre. Nelle gare viene tuttavia garantita un’assoluta imparzialità tramite l’esercizio di un’ingiustizia sistematica, organizzata, istituzionale. «Bisogna che perfino il migliore non abbia la certezza di vincere; bisogna che perfino il più debole non abbia la certezza di perdere. Bisogna che entrambi si mettano in gioco allo stesso modo, che guardino alla vittoria con la stessa assurda speranza, con lo stesso indicibile terrore della sconfitta»<sup>26</sup>. La legge a W è tanto atroce quanto indecifrabile: «la Legge è implacabile, ma la Legge è imprevedibile. Non ammette ignoranza, ma è inconoscibile»<sup>27</sup>. E la fortuna a W è parte della grazia, non basta essere il migliore per vincere, la vittoria cade sulla testa degli atleti al ritmo di una filastrocca. I giudici si riservano il potere di mutare la Legge a proprio piacimento, di punire un vittorioso e risparmiare uno sconfitto, «per ricordare a tutti che lo Sport è una scuola di modestia»<sup>28</sup>. Non c’è lieto fine per il bambino di W:

All’inizio non capirà. [...] Come spiegargli che quello che sta scoprendo non è qualcosa di spaventoso, non è un incubo da cui tutt’a

---

<sup>25</sup> G. Perec, *W o ricordo d’infanzia*, cit., p. 102.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 138.

un tratto si sveglierà, che potrà cacciare dalla propria mente, come spiegargli che quella è la vita, la vita reale, che è quello che vivrà tutti i giorni, che esiste solo quello e nient'altro [...]»<sup>29</sup>.

Le atrocità dell'isola di W sono quelle di Ausch(W)itz dove la madre di Perec fu deportata l'11 febbraio del 1943 e «morì senza capire perché»<sup>30</sup>.

#### 4. Mémoire fictionelle

«Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere»<sup>31</sup>, ammonisce Wittgenstein. Su ciò di cui non si può parlare si può inventare una storia, facendogli eco. Una scrittura *fictionelle* è in grado di restituire un passato così atroce da situarsi alle soglie dell'indicibile. Attraverso la storia di W Perec lascia che il passato si mostri da sé senza che sia narrato direttamente; esso fa capolino dalla pagina letteraria, fino a che grafia in tondo e grafia in corsivo non diventano tutt'uno. La scrittura allora:

confonde il tempo ritrovato col tempo perduto; il tempo si aggrappa a questo progetto, ne costituisce la struttura e la costrizione; il libro non è più restituzione d'un tempo passato, ma misura del tempo che scorre; il tempo della scrittura, che fino ad oggi era un tempo per niente, un tempo morto, che si fingeva d'ignorare o che si restituiva solo arbitrariamente, che rimaneva sempre accanto al libro, qui diventerà l'asse essenziale<sup>32</sup>.

Come afferma Deleuze in *Marcel Proust e i segni* la ricerca del tempo perduto «non è semplicemente uno sforzo per ricordare, una esplorazione della memoria»<sup>33</sup>, essa è piuttosto la narrazione di un *apprentissage*: in questo *tempo per niente* ciò che si ricerca è nient'altro che la *verità*. Essa «non è mai il prodotto di un buon volere preliminare, ma il risultato di una violenza nel pensiero»<sup>34</sup>; la “buona volontà” è incapace di afferrare alcune realtà come il corpo, l'inconscio, il gioco. Chi vuole la verità la desidera in quanto costretto, soggiogato dall'incontro col

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>31</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. Einaudi, Torino 1974, p. 82.

<sup>32</sup> G. Perec, *Sono nato*, cit., p. 52.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, tr. it. Einaudi, Torino 2001, p. 5.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 17.

segno, allora vuole interpretare, decifrare, tradurre, trovare il senso del segno e questa spiegazione si confonde con l'evolversi del segno, per questo la ricerca è sempre temporale, condizionata dal tempo. Così, da egittologi, viene in mente un'ultima esegesi del simbolo W: le due V che la compongono unite per i loro vertici danno origine a una X che ha una forma straordinariamente simile alla prima lettera dell'alfabeto ebraico: l'áleph (א). E il luogo borgesiano dove ogni cosa è infinite cose, «in cui il mondo intero è simultaneamente visibile» - nota l'esploratore di inconsci notturni, botteghe oscure chiuse a chiave, e di isole distopiche, al largo delle fantasie infantili - «che altro è se non un alfabeto?»<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> G. Perec, *Specie di spazi*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 19.



S&F\_n. 7\_2012



RECENSIONI & REPORTS

## **Engelhardt a Napoli: occasione per un confronto e prove di dialogo**

HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR. "VIAGGIO A NAPOLI"  
2-6 FEBBRAIO 2012 INCONTRI CON LA CITTÀ



HUGO TRISTRAM ENGELHARDT Jr  
"VIAGGIO A NAPOLI"  
2-6 FEBBRAIO 2012  
INCONTRI CON LA CITTÀ'



«La morale privata del suo fondamento esce come diminuita nella sua stessa forza. Elizabeth Anscombe riconobbe che senza Dio, la persona che agisce immoralmente sarebbe, per principio, in qualche misura, come una persona che fosse chiamata *criminale*, se la nozione di *criminale*, appunto, dovesse permanere in una situazione in cui la legge penale e le corti di giustizia fossero state abolite e dimenticate. Agire immoralmente avrebbe un significato analogo a quello di agire illegalmente in assenza di polizia, tribunali o prigionieri per identificare e punire atti illegali. Solo se si afferma l'esistenza di Dio e dell'immortalità sarebbe sempre razionale agire moralmente, persino quando, in particolari circostanze, si perseguisse il proprio vantaggio o quello di coloro che ci sono più cari. Kant quindi pose Dio al centro della sua idea del *Regno dei fini* e affermò che l'esistenza di Dio e dell'immortalità dovevano essere sostenuti razionalmente come postulati della Ragione pratica. Da un lato Kant diede argomenti pratici, affermò la dottrina del *come se Dio* quale base per un'unica morale valida universalmente. Dall'altro lato, egli cercò di fondare la morale sulla ragione, basandosi su alcune intuizioni della tarda Scolastica e su quella che era un'aspirazione della prima filosofia moderna a rivendicare una morale universale resa intellegibile dalla filosofia morale». Così spiega Tristram von Engelhardt in una delle fasi cruciali della sua prima conferenza napoletana tenuta venerdì 3 febbraio

nell'Aula Magna Pietro Piovani dell'Università degli studi di Napoli Federico II, aggiungendo che tale progetto è evidentemente collassato completamente. La bioetica nasceva da una sentita aspirazione universalistica. Essa, negli intendimenti, ad esempio, di Shriver e Hellegers, i fondatori del *Center for Bioethics* presso il Kennedy Institute, si proponeva come sforzo razionale di rinvenire argomenti appropriati e universalmente condivisibili per risolvere dilemmi e problematiche, sollevate in particolare dagli sviluppi delle scienze biomediche. «L'idea era» così scrive Engelhardt «che la bioetica fosse in grado di mettere a punto mediante la riflessione razionale e una corretta argomentazione il contenuto canonico della morale medica; stabilire l'autorità morale di una legislazione e di una politica dell'assistenza sanitaria corretta, dimostrando che legislazione e politica dell'assistenza sanitaria poggiano su una morale di fondo razionalmente giustificata e sulla bioetica conseguente, e quindi anche mostrare che tutte le persone, in quanto vincolate a un'unica razionalità morale, devono considerarsi membri di una comunità morale, in tal modo giustificando le aspirazioni universalistiche della bioetica». Pertanto «sembrò che la bioetica potesse contribuire a fornire un orientamento morale non puramente formale, ma anzi ricco di contenuto» (Hugo T. von Engelhardt, *Viaggi in Italia*, 2011, p. 327). Tale progetto ha ricevuto la sua definitiva sconfessione dalla realtà dei fatti. Il progetto illuministico di una *Ratio* universale in grado, se non altro, di surrogare Dio, è imploso sotto la sferza della sua stessa incapacità di *autogiustificarsi*, in maniera da rendere la sua pretesa posizione canonica tale di fronte alla altrettanto legittima pretesa altrui. Tristram von Engelhardt è una delle più autorevoli voci del dibattito bioetico internazionale e la città di Napoli, grazie all'interessamento diretto della Consulta di Bioetica campana e alla partecipazione delle Istituzioni accademiche (Federico II in primis) e delle autorità comunali ha

avuto l'onore di ospitarlo tra il 2 e il 6 febbraio del 2012 in una serie di incontri in cui si è discusso animatamente dello stato dell'arte nella ricerca bioetica, del fondamento della morale nella nostra società post-secolare, di etica medica e di principi per l'orientamento dei comportamenti soggettivi. L'idea di fondo del filosofo, medico e bioeticista americano, è che con la "morte di Dio" la morale non ha più alcun punto d'appiglio, che essa vaga nell'infinito nulla e che qualsiasi proposta voglia fuoriuscire dall'ambito del mero paradigma individuale cada nell'arbitrarietà e nel paradosso. Non a caso nella *lectio magistralis* che il professore ha tenuto nell'aula magna P. Piovani della Federico II sono state sottolineate con forza le caratteristiche dell'etica contemporanea: mancanza di oggettività e pura dimensione individuale. Egli aggiunge, durante un passaggio della lezione molto denso da un punto di vista teoretico e concettuale: «Che senso si può dare alla proposizione "Tutti gli uomini sono creati uguali" una volta che si è immersi in una cultura post-religiosa e post-metafisica? Se non si ammette che Dio abbia creato gli uomini uguali, in che modo gli uomini lo sono? Quale potrebbe essere la forza della morale universale nell'asserire l'uguaglianza tra gli uomini di fronte alle evidenti disparità e ineguaglianze tra di essi, e ugualmente quale potrebbe essere la sua forza di fronte all'invalidabile pluralismo morale? Tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo Richard Rorty e altri autori hanno analizzato la situazione di radicale deflazione della morale. Hanno capito che siamo di fronte a un inevitabile rimodellamento della forza della morale secolare. In particolare, Richard Rorty spiega perché è impossibile fornire una fondazione per la morale o per la bioetica. Come egli sostiene, "si deve ammettere che non c'è modo di uscire fuori dai vari *vocabolari* che impieghiamo e trovare un meta-vocabolario che in qualche modo tenga conto di tutti i possibili vocabolari e di tutti i possibili modi di giudicare e sentire. Una cultura storicista e nominalista

come quella di cui parlo, invece, sarebbe in grado di stabilire soltanto narrazioni che connettono il presente con il passato, da un lato, e il presente con utopistici futuri, dall'altro lato"». Conclude poi sostenendo che possiamo mantenere la nozione di moralità nella misura in cui smettiamo di pensare alla moralità come la voce di una parte divina di noi stessi e al contrario pensiamo a essa come la voce di noi stessi in quanto membri di una comunità che parlano un comune linguaggio. Possiamo mantenere la distinzione *moralità-prudenza* se pensiamo a essa non come la distinzione tra un appello all'incondizionato e un appello al condizionato, ma come differenza tra un appello agli interessi della nostra comunità e un appello ai nostri interessi privati e possibilmente in conflitto. L'importanza di questo cambiamento è che esso rende inaccettabile formulare la domanda "È la nostra una società morale?"

La difficoltà che incontriamo con la morale e la bioetica secolarizzate, come sostiene Rorty, è che *nessuno* può stabilire quale morale o bioetica sia universale, se mai poi questa morale o bioetica universali vi fossero. Ma noi dobbiamo andare oltre la posizione di Rorty. Senza voler indulgere in sottigliezze, cadere in una sorta di circolo vizioso o indugiare in un regresso all'infinito, non si può stabilire la priorità morale di una comunità di persone anonime (il cosiddetto punto di vista morale) al di là delle posizioni delle particolari comunità di quelli rispetto ai quali uno è più vicino e con cui è più intimamente legato storicamente e socialmente: la comunità della famiglia di una persona, gli amici e gli stretti associati. Senza fondamenti e in assenza di una prospettiva divina, né l'anonima comunità di tutte le persone, né la comunità a cui uno è legato affettivamente può dimostrarsi avere una stretta e vincolante priorità razionale. Il tentativo di Rorty di salvare qualcosa della tradizionale priorità morale sulla prudenza fallisce. Siamo lasciati con una pluralità di morali e fabbriche normative (alcune che rifiutano il

punto di vista morale) sostenute all'interno di discorsi morali diversificati, supportati a loro volta da differenti narrazioni storicamente condizionate. Come Immanuel Kant comprese due secoli prima di Rorty, la morale non può sostenere la sua tradizionale robusta pretesa di una singolarità universale di contenuto e una effettiva priorità sulle semplici richieste della prudenza, a meno che l'individuo non agisca *come se* (*als ob*) Dio esistesse e, parimenti, *come se* fosse reale l'immortalità dell'anima. Tagliate fuori da un ancoraggio in Dio e/o nell'Essere (il caso specifico della metafisica), tutte le morali secolarizzate sono sempre più meramente particolari, nient'altro che narrazioni socio-storiche che sostengono particolari "edifici" di intuizioni morali, che fluttuano nell'orizzonte del finito e dell'immanente. A differenza degli asserti che sostengono una base comune in Dio, che possono essere compresi anche da un ateo come possibilmente fondati sull'essere, sebbene tali pretese saranno poi considerate false dall'ateo, il principale risultato della morale secolarizzata contemporanea è necessariamente contingente e storicamente condizionato. Questa infondatezza e contingenza ha drammatiche conseguenze in riferimento alla forza delle pretese normative avanzate dalla dominante morale su temi come la rilevanza morale dell'autonomia, l'uguaglianza, la giusta ripartizione delle opportunità, così come i diritti umani, la giustizia sociale e la dignità umana». Engelhardt scrive, poi, nell'*Introduzione* al suo *Manuale di bioetica* che «il pluralismo morale è una realtà di fatto e di principio, una realtà che bioetica e assistenza sanitaria devono ancora prendere sul serio» (Hugo T. von Engelhardt, *Manuale di bioetica*, p. 35) (questo anche a testimoniare la continuità dei suoi interessi filosofici e di ricerca a dispetto di un'interpretazione, in parte frettolosa, che lo vorrebbe, in seguito alla conversione al Cristianesimo di tradizione ortodossa, lontano dalle sue primitive preoccupazioni e dai suoi iniziali interessi teorici). Il collasso della morale

tradizionale e dei paradigmi etico-religiosi dell'Occidente cristiano hanno determinato la frammentazione delle *Weltanschauungen* soggettive. «La speranza filosofica della modernità», sostiene ancora Engelhardt, «è stata quella di scoprire, a dispetto di queste difficoltà una comunità generale comprendente tutte le persone. Tale comunità è stata cercata mediante la messa a punto di una morale canonica non solo *procedurale*, ma *sostanziale*, capace di vincolare anche gli *stranieri morali*, i membri di molteplici comunità morali diverse tra loro [...]. Così ha preso piede la speranza di elaborare una visione della giustizia e dell'azione morale che fosse espressione dei requisiti della razionalità e dell'umanità, e non semplicemente di una particolare ideologia o concezione del mondo» (*ibid.*, p. 39). Ma «il tentativo di sostenere un equivalente laico del monoteismo cristiano mediante la messa a punto di un'unica interpretazione metafisica e morale della realtà è naufragato nel politeismo dei punti di vista, con il suo caos di proposte morali e la sua cacofonia di narrazioni morali molteplici e contrastanti» (*ibid.*, p. 37). Ci troviamo qui, con la lettura di questi estratti, calati nel corpo vivo della narrazione engelhardtiana, dove le espressioni *morale sostanziale* e *procedurale* e *stranieri morali* fungono da segnalatori di snodi concettuali determinanti. Engelhardt caratterizza gli *stranieri morali* come quegli individui che non hanno in comune premesse morali e norme di dimostrazione e di inferenza che permettano loro di risolvere le controversie morali attraverso l'argomentazione razionale, e che non possono neppure farlo appellandosi a individui o istituzioni di cui riconoscano l'autorità. Una morale, d'altro canto, si dice puramente *procedurale* quando le persone coinvolte *conferiscono a obiettivi comuni l'autorità morale del loro consenso*. Una morale quindi basata sul consenso, sull'accordo, sul permesso accordato, appunto, dalle persone coinvolte. Una morale *formale*, quindi, nata sulle rovine del progetto illuministico in cui si offre

semplicemente una *collaborazione moralmente autorizzata tra stranieri morali*. Sorgono pertanto interrogativi di una certa urgenza: è ancora possibile la convivenza di individui, nelle odierne società multiculturali, che non si muovono entro orizzonti di senso comuni? O siamo destinati al *relativismo morale* e al *nichilismo*? Alcuni passaggi del *Manuale di bioetica* ricordano da vicino delle pagine nietzschiane. Penso al paragrafo del *Manuale* intitolato *Disorientamento cosmico* in cui Engelhardt scrive che «ci siamo scoperti soli, senza scopo, privi di un orientamento ultimo» (*ibid.*, p. 428) riecheggiando espressioni tipiche della *Gaia scienza* nietzschiana. Egli non cede, però, alle sirene del nichilismo e cerca incessantemente una via d'uscita a esso, attraverso *il potere formale del consenso*. Ricorda, infatti, che le controversie possono essere risolte con la forza, con la conversione, con una corretta argomentazione razionale o mediante un libero accordo e così scrive «poiché non ci sono argomenti laici decisivi capaci di provare che una corretta visione della vita morale è migliore delle visioni alternative, e poiché non è avvenuta una conversione di tutti a un unico punto di vista morale, allora l'autorità morale laica è l'autorità del consenso» (*ibid.*, p. 98). L'approdo quindi del pensiero di Engelhardt è, e qui forse mi arrischio in un'interpretazione spero sufficientemente suffragabile, quello di una constatazione *de facto* di un duplice livello in seno alla soggettività (duplice livello che ha una sua precisa caratterizzazione in senso morale ed esistenziale se vogliamo): un livello *sostanziale* che rimane, però, privato, o al più circoscritto entro la cerchia degli *amici morali*, in cui si esprime la dimensione assiologica dell'individuo, le sue profonde convinzioni morali e il suo personale *modo* di intendere la *condotta retta* e un livello *procedurale* in cui, abbandonato il campo delle certezze e dei parametri-guida della propria esistenza si entra nel campo libero degli interscambi tra soggetti alla pari in vista di accordi e

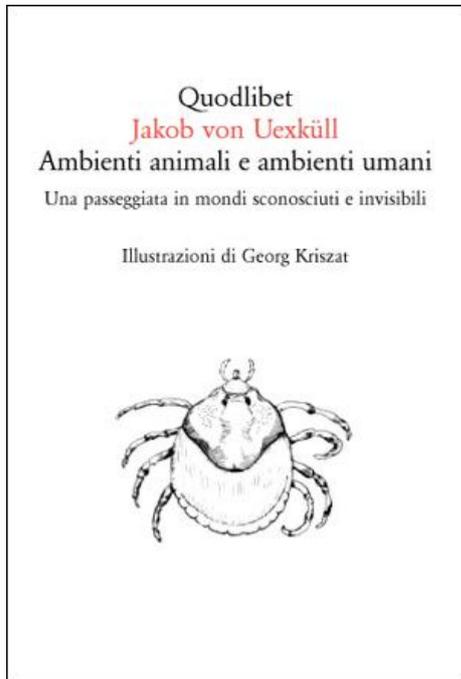
negoziazioni finalizzate al *bene comune*. Tristram von Engelhardt rappresenta l'esempio congeniale, per certi aspetti, del filosofo impegnato, con la sua testimonianza di vita, ad avallare i principi e le direttive di una morale *sostanziale*, quella del Cattolicesimo Ortodosso, e, nel contempo, cercare gli strumenti per la costruzione di una morale laica nella quale e attraverso la quale *stranieri morali*, ovvero, come già detto, individui non accomunati dalla medesima prospettiva morale, possono incontrarsi e lavorare su un terreno comune, quantomeno sul piano formale. Engelhardt ritiene essenziale, quindi, e qui veniamo a un altro degli snodi decisivi del suo pensiero, per sfuggire all'*impasse* a cui ci costringerebbe la società post-moderna, rifondare la bioetica laica sull'unico fondamento accettabile, che è quello di *persona*. Il passaggio è cruciale. Ne va della stessa possibilità di intendersi su cos'è la bioetica, su quale dev'essere e/o è il suo ruolo entro la rete complessa della società multiculturale. Engelhardt, infatti, vede la bioetica contemporanea come un'arena in cui insolubilmente si contendono la posta in palio della verità differenti concezioni morali inconciliabili. Ma, scrive il nostro filosofo «la difficoltà concettuale fondamentale che si incontra nel tentativo di risolvere le controversie morali mediante argomentazioni razionali è la necessità di un parametro razionale. Si è cercato di individuarlo nel contenuto stesso delle istanze o delle intuizioni morali, inteso come verità a tutti evidente, nella conseguenza delle azioni, nell'idea di scelta imparziale compiuta da un osservatore razionale ideale o da un gruppo di contraenti con le medesime caratteristiche, nell'idea stessa di scelta morale razionale o nella natura della realtà. Nessuna di queste strategie, comunque può avere successo, perché non è possibile individuare o scoprire il giusto o vero contenuto della morale nella ragione, nelle intuizioni, nelle conseguenze o nel mondo, in modo tale da mettere tutti d'accordo» (Hugo T. Von Engelhardt, *Viaggi in Italia*, p. 126). Questo è il motivo per cui

è necessario abbandonare qualsiasi pretesa assiologica o sostantiva e formulare i termini generali per la costituzione di una morale formale, procedurale, il cui unico appiglio fondativo sia, al di fuori della logica *principialista*, l'accordo tra *persone*, intese come unici referenti morali accettabili e scrive «Se non è possibile porre a fondamento della bioetica una particolare concezione di Dio o una particolare interpretazione della razionalità morale o una particolare interpretazione della natura, allora è necessario rivolgersi all'unico elemento fondante rimasto, la *persona*. Se non è possibile individuare un'autorevole teoria morale sulla quale fondare il giudizio morale, allora è necessario rivolgersi alla persona come unico fondamento dell'autorità morale. Dopo tutto, se lasciamo da parte le particolari concezioni della divinità o le diverse teorie morali, possiamo fare appello soltanto gli uni agli altri per risolvere le questioni etiche e dare un contesto alle interazioni morali. È per questo motivo che nel mondo post-moderno acquisiscono tanta importanza elementi come la libertà di consenso e di informazione, il libero scambio e la democrazia limitata [...]. Per evitare di dargli sfumature proprie di qualche teoria morale, il concetto di persona deve essere il più semplice possibile: il termine persona in questo contesto indica delle entità in grado di prendere parte a controversie di carattere morale e di raggiungere un accordo. Non è necessario nulla di più e nulla di più si deve cercare» (*ibid.*, p. 122). Da qui nascono alcuni ulteriori interrogativi che riempiono sensibilmente gli ultimi anni dell'impegno filosofico engelhardtiano: è ancora possibile, nel cosmo secolarizzato, proporre al di fuori di una dimensione prettamente intimistico-privata il proprio convincimento morale (convincimento o credo che, appunto, vada al di là di una dimensione meramente procedurale per farsi determinazione assiologico-sostanziale)? E quale ruolo possono svolgere gli eticisti o i bioeticisti se la morale si è pluralizzata, sicché risulta quasi impossibile

attribuire la titolarità di esperto in etica o bioetica a un soggetto? Questo e altri temi fanno da sfondo alla riflessione del filosofo americano, che abbiamo avuto l'onore di ospitare qui a Napoli.

*LUCA LO SAPIO*

**Jakob von Uexküll**  
***Ambienti animali e ambienti umani.***  
***Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili***  
Illustrazioni di Georg Kriszat, a cura di Marco Mazzeo,  
Quodlibet, Macerata 2010, pp. 164, € 16



Siamo avvezzi ad ascoltare le prodezze comportamentali dei primati, esseri intelligenti capaci addirittura di imparare l'Ameslan, il linguaggio dei sordomuti, a sentire notizie sconcertanti sulla comunicazione tra delfini, a commuoverci per la fedeltà dei nostri amici a quattro zampe. Eppure se si tralasciano i mammiferi più intelligenti, il vasto mondo dell'organico sembra, come descritto anche da Derrida, cadere nella nebbia dell'indistinto: più vicino alla muta

cosalità dell'ente, alla semplice presenza, gran parte del mondo organico resta per la specie *sapiens sapiens* territorio omogeneo e straniero, chiuso nell'indifferenza di semplici meccanismi stimolo risposta.

Agli esordi del Novecento le passeggiate del barone prussiano Jakob von Uexküll, conducono il lettore tra mondi sconosciuti e invisibili, portandolo alla scoperta di organismi a tutta prima insignificanti ma bizzarri come solo la vita può esserlo. Studioso eclettico e dal carattere difficile, amico e consulente biologico di Rilke, letto e amato da Heidegger, lavorò tanta parte della sua vita alla stazione zoologica di Napoli. La zecca e la sua attesa paziente, la medusa ossessionata dal movimento costante e ripetitivo del suo ombrello, il paguro eremita innamorato delle forme cilindriche, la chioccia cieca dinnanzi al dimenarsi del pulcino in pericolo, furono oggetti privilegiati delle sue

ricerche. Questo Palomar *ante-litteram* operò una rivoluzione nel mondo scientifico “inventando” il concetto di *Umwelt*.

Uexküll si affannò attorno al mistero della vita: tra le due istanze allora contrapposte di meccanicismo e vitalismo, lo studioso era alla ricerca di una terza via, che desse conto del fatto che l'organismo è una macchina, che tuttavia trascende le rigide regole meccaniche e la cui unità è più dell'insieme delle sue parti. I tempi non erano maturi: non conosceva i servosistemi e la cibernetica il nostro zoologo, né le teorie sulla complessità e quelle sull'emergenza. Per via di questa ignoranza abdicò al vitalismo.

Si fa presto a dire ambiente: questa nozione introdotta nella seconda metà del 1700, stava a indicare semplicemente l'etere, inteso come fluido che veicola l'azione a distanza tra due corpi. È in quest'accezione che il termine compare anche all'interno dell'*Encyclopedie*. Lamarck invece ci parla di ambienti, intendendoli come *habitat* statici, l'acqua, l'aria, la luce, non in grado di esercitare un'influenza sugli organismi. Come rivendicherà la paternità dell'accezione di ambiente in senso biologico e nel 1838 definirà l'ambiente come *il complesso totale delle circostanze esterne necessarie all'esistenza di ciascun organismo*. Si tratta ancora di un'accezione meccanicistica sebbene applicata al vivente. Uexküll al contrario comprende che la caratteristica propria del vivente è quella di farsi il proprio ambiente, di comporselo. La relazione soggetto-oggetto allora viene completamente modificata: non un ambiente esterno, inteso come datità estranea, composta da una serie di caratteristiche, cui il vivente deve adattarsi per sopravvivere, quanto piuttosto l'attività continua della soggettività organica che seleziona dell'ambiente solo gli stimoli rilevanti dal punto di vista vitale. Ciò vuol dire che uno stimolo per essere tale non deve solo prodursi ma deve anche essere avvertito, presuppone cioè l'interesse del vivente; dunque non proviene dall'oggetto ma dalla

domanda del vivente. Di tutta la ricchezza di cui un determinato ambiente è costituito, in quanto elargitore di perturbazioni potenzialmente illimitate, l'animale non ritiene che alcuni segnali. L'*Umwelt* dunque rappresenta una selezione di parte dell'*Umgebung*, cioè dell'intero ambito geografico che solo l'uomo riesce a percepire. Ciò che l'ambiente offre al vivente è funzione della domanda stessa. Emblematica è la descrizione dell'epopea della zecca, sorda e cieca, ma attenta a recepire quanto le occorre, sensibile soltanto all'odore dell'acido butirrico emanato dalla preda e al calore del suo corpo; sono questi segnali gli unici in grado di attivare quello che Uexküll definisce come circuito funzionale: «Nel mondo sterminato che circonda la zecca, tre stimoli brillano come segnali luminosi nell'oscurità [...] L'intero, ricco mondo che circonda la zecca si contrae su se stesso per ridursi a una struttura elementare, che consiste ormai essenzialmente di tre sole marche percettive e tre sole marche operative: il suo ambiente» (pp. 50-51). L'*Umwelt* allora altro non è che l'insieme dei processi biologici che si svolgono per il tramite della connessione di organi recettori ed effettori, l'insieme cioè di mondo percepito *Merkwelt* e mondo operativo, effettuale *Wirkwelt*. Il circuito funzionale è l'innescarsi del circolo senso-motorio che dà origine all'azione efficace, per cui si parte da un recettore, cioè da un apparato che lascia entrare solo determinati agenti esterni, calore o acido butirrico, e respinge tutti gli altri, e si termina con un muscolo che mette in movimento un effettore, che può essere un apparato di movimento o di presa: «L'oggetto fa parte dell'azione solo nella misura in cui questo deve possedere le proprietà necessarie per fare da supporto alle marche operative e percettive» (p. 48). Il circuito funzionale allora ci fa comprendere che il soggetto e l'oggetto si incastrano l'uno con l'altro, costituendo un insieme ordinato. Lo scienziato dunque ricostruisce l'*Umwelt* di ciascun animale

isolando le marche percettive, fra tutte quelle che fanno parte dei suoi dintorni.

Per questo all'interno di quello che all'uomo appare come un ambiente unico, diversi esseri viventi prelevano, in maniera specifica e inconfondibile, il proprio ambiente peculiare e singolare.

Come sostenuto da Mazzeo nell'ambito della prefazione al testo *l'Umgebung* è il comune ambito geografico, i dintorni, che per una sorta di collasso diviene *l'Umwelt* dell'uomo. L'uomo si costituirebbe allora come «animale dei dintorni» (p. 31). La nostra specie è in grado dunque di accedere, seppure in maniera indiretta, agli ambienti delle altre forme di vita. Vive in una specie di supernicchia in grado di contenere tutte le altre. L'uomo dunque è, come voleva anche l'Heidegger dei *Concetti fondamentali della metafisica*, l'unico ente in grado di "trasporci" nell'altro da sé.

Nel racconto di Uexküll spazio e tempo cessano di essere categorie assolute, contenitori affidabili all'interno dei quali gli enti stanno: spazio e tempo vanno declinati al plurale, diventano gli spazi e i tempi diversi per ciascun organismo: cosa sono del resto i diciotto anni in cui la zecca può resistere prima di gettarsi su una preda? L'istante dell'uomo, che dura un diciottesimo di secondo è lo stesso istante percepito dal pipistrello? «Possiamo rappresentarci tutti gli animali che vivono intorno a noi come chiusi dentro una bolla di sapone che circonda il loro spazio visivo e che contiene tutto quello che per loro è visibile [...] Anche ciascuno di noi vive chiuso dentro il suo mondo, cioè dentro la sua bolla. Tutti i nostri simili sono circondati da bolle trasparenti che si intersecano senza attrito perché formate da segni percettivi soggettivi. Non esiste uno spazio indipendente dai soggetti» (pp. 74-75).

«Tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati al loro ambiente con la medesima perfezione.

All'animale semplice fa da contraltare un ambiente semplice, all'animale complesso un ambiente riccamente articolato» (p. 49). Le enormi intuizioni dello zoologo sembrano tuttavia passare in secondo piano davanti al suo pervicace anti-darwinismo, e all'abdicazione al vitalismo. Uexküll in effetti non è interessato alla genealogia dei viventi, ma solo a cogliere determinate fenomenologie in atto. Gli organismi non si evolvono, ma aderiscono al loro piano naturale. Lo zoologo allora ci presenta la vita come statica, per certi versi cristallizzata. Il piano naturale è inteso infatti come «un fattore d'ordine» (p. 103), una sorta di armonia prestabilita, che a monte governerebbe l'ordine dei viventi e le loro manifestazioni vitali. Addirittura tale piano naturale compenserebbe la lacunosità, l'imperfezione dei viventi singoli, i cui schemi comportamentali sembrano talvolta ottusi: la chiocchia che è sensibile unicamente allo stimolo sonoro del pulcino in pericolo, mentre resta completamente indifferente al suo dibattersi, se, sotto una campana di vetro, non ne ode il pigolio. Questa *Benommenheit*, questo ottuso stordimento sembra venire compensato dall'intelligenza di un piano superindividuale, che vede e provvede all'armonia degli esserti malgrado le loro carenze individuali. Gli organismi dunque non si evolvono: in questi quadri presentati da Uexküll, sembra non esserci spazio per il mostruoso, inteso come l'inedito, l'evento straordinario; la vita non gioca a dadi, non c'è spazio dunque per il caso e per le sue risorse. Questa visione è forse l'aspetto più obsoleto della sua dottrina.

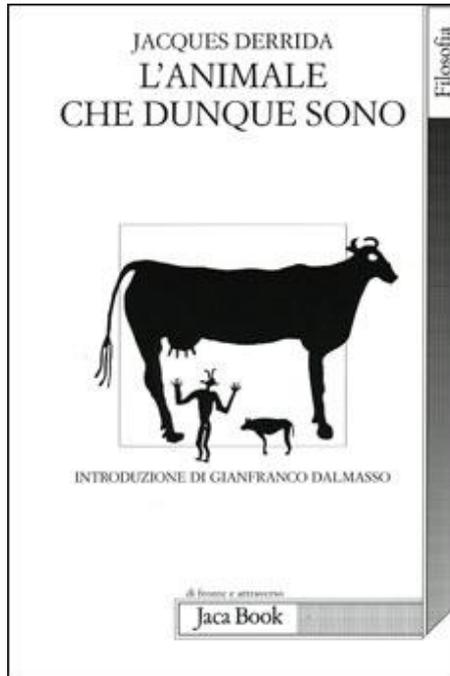
Lo studioso letto da Heidegger sembra ripercorrere la riflessione del filosofo tedesco e incappa in un paradosso: per un verso l'animale è, a differenza di quanto sostenuto da Heidegger nelle *Vorlesung* del '29, formatore di mondo, nel senso che ciascuna soggettività vivente procede a selezionare dall'*Umgebung* solo determinati stimoli e a costruire la propria nicchia, il proprio specifico *Umwelt*. Tuttavia resta la petizione antropocentrica di

fondo, per la quale solo l'uomo e la sua parola danno la possibilità di trasporre nell'altro da sé, di poter dire, descrivere le bolle di sapone entro le quali tutti i viventi sono imprigionati, ma l'uomo meno.

*FABIANA GAMBARELLA*

Jacques Derrida  
*L'animale che dunque sono*

Introduzione di Gianfranco Dalmaso, Prefazione di Marie-Louise Mallet, tr. it. a cura di Massimo Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 222, € 26



«L'animale autobiografico» è il titolo (suggerito proprio da Jacques Derrida) per una decade di conferenze organizzata a Cerisy-la-Salle nel 1997. *L'animal que donc je suis*, comparso nel 2006, è la raccolta degli interventi che il filosofo francese aveva preparato per l'occasione. Si tratta di un testo postumo, che riunisce tre interventi composti per una lettura di fronte a un uditorio, una lettura che, comprese le discussioni, coprì una durata quasi dieci ore. La quarta e

ultima parte del testo è la trascrizione di una registrazione cui non corrisponde - unica eccezione - alcun testo scritto. Si legge, nelle pagine conclusive del libro, una parola quasi improvvisata, di cui si riconoscono il carattere orale e il tono familiare. «Se è relativamente facile trascrivere esattamente tutte le parole pronunciate (basta solo fare molta attenzione), una certa interpretazione comincia quando si tratta di tradurre in ritmo i silenzi, gli accenti dell'intonazione in segni d'interpunzione e si sa quale attenzione aveva Jacques Derrida per tali segni» (dalla *Prefazione* di Marie-Louise Mallet, p. 32). Un testo postumo, dunque, che raccoglie una parte del materiale su cui Derrida ha lavorato per comporre - se ne avesse avuto il tempo - una grande opera su «l'animale».

*L'animal que donc je suis*: nel titolo si fa sentire una coincidenza grafemica - quella del *suis* francese - in cui possiamo trovare tanto il verbo *essere* quanto *seguire*. Tale ambiguità nel titolo (*L'animale che dunque sono/seguo*) non è affatto risolta dal testo che, anzi, ne fa il tratto indecidibile che sostiene l'economia dell'intero discorso sull'animale e sull'uomo. In riferimento ai racconti della *Genesi* sulla grande scena della nomina, Derrida scrive che: «L'uomo è dopo l'animale. Lo segue. Questo "dopo" della sequenza, della conseguenza, o della persecuzione, non è nel tempo, non è temporale: è la genesi stessa del tempo» (pp. 54-55). Cosa significa, in rapporto all'animale, «io sono»? A tale domanda non si può dare una risposta univoca, «dal momento che tale affermazione sembra implicare un "sono nel senso di sono *appresso* all'animale" oppure "sono in quanto sono *presso* l'animale"» (p. 47).

Si può considerare il tema della differenza tra umano e non umano come l'orizzonte più vasto in cui si colloca il testo di Jacques Derrida. Tale macro-questione si articola attraverso una serie di domande che riguardano "l'esperienza dell'animale", in entrambi i sensi possibili per questo genitivo: l'esperienza del «tutt'altro che *chiamano* animale» (p. 50), dove già il chiamare, che segna uno spazio umano circoscritto in rapporto a un *resto*, non è neutro poiché allude alla questione della chiamata e della risposta. Una delle domande ricorrenti in questo testo, infatti, suona così: l'animale risponde o reagisce? La reazione, infatti, s'inscrive nell'ordine del previsto e dell'automatico (animale), a differenza della risposta che apre all'ordine del possibile e dell'imprevedibile (umano). La posta in gioco di tale questione è talmente radicale che ne va dell'intera differenza ontologica, della logica stessa del vivente umano, dell'assunto metafisico concernente l'animale razionale (*zoon Logon echon*).

La prima questione posta da Derrida è quella nella nudità e, conseguentemente, del pudore. Non si tratta tanto della nudità

dell'animale, quanto del posto della nudità nella scena uomo-animale (nello specifico, il vedersi visti nudi dallo sguardo di un gatto). «È come se, nudo di fronte al gatto, ne provassi vergogna». L'esperienza della nudità è qui intesa come una soglia dell'umano, unico animale che prova imbarazzo in situazione di nudità. La nudità dell'uomo, vista dall'animale, è una scena che investe la differenza intorno a cui si struttura il testo derridiano. Se occorre interrogare la differenza uomo-animale - questa una delle ipotesi del testo - non si può prescindere dallo sguardo animale.

Nella storia di questa differenza, da una parte troviamo il discorso metafisico sul *proprio* come *proprietà* dell'uomo, che fa dell'animale un essere mancante: «un *teorema*, una cosa vista e non vedente» (p. 51). Dall'altra parte, una parola che, segnata dalla sua stessa *mancanza* - senza rappresentanti istituzionali, una parola «i cui interpreti sembrano essere piuttosto poeti o profeti» (p. 52) - tenta di percorrere la via di un *essere-con* l'animale. La via percorsa da Derrida coincide invece con un tentativo di dire, attraverso la scrittura, il segno della mancanza come tratto costitutivo del rapporto uomo-animale («bisogna operare un rovesciamento»): la mancanza, la privazione, il negativo dalla parte dell'uomo. Il proprio dell'uomo consiste nel non avere un proprio (paradigma antropologico della mancanza originaria, della proprietà umana che coincide paradossalmente con una mancanza di proprietà).

Un'altra questione decisiva, quella della violenza dell'uomo sulla vita animale - «l'immensa questione del pathos e del patologico, (...) della sofferenza, della pietà e della compassione» - è introdotta a partire da una domanda di Bentham: «Can they suffer?». Da questa prospettiva, il problema non è di sapere se l'animale può parlare o pensare, se sia o meno "*logon echon*", ma piuttosto di interrogare la sofferenza animale, il suo *pathein*. Chiedersi se gli animali possono soffrire equivale, per Derrida, a

porsi la domanda: «possono non potere?». La domanda formulata dall'autore del *Panopticon* rovescia la premessa metafisica del logos come facoltà/capacità, del «poter-avere logos» come segno positivo della differenza, «tesi questa, posizione o presupposto che resta costante da Aristotele a Heidegger, da Descartes a Kant, Lévinas e Lacan» (p. 66).

*L'animale che dunque sono* diventa, dunque, un testo sulla frattura che investe la questione del limite tra «l'Uomo con la U maiuscola e l'Animale con la A maiuscola». Non si tratta, tuttavia, di negare la tesi della discontinuità tra l'umano e l'animale. Il continuismo biologico («di cui sono note le sinistre connotazioni») è visto con sospetto da Derrida, che in esso scorge una direzione impercorribile. La via percorsa non è, infatti, quella di un attacco frontale alla frontiera: si tratta piuttosto di percorrere lo spessore del limite abissale che dà forma a questa frattura, a questa frontiera plurale.

Il discorso paradigmatico, dominante e normativo sulla posizione dell'uomo di fronte all'animale e al mondo, si articola in forme diverse e con differenti firmatari nella tradizione metafisica occidentale. Esso emerge come un punto di riferimento costante per la lettura derridaiana. «Al centro di queste difficoltà - scrive il filosofo di El Biar - c'è sempre l'impensato di un pensiero della vita». La sospensione di ogni riferimento alla vita, alla vita del corpo e alla vita animale, segna, in questa tradizione, la storia autobiografica dell'«io sono». La sequenza di autori con cui Derrida si confronta (Cartesio, Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan) è tenuta insieme dalla persistenza di alcune premesse: l'animale non parla né risponde, l'animale è fissato/ancorato a un programma. A parte pochi casi, il discorso metafisico mette da parte le differenze strutturali tra le specie animali, la sessualità animale, i rapporti di dominazione, il progresso del sapere etologico. Agisce da sempre una tendenza a «confondere tutte le specie animali nella grande categoria dell'«animale»

versus l'uomo» (p. 100). La non-risposta (premessa della non-libertà di un animale che «non parla né risponde», la cui «capacità di produrre segni è estranea al linguaggio e si trova limitata, fissata in un programma», p. 137) e la mancanza (nella forma di un difetto, di un *deficit* generale: animale presentato essenzialmente come *povero di mondo*) sono i presupposti che Derrida individua nella tradizione metafisica come costanti dell'*animale teoretico*.

Una scena sacrificale fonda, dunque, lo spazio dell'uomo. Derrida cita Kant, che nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* scrive: «la guerra interna o esterna, per quanto sia un gran male, è nella nostra specie anche il movente [*Triebfeder*: l'eccitante della pulsione] che ci fa passare dallo stato rozzo di natura allo stato civile» (pp. 146-147). Derrida legge questo passo nel senso dell'addomesticazione, della bestia domata, di una guerra interna che l'uomo combatte contro l'animale, di un *sacrificio* della sensibilità alla ragione morale. Ridotto/ricondotto al ruolo di sparring-partner dell'Uomo, l'Animale resta prigioniero degli assunti antropomorfici: «spettacolo teorico» sospeso tra gli estremi assoluti della bontà/innocenza e del male/crudeltà.

Il terzo capitolo, "E se l'animale rispondesse?", inizia con una dedica a Jacques Lacan, autore in cui Derrida segue le tracce di una mutazione teorica, e, contemporaneamente, di una «conferma stagnante dell'eredità, dei suoi presupposti, dei suoi dogmi». Nella configurazione lacaniana, l'animale sorge nella differenza tra *finta* e *inganno*: «l'animale non sa mentire in senso proprio, secondo il senso comune, secondo Lacan e tanti altri, anche se, come si sa, sa fingere» (p. 185). L'animale, in altre parole, non accede all'ordine simbolico (ordine del significante che rimane una prerogativa strettamente umana). L'animale lacaniano resta catturato nell'immaginario, perché non sa *fingere di fingere*: «non lascia tracce in cui l'inganno consisterebbe nel farsi prendere per false mentre sono quelle vere, cioè quelle che indicherebbero

la pista buona. *E nemmeno cancella le proprie tracce il che per lui sarebbe già farsi soggetto del significante»* (J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, 1974) (p. 186).

Il quarto e ultimo capitolo è, come si accennava, la trascrizione di una comunicazione improvvisata da Jacques Derrida in chiusura del colloquio. Si tratta di un accenno di confronto con Heidegger e, più precisamente, con i suoi *Concetti fondamentali della metafisica*. In questo testo Derrida legge una riconferma trionfale del paradigma metafisico sulla mancanza dalla parte dell'animale. In riferimento alla vita animale, «*weltarm*» significa “povero di mondo” (a differenza dell'uomo, “formatore di mondo” o «*weltbindend*»; e della pietra, che è semplicemente “senza mondo” o «*weltlos*»). Solo l'uomo è *finito*, nel senso della finitezza, del suo rapporto con il tempo. «L'animale non è finito in questo senso (...). Non ha finitezza come non ha la parola, come non muore “propriamente”, parlando in senso proprio, ecc.» (p. 210). Se l'animale è vivente laddove l'uomo è esistente, allora la morte (legata alla finitezza) resta una prerogativa umana. L'animale heideggeriano, «parlando in senso proprio», non ha il *Dasein*, quindi si limita semplicemente a crepare. «Il suo *modo d'essere*, che noi chiamiamo “vita”, non è senza accesso a ciò che è accanto a esso e in mezzo al quale si trova come vivente. In virtù di questa connessione si dice dunque che l'animale ha il suo mondo-ambiente, e si muove in esso. L'animale è, per la durata della sua vita, imprigionato in un mondo-ambiente come in un tubo che non si allarga, né si restringe» (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica - Mondo - finitezza - solitudine*, 1999) (p. 221, nota). La *suite teoretica*, che si conclude per mancanza di tempo con questi cenni su Heidegger, mostra che la marginalizzazione della questione dell'animale è al cuore della metafisica occidentale. Il tono del discorso sull'Animale, sempre al

singolare generale, si fa sentire come un contrappunto al di là della distanza e delle differenze tra i singoli autori.

*DANIELE GARRITANO*

Raymond Corbey

*Metafisiche delle scimmie.*

*Negoziando il confine animali-umani*

a cura di P. Cavalieri, Bollati Boringhieri, Torino 2008,  
pp. 253, € 27



*Gli uomini sono degli animali, alcuni dei quali allevano i propri simili.*

Peter Sloterdijk

*Metafisiche delle scimmie* non è né un libro di filosofia, né di antropologia culturale, né di sociobiologia. È un insieme di tutte queste cose e, nel pluralismo delle voci che lo attraversano, emerge la sua novità. Quale novità? Essa è proprio davanti ai nostri occhi, palesata nel titolo e nel sottotitolo, giacché come insegna il racconto di Edgar Allan Poe *La*

*Lettera rubata* se si vuol nascondere qualcosa la trovata migliore è metterlo in bella vista. In primo luogo l'autore usa il termine "metafisica" al plurale, riferendosi sia al fatto che «alle scimmie è sempre stato assegnato un certo status metafisico o ontologico» (p. 35), sia a «questo insieme di assunzioni teoretiche che hanno figurato come fondazioni concettuali o teoretiche nell'ambito della ricerca scientifica» (*ibid.*). Ma un altro senso si radica in questa espressione di Corbey, una certa irrevocabilità e inalienabilità della *conditio* metafisica, ovvero: «non c'è possibilità di sfuggire ad assunzioni metafisiche, neppure quando, o forse proprio allorché, esse vengono analizzate» (p. 36). Insomma c'è il rischio che, anche se armati di belle intenzioni, ogni nostro sapere circa il confine che separa e unisce l'uomo e la scimmia ricada in un pregiudizio specista. È il criterio della somiglianza con gli esseri umani a fungere da metro

di giudizio di una specie non-umana, una colpa di antropomorfismo di cui non riusciamo a liberarci; e tuttavia ribatte Corbay con un'osservazione dal carattere pragmatico: «bisogna pur cominciare da qualche parte» (p. 196). Ecco spiegato il sottotitolo, *negoziando il confine animali-umani*, non il confine in sé, ma il modo in cui è venuto formandosi, come viene inteso e rimarcato sulla base delle differenze e somiglianze. Nell'immaginario collettivo dell'Occidente la scimmia ha per lungo tempo rappresentato l'altro, l'ebreo, il satiro, il perturbante, per dirla con Freud, ancora convinto che un ancestrale uomo-scimmia dominato da impulsi continuasse ad aggirarsi nelle profondità del nostro io. «Le scimmie figurano come personaggi nell'articolazione narrativa dell'identità e dell'origine umana» (p. 28). Ogni identità sociale, religiosa, economica e culturale nell'atto della sua fondazione provvede all'esclusione dell'alterità, (A è A e non può essere B diremmo in termini logico-conoscitivi), che viene puntualmente messa al bando. Agamben in *Homo sacer*, servendosi di antiche fonti medievali, germaniche e anglosassoni, sottolinea la prossimità del bandito con il lupo, la bestia, da qui la figura dell'uomo-lupo o lupo mannaro come «un ibrido mostro tra l'umano e il ferino, diviso tra la selva e la città - il lupo mannaro - è, dunque, in origine la figura di colui che è stato bandito dalla comunità» (Agamben, *Homo sacer*, 2005, p. 117), e che per di più si situa in una zona di indifferenza, sottraendosi alla logica dell'inclusione-esclusione, né uomo né belva abita in queste aree brumose, e ci incute paura. A tal proposito, Corbay, nel primo capitolo, intitolato non a caso *Ambigue scimmie*, riporta il succulento aneddoto secondo cui «gli autori patristici utilizzavano l'icona negativa della scimmia per i pagani, gli eretici e gli altri nemici di Cristo» (p. 30). La definizione dell'umano reca con sé l'allontanamento, quasi la rimozione del bestiale. Dunque «l'identità umana è stata articolata in termini di alterità animale» (p. 51). A questa figura si affianca, per

converso, quella dell'*homo silvestrus*: le scimmie antropomorfe vengono salutate come l'incorrotto "uomo naturale". La fantasia rousseauiana dell'*homme sauvage* si nutre dei racconti, più o meno immaginari, dei viaggiatori del XVIII secolo: gli umanoidi da loro descritti potevano ben essere non creature brute ma testimoni di un *état naturel* incorrotto e intimamente desiderabile dove conducevano la loro esistenza pacifica. Si registra così un mutamento dell'immagine dell'altro scimmiesco, da «altro disprezzato» a «sé ideale» (p. 172). Corsi e ricorsi storici: «ogni età, ogni generazione, nei suoi modi peculiari, ha i suoi animali preferiti e vilipesi, i suoi ideali di vita armonica, i suoi modelli etici positivi e negativi per la condotta umana. Vi sono selvaggi nobili e ignobili, lupi demoniaci e fieri, squali antropofagi e delfini amichevoli» (p. 173). È possibile, a questo punto, azzardare una proporzione: la scimmia sta all'uomo come l'uomo a Dio; la prima è *imago hominis*, il secondo *imago Dei*. Un filo rosso congiunge la cosmologia giudaico-cristiana, all'ontologia aristotelica e al moderno razionalismo. Un'unica convinzione muove il politico Benjamin Disraeli nell'avanzare, in un discorso tenuto ad Oxford nel novembre del 1864, la domanda provocatoria: «l'uomo è una scimmia o un angelo?» - e con sicumera rispondere - «Io per parte mia sto dalla parte degli angeli. Io ripudio con indignazione e disgusto queste recentissime teorie» (pp. 55-56). Possiamo immaginare il disagio emotivo di Darwin quando nel 1844 scriveva all'amico e corrispondente Joseph Dalton Hooker: «sono quasi convinto che le specie non sono (è come confessare un delitto) immutabili» (Darwin, *L'origine delle specie. Abbozzo del 1842. Lettere 1844-1858. Comunicazione del 1858*, 2009, p. 69), o ancora nel taccuino M «il diavolo sotto le spoglie di un babbuino è nostro avo» (Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali. Taccuini M e N. Profilo di un bambino*, 1982, p. 40). La questione non era solo biologica, ma anche metafisica, morale e politica. Nel III capitolo Corbey

individua tre grandi narrazioni alla base delle visioni scientifiche e/o filosofiche dello sviluppo del genere umano:

1. verte sull'esistenza di un Creatore trascendente che privilegia un'unica categoria di creature: gli esseri umani che regnano sulla terra e possono fare uso degli altri animali;
2. deriva in un certo senso dalla prima ma si dichiara laica e vede nel progresso la storia di un'ascesa, di una redenzione dalla bestialità ferina in nome della ragione e della civiltà (si tratta della visione dominante tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX);
3. un approccio evolucionistico nei termini di una variazione casuale e di una ritenzione selettiva del tutto contingenti.

Le prime due narrazioni postulano un *ordo naturalis*, gerarchico e finalistico, e hanno dominato le prospettive evolucionistiche per lungo tempo. In particolar modo la seconda, che è la storia di questa discesa/ascesa, per cui gli uomini sarebbero angeli caduti o scimmie progredite, in cui «la vergogna per le origini e l'orgoglio per il progresso» - nota Corbey - «procedevano di pari passo» (p. 87). Il mito narrativo conferisce forma letteraria al paradosso antropologico, la forma discorsiva, come quella favolistica, ha lo scopo di «neutralizzare la minaccia e affrontare ciò che era emozionalmente inquietante e cognitivamente imbarazzante» (p. 112). L'insidiosa prossimità dell'uomo con la scimmia viene tenuta alla larga grazie all'individuazione dei caratteri che distinguono l'uomo dalla scimmia, uno su tutti: il linguaggio. Il paradigma dell'*homo symbolicum* è duro a morire, anche se si dimostrasse in tutto e per tutto che il mondo umano dipende dalle caratteristiche forniteci dalla biologia, saremmo portati a pensare che l'essenza dell'uomo si radica proprio nella sua emancipazione dal dato biologico, nella sua capacità di dare un senso a quest'ultimo. Tuttavia a partire dagli anni '60 del secolo scorso alcuni studi sulle antropomorfe hanno riscontrato in loro talune abilità simboliche, il riconoscimento allo specchio,

indice di un'iniziale forma di consapevolezza, o pratiche, come l'uso di strumenti, pensiamo allo scimpanzé Sultan degli esperimenti di Köhler. Insomma quelli che si credeva fossero *indicatori di umanità* peculiari della nostra specie, sono stati sottoposti a riesame, spostando un po' più in là il confine animali-umani. Come dichiara espressamente Corbay nel VI capitolo: «oggi si avverte sempre più che le differenze tra gli umani e le scimmie, per quanto grandi possano essere, sono di grado, e non di genere, e che fundamentalmente vi è continuità cognitiva» (p. 189). Vale la pena ricordare che, lasciando da parte le straordinarie abilità cognitive delle antropomorfe, esse, nella maggior parte dei casi, s'impegnano in attività più consuete. Sono quelle che sono, «non surrogati di umani, né umani mal riusciti o umani in potenza» afferma con una nota relativizzante il primatologo Reynolds, tantomeno - aggiunge Corbey - «umani idealizzati» (p. 190). Un'ultima questione sulla scia delle considerazioni espresse da Corbay nel § 6.3, che si apre con la seguente citazione da *L'origine dell'uomo*: «In una serie di forme che derivano gradualmente da qualche creatura simile alle scimmie fino all'uomo come ora esiste sarebbe impossibile definire il punto in cui si dovrebbe adoperare il vocabolo "uomo". Ma questo non ha grande importanza» (Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta sessuale*, 1982, p. 232). Siffatto battesimo dell'umano, che riveste forse scarsa importanza dal punto di vista della biologia evuzionistica, assume un certo peso dal punto di vista pratico e morale, e le sue conseguenze sono considerevoli. Quando uccidere diventa assassinio? Quando il mangiare carne cannibalismo? La verità è che «gli esseri riconosciuti come umani godono di uno status privilegiato» (p. 190). Per essere logicamente coerenti dovremmo chiederci con Elizabeth Costello, alter ego letterario dello scrittore sudafricano Coetzee ne *La vita degli animali*, cosa distingue un mattatoio da un campo di sterminio? La *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948 ha sancito l'uguaglianza tra

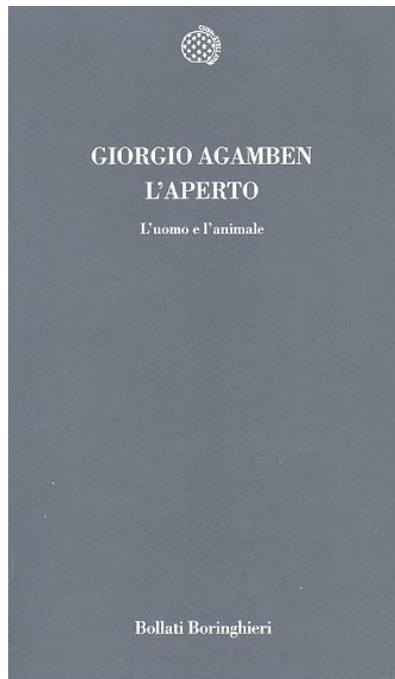
tutti gli esseri umani, riconoscendogli pari dignità indipendentemente dalla loro razza, cultura o religione. «Ironicamente - nota Corbay - l'inclusione delle "razze" non europee nella "famiglia dell'uomo" venne resa possibile dalla perdurante esclusione delle specie non-umane» (p. 193). All'indomani della *Dichiarazione universale*, nel clima di «umanismo biologico post-bellico» (p. 194), sorge un movimento, che trova in Peter Singer uno dei suoi principali numi ispiratori, che reclama un allargamento dei diritti umani anche agli umanoidi. La *Dichiarazione sui grandi antropoidi*, inclusa nel *Progetto grande scimmia*, domanda l'estensione dei diritti morali e giuridici a tutti gli antropoidi (che comprendono gli umani, gli scimpanzé, i gorilla e gli oranghi). I membri di questa grande comunità umanoide non possono essere uccisi, se non per autodifesa, o torturati o imprigionati senza regolare processo. Uno scenario kafkiano? Forse, non è un caso che lo scrittore praghese sia stato tanto affascinato dal mondo bestiale, pensiamo a *Pietro il rosso* o al celebre racconto della *Metamorfosi*. «Fra tutti gli uomini Kafka è il più insicuro della propria umanità. È dunque questa - sembra dire -, è dunque questa l'immagine di Dio?» (Coetzee, *La vita degli animali*, 2003, p. 41). Si profila uno spostamento della linea di demarcazione tra l'uomo e la bestia: il genere umano, dal cyborg alla scimmia, ha confini sempre più sfumati.

ALESSANDRA SCOTTI

**Giorgio Agamben**

***L'aperto. L'uomo e l'animale***

Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 99, € 13



Nel regno messianico *il lupo dimorerà insieme all'agnello e la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà*. Ciò che è stato diviso allora apparirà nuovamente pacificato, l'estroiezione da sé, che l'umano ha da sempre compiuto a scacciare *l'animale in sé* nell'ininterrotto processo di antropogenesi, tornerà infine a una serena ricomposizione. Siamo nel primo quadro di apertura del testo, la rappresentazione del banchetto messianico

dei giusti nell'ultimo giorno, riprodotta in una Bibbia ebraica del XVIII secolo. Il saggio di Agamben è accattivante nel suo svilupparsi a partire da una serie di immagini, di quadri, di suggestioni.

In gioco nel testo è il concetto di vita, in gioco nel testo è dunque la nuda vita animale, vita muta che sembra stagliarsi senza vergogna davanti all'imbarazzo dell'umana parola. Difficile concetto quello di vita: sembra che la nostra tradizione non riesca mai a definirlo. La difficoltà di imbrigliarla, la vita, determina una sorta di vendetta della parola, che comincia allora a vivisezionarla, ad articolarla attraverso una serie di cesure e opposizioni «Tutto avviene, cioè, come se, nella nostra cultura, la vita fosse ciò che non può essere definito, ma che, proprio per questo, deve essere incessantemente articolato e diviso» (p. 21). Tale dispositivo sarebbe in atto già presso Aristotele, che non definisce mai la vita, si limita piuttosto a «scomporla grazie all'isolamento della funzione nutritiva, per poi riarticolarla in

una serie di potenze e facoltà distinte e correlate (nutrizione, sensazione, pensiero)» (p. 22). Se da Aristotele, attraverso i secoli, si giunge a Bichat, troviamo in atto la medesima strategia, seppure dai contorni mutati: in ogni organismo superiore è come se convivessero due animali, il primo *l'animal existant au-dedans* coincide con la vita organica, che si estrinseca nella ripetizione ricorsiva e cieca di una serie di funzioni prive di coscienza; il secondo *l'animal vivent au-dehors*, si definisce nella relazione col mondo esterno. Naturalmente «nell'uomo questi due animali coabitano ma non coincidono: la vita organica dell'animale-di-dentro comincia nel feto prima di quella animale e, nell'invecchiamento e nell'agonia, sopravvive alla morte dell'animale-di fuori» (p. 23). L'inaugurazione di questa frattura ha determinato conseguenze enormi nella storia della medicina moderna e in seguito della biopolitica, poiché il concetto di vita vegetativa comincia a coincidere con quello di patrimonio biologico della nazione, da tenere sotto controllo, da plasmare e modellare. Proprio perché forgiabile, nell'uomo, la divisione della vita «in vegetale e di relazione, organica e animale, animale e umana», si delinea come una frontiera mobile. È proprio grazie alla scissione determinata all'interno della categoria della vita, che si può costantemente decidere in merito a ciò che è umano e a ciò che non lo è: «Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzi tutto nel più intimo e vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi» (p. 24). La questione è di immensa portata politica e mette in discussione l'intera cultura occidentale, la nostra tradizione umanistica: essa ha in effetti sempre pensato l'uomo metafisicamente come l'unione armoniosa di anima e corpo, bruta materia e sostanza nobile, quasi divina. Bisogna invece imparare, secondo Agamben «a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e

investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione» (p. 24).

Dal canto suo Linneo amava molto le scimmie e biasimava Cartesio e il suo ardire di definire gli animali come *automata mechanica*: di sicuro l'inventore del *Subjectum* e delle sue concitate elucubrazioni non aveva mai visto una scimmia. È per questo che nel suo *Systema naturae* Linneo decide di porre l'uomo negli *Anthropomorpha*: il linguaggio non è ancora, al tempo di Linneo, il meraviglioso artefatto che consente all'*humanitas* di abitare nella comoda casa dell'essere, lontano da pericolosità ferine. L'uomo, in effetti per Linneo, si distingue dagli altri animali solo per il fatto di potersi riconoscere, tuttavia «definire l'umano non attraverso una *nota characteristic*, ma attraverso la conoscenza di sé, significa che è l'uomo colui che si riconoscerà come tale, *che l'uomo è l'animale che deve riconoscersi umano per esserlo*» (p. 33). L'*humanitas* allora, lungi dall'essere il dato originario, costituisce la scelta costante, continuamente reiterata, che l'uomo fa per se stesso, allontanando da sé l'altro in sé, l'animale che dunque è, riconoscendolo per poi misconoscerlo. Ecco perché ciò che chiamiamo *Homo sapiens* non è «né una sostanza né una specie chiaramente definita: è, piuttosto, una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano» (p. 34). *Homo sapiens* è dunque un artificio antropogenico che produce l'umano attraverso una dinamica di inclusione ed esclusione, l'essere umano infatti per essere tale deve prima riconoscersi nel non-uomo.

Nella macchina antropogenica, sia antica che moderna è dunque in gioco la produzione dell'uomo attraverso «l'opposizione uomo/animale, umano/inumano» (p. 42). La macchina moderna isola il non-umano nell'uomo: «entrambe le macchine possono funzionare soltanto istituendo al loro centro una zona d'indifferenza, in cui deve avvenire l'articolazione fra l'umano e l'animale» (p. 43).

Le amene passeggiate di Heidegger nella Foresta nera e quelle di Jacob von Uexküll tra mondi invisibili e sconosciuti, aiutano meglio a riflettere sulla differenza ontologica. Ogni animale costruisce il proprio *Umwelt*, sostiene lo zoologo prussiano, e cioè seleziona dall'intero *Umgebung* unicamente gli stimoli rilevanti per la propria sopravvivenza. Ciascun animale vive dunque chiuso all'interno del proprio specifico ambiente diverso e impermeabile da tutti gli altri. L'incomunicabilità tuttavia non è sinonimo di caos. Un piano naturale, un armonia presiede la vita di queste monadi cieche e sorde all'altro da sé. Secondo Agamben l'antiumanesimo nel moderno trova grande carica espressiva nella descrizione dell'epopea di una zecca ad opera di Uexküll: la zecca è cieca e sorda, ma risulta sensibile a soli tre stimoli, l'odore dell'acido butirrico presente nei mammiferi, il calore della pelle, la sensazione tattile del corpo del mammifero. Attende la zecca su un ramo l'avvento della preda, all'arrivo si lancia configge il rostro depone le uova e muore. L'*Umwelt* della zecca si riduce a questa relazione, è questa appassionata quanto fugace relazione. Eppure esperimenti di laboratorio hanno provato che una zecca può resistere sino a diciotto anni in attesa della preda. Attesa paziente, sonno profondo, letargo? Che ne è della zecca e dell'epopea del suo piccolo mondo? «Come è possibile che un essere vivente, che consiste interamente nella sua relazione con l'ambiente, possa sopravvivere in assoluta deprivazione di esso?» (p. 51). Il filosofo all'ascolto dell'essere dal canto suo, restò molto affascinato dalle passeggiate dell'eclettico barone prussiano, a partire dalle quali nel '29 elaborò per l'animale il concetto di "povertà di mondo", per distinguerlo dall'uomo e dalla sua parola, che fa, che costruisce costantemente il mondo. L'animale al contrario ha e non ha mondo, nel senso che entra in relazione con esso soltanto nella forma di un disinibitore. Ecco perché per Heidegger l'animale non accede mai alla *manifestatività dell'ente in quanto tale*, ma rimane imprigionato nello stordimento

del proprio cerchio ambientale che è *come un tubo che non si allarga né si restringe*, e che consiste nell'appagamento qui e ora del bisogno presente. L'allodola per Heidegger non vede l'aperto: le passeggiate di Rilke, (che pure amava lo zoologo prussiano, tanto da considerarlo il proprio consulente biologico) mostravano l'animale quasi più umano dell'uomo e presentavano, a detta di Heidegger *una mostruosa antropomorfizzazione dell'animale e una corrispondente animalizzazione dell'uomo*. Di nuovo confini e limiti diventano malleabili a seconda delle latitudini e dei punti di vista.

Anche Heidegger sembra sentire questa vertiginosa prossimità: le lezioni del '29 analizzano uno stato d'animo fondamentale che è la noia: nell'essere lasciati vuoti, nell'essere lasciati in sospeso da un ente che si rifiuta nella sua totalità, sembra far capolino questa vicinanza estrema *humanitas-animalitas*; la noia sembra evocare allora la *Benommenheit* animale. E tuttavia è proprio a partire da questa vicinanza estrema che scatta la macchina antropogenica e dunque il riconoscimento che si trasforma in scelta per la distanza, per l'allontanamento, per l'estroiezione. La noia infatti riconsegna il *Dasein* alla sua *possibilitazione originaria*. Ecco perché quella che sembrava una prossimità si rivela invece come *un abisso che non può essere colmato da nessuna mediazione*. Ancora una volta la macchina antropogenica ha funzionato, Heidegger, secondo Agamben, è stato l'ultimo pensatore a «credere in buona fede che il luogo della *polis* [...] fosse ancora praticabile, che - tenendosi in quel luogo rischioso - fosse ancora possibile per degli uomini - per un popolo - trovare il proprio destino storico» (p. 78). Da allora la macchina antropologica sembra girare a vuoto. Per Agamben, le soluzioni possibili sono due: l'uomo post-storico cerca di governare la propria *animalitas* attraverso la tecnica, oppure «l'uomo, il pastore dell'essere, si appropria della sua stessa latenza, della

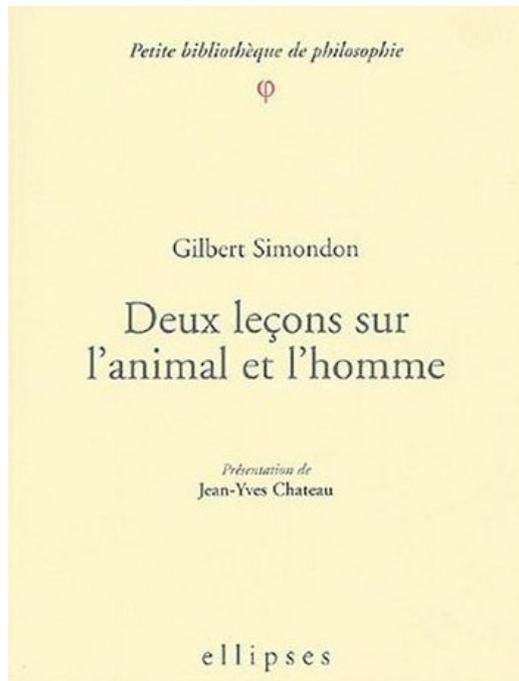
sua stessa animalità, che non resta nascosta né fatta oggetto di dominio, ma è pensata come tale, come puro abbandono» (p. 82).

*FABIANA GAMBARELLA*

**Gilbert Simondon**

***Deux leçons sur l'animal et l'homme***

Présentation de Jean-Yves Chateau, ellipses, Paris 2004,  
pp. 91, € 11



In apertura della prima lezione Simondon afferma: «noi studiamo oggi la storia della nozione di vita all'interno del dominio della psicologia» (p. 29). Il punto di partenza è segnato dal fatto che, per studiare la psicologia umana, non si può non tenere conto della maniera attraverso la quale è stato pensato l'animale e la sua relazione con l'umano nel corso della storia del pensiero. Tutto

ciò che riguarda la “condotta” umana deve essere letto in relazione all'animalità come dominio di conoscenza dell'uomo. In poche parole pensare la psicologia umana significa in primo luogo porre l'attenzione sulla maniera attraverso la quale è stata pensata la *differenza* tra l'uomo e l'animale. Non si tratta di determinare un discorso di verità sull'uomo o sull'animale o su entrambi ma di delineare una questione ideologica.

In realtà le due lezioni, la cui trascrizione compone il testo, servivano da introduzione a un corso annuale di psicologia generale propedeutico al proseguimento degli studi in vista dell'ottenimento di una *licence* in filosofia, psicologia o sociologia. Essendo appunto lezioni introduttive, pensate dunque per un pubblico di studenti giovani e “inesperti” della materia, esse rappresentano una sorta di ampia panoramica della maniera attraverso la quale la filosofia (o più in generale la storia del pensiero umano) ha posto la questione dell'umano in relazione all'animale. Il lasso di tempo trattato va dall'Antichità, dunque

i presocratici, fino al XVII secolo, momento in cui si situa quello che possiamo un po' enfaticamente definire il luogo dello scontro "iniziale" tra le teorie cartesiane e quelle anti-cartesiane (scontro che - sappiamo bene - si combatte, seppur in maniera differente e con differenti armi, ancor'oggi).

Ciò che sicuramente può stupire è il fatto che per introdurre un corso di psicologia generale si reputi decisivo il ruolo del pensiero dell'animalità nella costituzione della modalità attraverso la quale l'uomo pensa se stesso. Per Simondon questa impostazione permette di determinare «il problema dei rapporti tra l'intelligenza, l'abitudine, l'istinto e la vita» (p. 29), insieme di questioni che sarebbero confluite all'interno della sua opera maggiore, quella sull'individuazione come caratteristica (verrebbe da dire) ontologica della realtà.

In questa ricostruzione - rapida ma bisogna ammettere efficace e allo stesso tempo ricca - Simondon sottolinea il fatto che si possa riscontrare nella storia del pensiero della relazione uomo/animale «una specie di movimento dialettico» (p. 60), in quanto «da Aristotele fino a Descartes e da Descartes alle teorie contemporanee sulla nozione di istinto, le teoriche biologiche della nozione di istinto, c'è veramente una specie di relazione di tesi, antitesi e sintesi» (p. 62).

Il *primo* momento di questa dialettica si situa dunque all'interno dell'Antichità, agli albori del pensiero occidentale, nella quale troviamo sì una gerarchizzazione della vita umana e della vita animale ma «senza opposizione rigorosa e senza passione» (p. 61). Simondon pensa innanzitutto a quelli che definiamo "presocratici" per i quali tutto ciò che "vive" è dotato per l'appunto di un principio vitale per cui l'unica frattura fondamentale all'interno dell'esistente sussiste tra ciò che è provvisto di questo generalissimo principio vitale e ciò che non ne è provvisto, l'inanimato. In questo senso «è un'idea relativamente recente quella che consiste nell'opporre la vita animale alla vita umana,

e le funzioni umane alle funzioni animali che sarebbero di un'altra natura» (p. 31). Con postura che ricorda da vicino quella della più accorta epistemologia storica francese, Simondon tende a rintracciare soprattutto i momenti di rottura e discontinuità attraverso i quali il pensiero umano tende a ristrutturarsi su basi differenti.

Il *secondo* momento, infatti, è quello che vede nascere il dualismo tra l'animale e l'uomo, dualismo che, secondo Simondon, ha il compito di mostrare per contrasto cos'è l'uomo: l'animale è «un vivente o pseudo-vivente che è giustamente ciò che l'uomo non è, una specie di controtipo della realtà umana idealmente costituita» (p. 61). Vero e proprio fondatore del "dualismo" in questo senso sarebbe stato Socrate, suoi successori il pensiero cristiano e Descartes. Socrate è alla base di quell'umanismo che legge il fenomeno umano in assoluta discontinuità con il resto dell'esistente, l'uomo essendo di una natura incomparabile a quella di qualsiasi altro essere vivente e non. Si tratta della prima forma - eppure già compiuta - di "differenza antropologica" per la quale tra ciò che può permettere la descrizione del comportamento animale - poniamo l'istinto - e ciò che può permettere la descrizione del comportamento umano - poniamo l'intelligenza - c'è, utilizzando una terminologia bergsoniana, un'incolmabile "differenza di natura". In questo senso l'altro vertice o addirittura il compimento di questa impostazione, che tra l'altro si posiziona a distanza di due millenni, è Descartes nel pensiero del quale si trova la più limpida rappresentazione di questa "differenza". Anche se, come ha mostrato Canguilhem, la questione in Descartes è più articolata e complessa, è indubbio che la ricezione del suo pensiero sia andata immediatamente in una direzione che fa dell'animale una specie di meccanismo puro e semplice e dell'uomo un'entità pensante slegata dalla natura corporale e capace di attività ben superiori. Se in Descartes si ha la «negazione della coscienza nell'animale, negazione

soprattutto della facoltà di acquisizione razionale, di apprendimento intelligente, di risoluzione intelligente dei problemi» (p. 78) per cui si giunge a una rappresentazione della condotta animale nella quale nemmeno l'istinto ha un suo posto, in Malebranche, che potrebbe essere definito un cartesiano fondamentalista, si ritrova l'idea della possibilità di "aprire" gli animali come si apre un orologio per capirne il funzionamento (la *vivisezione*), "apertura" che può avvenire in quanto gli animali non possono soffrire, essendo la sofferenza una prerogativa umana dovuta alla cacciata dall'Eden e al peccato originale.

Il *terzo* momento - in realtà non trattato all'interno delle lezioni ma soltanto accennato - è quello rappresentato dal superamento del cartesianesimo prodottosi nello sviluppo delle scienze tra il XIX e il XX secolo. Questo superamento non ha nulla a che vedere con un puro e semplice rovesciamento del "cartesianesimo", non ci dice che anche l'animale è un essere ragionevole e dotato di coscienza, ma che l'animale proprio grazie alle scoperte delle teorie biologiche dell'istinto può dire qualcosa dell'uomo e raccontare una dimensione di continuità tra l'animale e l'uomo in maniera differente e più ricca: gli Antichi affermavano che «ciò che è vero per l'uomo è vero in qualche misura per l'animale», il cartesianesimo affermava che «ciò che è vero per l'uomo non è vero in alcuna misura per l'animale», infine le tesi contemporanee affermano che «ciò che scopriamo per quanto riguarda la vita istintiva, la maturazione, lo sviluppo comportamentale nella realtà animale, permette di pensare in una certa misura la realtà umana, finanche la vita sociale» (pp. 62-63).

All'interno di questa dialettica generale (e che denota comunque un certo grado di semplificazione del problema probabilmente connesso anche alla funzione di queste lezioni cui si è accennato

precedentemente) Simondon accenna qua e là a una maggiore complessità della questione.

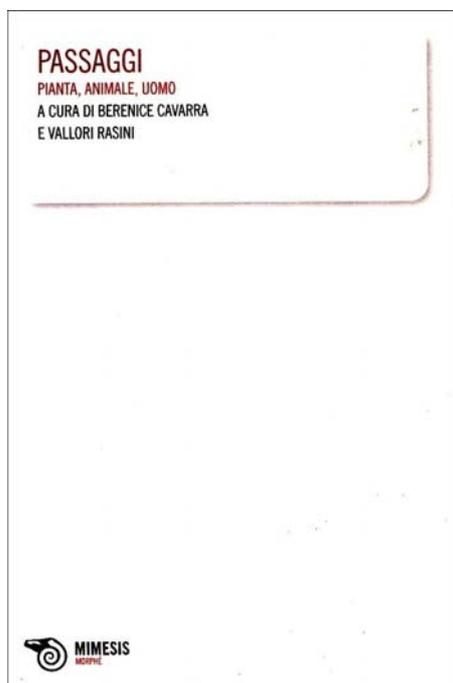
In realtà il problema non è soltanto quello di determinare e analizzare le teorie che hanno pensato la “continuità” o la “discontinuità” tra l’uomo e l’animale; ciò che si può ricavare da queste lezioni è che all’interno di questa dicotomia essenziale si riscontrano molte posizioni sfumate e che rendono maggiormente complessa una ricerca di questo tipo. In *primo* luogo tra coloro che pensano la *discontinuità* Simondon sostiene che si trovano sia coloro per i quali questa differenza è “di natura” e radicale come in Socrate, negli Stoici, negli Apologeti cristiani e in Descartes ma anche coloro per i quali la differenza, pur sussistendo, è più sfumata e meno radicale, potremmo dire “di grado”, come in Aristotele, in Agostino, in Tommaso ma anche in autori come Montaigne e La Fontaine. Ma, sembra sottolineare Simondon, ci sono anche autori come Giordano Bruno e lo stesso Montaigne che, partendo essi stessi da una differenza tra l’animalità e l’umanità, mettono in campo, probabilmente in vista di una critica della decadenza dei “costumi” umani, una certa superiorità dell’animale. In *secondo* luogo anche tra coloro che pensano la *continuità* vi sono gli Antichi che pensavano che l’animale dovesse essere pensato a partire dall’uomo e i contemporanei che, in un certo senso, ritengono che l’uomo debba essere pensato a partire dall’animale.

Insomma tutto è ben più complesso di quanto possa sembrare, se vi è una dialettica che sembra dominare il procedere di questa relazione fondamentale, è pur vero che le posizioni che il pensiero umano ha messo in gioco sono molto più ricche e sfumate e all’interno di ogni “epoca” del pensiero ci sono state posizioni discordanti, segno che questa questione è stata quanto mai sentita da quando - e qui ci aggiungiamo in conclusione una nota antropologica - l’uomo si è staccato dalla sua dimensione di naturalità e si è trovato a costruire un mondo propriamente umano

dinanzi al quale la natura esterna e interna si è rivelata sempre di più come un mistero.

*DELIO SALOTTOLO*

**Berenice Cavarra e Vallori Rasini (a cura di)**  
***Passaggi. Pianta, animale, uomo***  
 Mimesis, Milano 2012, pp. 257, € 18



Passaggi: nel senso del passare da un posto all'altro, dell'attraversare un luogo, del cambiare sede, del trovare e/o crearsi un varco, un passaggio appunto. Ma anche nel senso del passare come fa il tempo che passando trascorre inesorabile verso l'ignoto o del passare da una "stato" all'altro, del trasformarsi. O ancora del passare un qualcosa a qualcuno porgendoglielo. Un qualcuno che può trovarsi accanto a noi, davanti a noi o alle nostre spalle. Lo spettro semantico del termine "passaggi" risulta, dunque, molto ampio, ma i saggi presenti in questo testo curato da Berenice Cavarra e Vallori Rasini riescono ad abbracciarlo quasi del tutto. Centro focale dei vari interventi è il rapporto tra la pianta, l'uomo e l'animale, una relazione complessa che informa di sé tutta la storia della filosofia dai presocratici ai postumanisti e transumanisti. Da questo punto di vista, la prima sezione di questo volume collettaneo, intitolata *Genesi e trasformazione*, è davvero ricca di spunti. A partire dal saggio d'apertura di Luciana Repici, che spiega le modalità in cui nell'antichità greca, da Empedocle agli Stoici, si è proceduto alla concettualizzazione della scomoda relazione a tre pianta-animale-uomo e alla collocazione temporale della loro comparsa sulla Terra. O da quello di Paola Carusi, che con estrema dovizia di particolari rende conto della ricezione araba di alcuni testi aristotelici, in particolare del *De generatione animalium*. Sino ad arrivare all'accurata analisi della Cavarra, che consente di cogliere l'interessante problematica

concernente la situazione apparentemente paradossale dell'asceta medievale, che, nel tentativo di depurare la propria coscienza, si abbassa a uno stato ferino, animalesco, imita, cioè, quegli stessi animali che per l'uomo dell'epoca simboleggiavano vari e gravissimi peccati. Un posto a parte va assegnato alla mirabile ricostruzione tecnico-cosmologica della Villa e del Parco di Pratolino (Firenze, 1569-1585) offerta da Silke Kurth, che sottolinea gli elementi teoricamente notevoli che hanno funto da linea guida nella realizzazione di un complesso architettonico di grande rilievo, soffermandosi, in particolar modo, su un aspetto interessante quale il rapporto natura-artificio, non sempre visto, già in età rinascimentale, in termini antitetici.

Anche nella seconda sezione, denominata *Derivazione e sviluppo*, si possono individuare una serie di saggi di grande spessore, questa volta curvati sul tema dell'animalità dell'uomo, o, se si vuole, dell'umanità dell'animale. Un tema che è affrontato variegatamente: sia attraverso il confronto con momenti particolari della filosofia moderna, da Campanella all'Illuminismo arrivando all'antropologia filosofica di Plessner - nei saggi di Roberto Bondì, Paolo Quintili e Vallori Rasini - sia tramite la disamina di questioni sempre più attuali, attinenti all'etologia contemporanea e alla zoo-antropologia. Da un lato, quindi, si hanno ricostruzioni storico-filosofiche di pregevole fattura, nelle quali si cerca, certamente con successo, di sottolineare come si sia configurato nel tempo il complesso legame tra l'uomo e l'animale - legame che spesso si è declinato nei termini pericolosi di un vero e proprio dualismo. Del resto, come ha acutamente mostrato Derrida nel suo *L'animale che dunque sono*, a partire da Cartesio fino ad arrivare a Lévinas la filosofia ha definito l'uomo ponendo l'accento sulla sua (presunta) non-animalità, sulla sua differenza dall'animale, fino a vedere in quest'ultimo un qualcosa di assolutamente lontano dalle principali prerogative dell'homo sapiens.

Dall'altro lato va segnalato il saggio di Antonello La Vergata, che, dopo aver passato in rassegna le contraddizioni presenti in alcuni atteggiamenti come il vegetarianismo e il veganismo oltre che nella nozione etico-giuridica di "diritti animali", arriva a enunciare, a mo' di temporanea conclusione del suo discorso, una serie di principi etico-ontologici, coi quali tende a far emergere l'assoluta irragionevolezza della presunta oggettività o naturalità del primato dell'uomo sulle altre creature. Un primato che la scienza può contribuire, se non a distruggere, quanto meno a mettere radicalmente in discussione, sottolineando come nel tempo l'uomo si sia costantemente "ibridato" con l'animale, che ha partecipato, a sua volta, in un modo certamente decisivo all'evoluzione dell'essere umano e che per questo motivo non può essere, *sic et simpliciter*, emarginato. Insomma, in perfetta sintonia, per certi aspetti, con le acquisizioni di certo pensiero zoo antropologico e di certe tendenze *post-human*, La Vergata mette in risalto l'impossibilità di definire l'uomo come essere, per così dire, "puro", e la necessità di un ripensamento, sul piano teorico e giuridico, della relazione uomo-animale.

**CIRO INCORONATO**

Frans de Waal

***Primati e filosofi. Evoluzione e moralità***

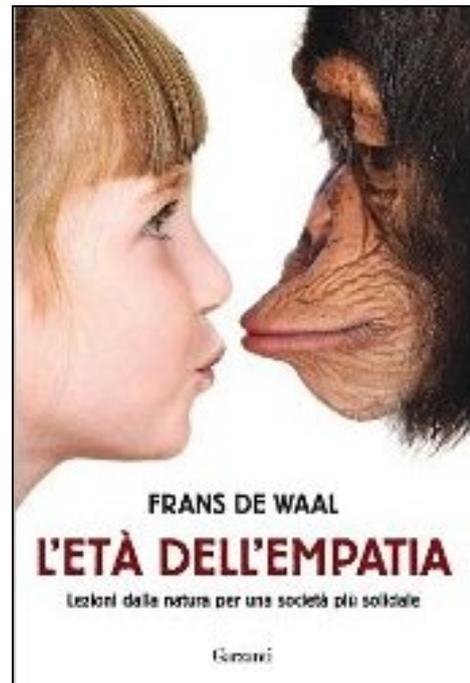
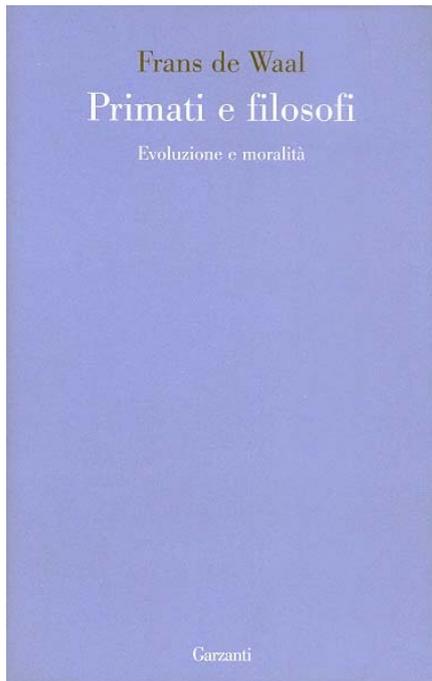
a cura di J. Ober e S. Macedo, tr. it. a cura di F. Conte,  
Garzanti, Milano 2008, pp. 234, € 13,50

Frans de Waal

***L'età dell'empatia.***

***Lezioni dalla natura per una società più solidale***

tr. it. a cura di M. Pappalardo, Garzanti, Milano 2011,  
pp. 362, € 24



*The development of moral qualities is a more interesting and difficult problem. Their foundation lies in the social instincts, including in this term the family ties.*

C. Darwin, *The Descent of Man*

«Per i risvegliati c'è un cosmo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si involge in un mondo proprio» (Eraclito, *Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 159). In questo celebre aforisma Eraclito sottolinea l'intima relazione tra tutte le cose, che sussiste proprio là dove i non "iniziati" alla conoscenza vedono separazione e individuazione. Leggendo i due testi di Frans de Waal, *Primati e filosofi* e *L'età dell'empatia* viene in mente quanto affermato dal filosofo greco. Due sono le principali

domande affrontate dallo studioso: esiste un confine netto tra l'uomo e l'animale? Possiamo trovare un fondamento della morale umana all'interno della natura? Nelle soluzioni da lui proposte, lo scienziato si pone in linea con le recenti scoperte della biologia e delle neuroscienze, che tracciano una distanza sempre più ampia da alcuni principi cardine della modernità. Su questi ultimi e sui loro esiti vale la pena soffermarsi, per comprendere l'ordine di problemi entro cui si muove il nostro autore.

Segnando il primato dell'intelletto, per lungo tempo la scienza moderna ha smesso di cercare correlazioni, preoccupandosi piuttosto di isolare i fenomeni, al fine d'individuare, nel caotico divenire della natura, un preciso ordine di leggi, rassicurante nella sua eterna immutabilità (cfr. I. Prigogine - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999, p. 41). L'"ansia cartesiana", per la quale, «o noi disponiamo di un fondamento fisso e stabile per la conoscenza (...), oppure non possiamo sfuggire a un certo grado di oscurità» (F. Varela - E. Thompson - E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 171), ha prodotto una duplice frattura: una tra la natura e l'uomo, l'altra, all'interno dell'uomo stesso, tra la sfera cognitiva e quella emotiva, quest'ultima svalutata in quanto fonte d'impulsi egoistici.

Il pregiudizio di una natura egoista dell'uomo non ha mancato, nel tempo, di cercare una conferma nella biologia, influenzandone, a sua volta, la lettura dei risultati. In particolare, l'evoluzione è stata spesso chiamata in causa per legittimare l'idea di una società fondata su principi individualistici.

Nel 1850 Herbert Spencer liquida, nella sua *Statica sociale*, l'idea di un'armonia originaria nel mondo. L'autore, il primo ad aver esteso il concetto di evoluzione anche alle scienze sociali, afferma: «il fine ultimo della creazione - la produzione della massima quantità di felicità - può essere conseguito solo a

determinate condizioni. Per conseguire tale obiettivo, ogni membro della specie umana deve non solo essere dotato di facoltà che gli permettano di trarre il massimo piacere dall'atto di vivere, ma deve anche essere in grado di raggiungere la piena realizzazione dei suoi propri desideri senza impedire agli altri di fare lo stesso, anzi, per un effettivo conseguimento del fine ultimo, deve trarre piacere dal piacere altrui. Tuttavia, essendo creati per moltiplicarci in un mondo abitato da creature inferiori, creature che andrebbero spodestate per fare spazio, questo è chiaramente impossibile» (H. Spencer, *Social statics, or the condition essential to human happiness*, D. Appleton & Company, New York 1871, trad. mia). In quest'ottica, la società pacifica, più che un presupposto, costituisce un ideale verso cui tendere.

Il cammino verso l'armonia è inteso da Spencer come un percorso caratterizzato da un progressivo passaggio da uno stato iniziale di omogeneità verso uno stato di crescente organizzazione e differenziazione. Lungo questo cammino la divisione dei compiti si fa sempre più articolata, consentendo all'intero organismo sociale di adattarsi meglio all'ambiente circostante. Entrando in contraddizione con questa sua stessa analogia organica, tuttavia, Spencer si fa promotore di un pensiero individualista, riconoscendo nella selezione naturale la chiave per il perfezionamento progressivo della società. Lo studioso, dunque, auspica un ordine sociale improntato sul *laissez faire* (A. La Vergata, *Guerra e Darwinismo sociale*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli 2005, p. 46), che agevoli e tuteli gli interessi individuali, lasciando che ciascuno intraprenda la lotta per la propria sopravvivenza e per la propria realizzazione personale. La comunità, al pari della natura, premierà il più adatto.

La linea di pensiero inaugurata da Spencer è stata ben presto indicata dai propri critici con l'espressione *darwinismo sociale* (*ibid.*, p. 33), che si fonda su un'associazione tra le suddette riflessioni e i risultati raggiunti dal naturalista inglese. Gli

stessi teorici dell'individualismo nel tempo hanno fatto riferimento alla teoria di Darwin per legittimare la propria posizione (*ibid.*), nonostante lo scienziato riconosca, nei suoi scritti, una naturale tendenza alla cooperazione nell'uomo. Nell'opera *Descent of Man*, infatti, si legge che, come tutti gli «animali sociali sono mossi da un generale desiderio di aiutare i membri della propria comunità, (...), l'uomo è spinto dallo stesso generale desiderio di aiutare i suoi compagni» (C. Darwin, *Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London 1871, p. 392, trad. mia).

La diffusione della visione individualista promossa dal darwinismo sociale ha fatto sentire i suoi effetti in molteplici ambiti, primo tra tutti quello economico. Qui ha dato luogo a un capitalismo che nelle sue forme più estreme ha innescato meccanismi di serrata competitività, portando avanti il mito di una felicità che possa essere raggiunta solo attraverso l'accumulo di denaro e di beni materiali. Secondo questo mito, spiega Zygmunt Bauman, «arrivare alla felicità significa ottenere cose che gli altri non sono in grado di ottenere, nemmeno in prospettiva. La felicità richiede sempre di essere un gradino sopra gli altri» (Z. Bauman, *L'arte della vita*, Laterza, Bari 2010, p. 31). Tale logica, a lungo perpetuata nella società occidentale, ha comportato un aumento esponenziale dei consumi individuali e un relativo abbassamento del risparmio, fenomeni che sono stati alla base del tracollo che il mondo sta affrontando negli ultimi anni. Il superamento di questa crisi può avvenire solo attraverso un radicale cambiamento nell'approccio col mondo e con gli altri. Occorre che la competitività lasci il posto alla solidarietà. È quanto afferma l'economista Jeremy Rifkin. In un'intervista rilasciata al *New Scientist*, lo studioso sottolinea che «molte scoperte recenti in campo biologico, neurologico e antropologico ci offrono un'immagine dell'essere umano diversa rispetto a quella in voga durante l'illuminismo. Per esempio, la scoperta dei

neuroni specchio dimostra che siamo una specie sociale fatta più per l'empatia che per l'autonomia» (J. Rifkin, *Intervista*, in <http://www.nextme.it/societa/next-economy/298-come-evitare-lestinzione-rifkin-e-lempatia>). Non solo le neuroscienze, ma anche la ricerca etologica avvalora tale tesi. Lo sa bene il primatologo Frans de Waal, che in virtù delle sue decennali osservazioni sui primati non umani e del drammatico momento che la società umana sta attraversando in questi anni, dà inizio al suo ultimo libro, *L'età dell'empatia*, con un'affermazione secca e incisiva: «L'avidità ha fatto il suo tempo. Ora è il momento dell'empatia» (F. de Waal, *L'età dell'empatia*, p. 9).

Contro un discorso teso a legittimare l'immagine di una natura malvagia, il primatologo olandese mette a disposizione del lettore i risultati dei suoi numerosi studi, che mostrano un'elevata frequenza di comportamenti prosociali nel regno animale. L'autore intende in tal modo dimostrare come l'evoluzione abbia «prodotto il collante che tiene insieme le comunità» (*ibid.*, p. 10). È nella natura, dunque, che vanno ricercati i presupposti della moralità umana, *in primis* la capacità di immedesimarsi nell'altro, assumendone il punto di vista.

In questo suo ultimo testo l'autore torna su tesi costruite nel corso delle sue numerose ricerche sui primati. In passato de Waal si è interrogato sull'origine della moralità umana. Le sue riflessioni in proposito sono state esposte nel corso delle *Tanner Lectures*, che lo studioso ha tenuto all'università di Princeton nel 2004, e sono state pubblicate nel 2006 in *Primati e filosofi*. In quest'opera il primatologo avanza l'idea di una continuità della moralità umana coi sentimenti di socialità che condividiamo con gli altri animali. La tesi viene sottoposta al vaglio dei filosofi Christine Korsgaard, Philip Kitcher e Peter Singer e dello psicologo evolutivo Robert Wright. Il loro contributo si concretizza in una successione di saggi che assume la forma di un confronto dialettico, finalizzato alla chiarificazione di una

posizione condivisa da tutti nei suoi principi fondamentali. Quanto esposto in *Primati e filosofi* costituisce la premessa teorica fondamentale di *L'età dell'empatia*. I due testi vengono, dunque, a costituire un corpo unico, che nel complesso dà compiutezza e attualità al messaggio dello studioso.

Nel contrastare la visione relativa alla discontinuità tra l'uomo e gli altri animali, in *Primati e filosofi* de Waal focalizza la propria attenzione sulla cosiddetta "teoria della patina" (F. de Waal, *Primati e filosofi*, p. 27). Con un esplicito riferimento a Thomas Huxley, lo studioso illustra la concezione, condivisa anche dalla psicoanalisi freudiana, secondo cui l'uomo è perennemente impegnato in una lotta per tenere a freno i propri impulsi egoistici. Tale visione riflette la scissione tipica della scienza moderna, secondo cui «per una parte siamo natura e per una parte siamo cultura, anziché un intero ben integrato» (*ibid.*, p. 30). All'interno di tale impianto teorico, continua l'autore, «la moralità umana è presentata come una sorta di sottile crosta esterna sotto la quale ribollono passioni antisociali, amorali ed egoistiche» (*ibid.*).

De Waal ravvisa le radici di tale visione in un'impropria associazione con la durezza del processo di selezione naturale. «L'errore - afferma lo studioso - sta nel pensare che un processo sgradevole possa produrre solo risultati sgradevoli» (*ibid.*, p. 210). Contro tale concezione, lo scienziato sottolinea come il processo di evoluzione abbia premiato comportamenti prosociali, assicurando maggiori opportunità di sopravvivenza a specie che mettono in atto strategie di cooperazione. Il primatologo ricorda che lo stesso «Darwin credeva fermamente che la sua teoria fosse in grado di dare spazio anche alle origini della moralità e non vedeva alcun conflitto tra la durezza del processo evolutivo e la mitezza di alcuni dei suoi prodotti» (*ibid.*, p.35). La stessa massima *homo homini lupus*, tanto cara ai teorici del contratto sociale, secondo il primatologo sarebbe impropria, in quanto non

rende giustizia alla connaturata socialità dei canidi (*ibid.*, p. 23).

Prendendo le distanze dalla teoria della patina, de Waal sostiene che la moralità sia il frutto di una tendenza alla socialità che caratterizza l'intero regno animale. Per cui «quando agiamo in nome di un senso morale (...) prendiamo delle decisioni che derivano da istinti sociali che sono più antichi della nostra specie» (*ibid.*, p. 80). Piuttosto che trovare fondamento nella ragione, elemento che segna lo scarto tra uomo e animale, così come vogliono gli illuministi, la morale affonda le sue radici nel corpo, intrecciandosi saldamente alle emozioni.

Il comportamento morale troverebbe, dunque, il suo presupposto nella capacità di cogliere lo stato d'animo altrui. È quanto ci è assicurato dall'empatia, mediante cui «noi entriamo involontariamente nei corpi di coloro che ci circondano, così che i loro movimenti e le loro emozioni si riverberano dentro di noi come fossero i nostri» (F. de Waal, *L'età dell'empatia*, p. 85). Questa capacità, fa notare de Waal, non è una neoformazione della ragione umana, ma un elemento che, sia pure in gradi di complessità diversa, condividiamo con le altre specie animali. «La capacità pienamente dispiegata - commenta lo scienziato - sembra essere assemblata come una matrioska. Un processo automatizzato, condiviso da una moltitudine di specie, ne rappresenta il nucleo, a sua volta circondato da strati esterni che ne perfezionano lo scopo e la portata» (*ibid.*, p. 276). Alla base di tale facoltà troviamo l'imitazione e il contagio emotivo, fattori essenziali per coordinare le attività di gruppo (*ibid.*, p. 71). Spostandoci, poi, verso specie via via più evolute, incontriamo la capacità di individuare gli effettivi bisogni dell'altro, distinguendoli dai propri, e di adottare comportamenti appropriati alla situazione. Il fatto che negli esseri umani questa capacità trovi il massimo sviluppo, non vuol dire che i livelli più bassi siano assenti (*ibid.*, p. 277). Il carattere contagioso del riso e dello

sbadiglio danno prova del richiamo istintivo che i membri della nostra specie esercitano su di noi (*ibid.*, pp. 67-71).

La natura sociale dell'uomo non esclude, naturalmente, condizioni di conflittualità. A tal proposito de Waal dichiara che «gli esseri umani sono empatici con i propri compagni in contesti cooperativi, ma sono “antiempatici” con i potenziali competitori» (*ibid.*, p. 158). L'empatia è un meccanismo che rafforza il gruppo impegnato nel raggiungimento di un obiettivo ma, come dimostrato anche da Muzafer Sherif nei suoi esperimenti su gruppi di adolescenti, effettuati in campi estivi nella prima metà degli anni cinquanta, la competizione con altri gruppi che lottano per uno stesso scopo produce forti ostilità e il mancato riconoscimento, da parte dei membri del gruppo, degli stati d'animo dei propri nemici (M. Sherif, O.J. Harvey et Al., *Intergroup Cooperation and Conflict. The Robber's cave Experiment*, University of Oklahoma Press, Norman 1961).

La capacità di immedesimarsi nell'altro è, dunque, il presupposto fondamentale per la coesione di un corpo sociale, ma richiede, altresì, un filtro. A tal proposito, le considerazioni di de Waal sulla psicopatologia risultano illuminanti. Per lo studioso la malattia mentale «è caratterizzata da una disconnessione permanente tra l'assunzione di prospettiva e le aree profonde dell'empatia» (*ibid.*, p. 279). La scollatura tra l'aspetto cognitivo e quello emotivo definisce i termini della psicosi. Ancora una volta, la scelta tra uno dei due aspetti sottrae qualcosa all'umano. Puntare solo all'aspetto cognitivo assicura l'assunzione della prospettiva altrui, ma può portare a gradi di crudeltà ineguagliabili. Lo dimostrano gli episodi di sadismo perpetuati dai serial killer o quelli di cui abbiamo avuto un'ampia testimonianza durante i regimi totalitari (*ibid.*). D'altro canto anche un eccessivo contagio emotivo crea problemi. Ne è un esempio la sindrome di Williams, che vede chi ne è affetto particolarmente sensibile e fiducioso verso gli stati d'animo di

chiunque lo circonda, ma altrettanto incapace di un'elaborazione cognitiva della situazione. In altri termini, l'apertura indiscriminata nei confronti dell'altro impedisce di operare quella selezione necessaria per mettere in atto un comportamento adeguato (*ibid.*, p.224-225).

Gli esempi sopra riportati mostrano che «l'empatia ha instradato la specie umana sulla via di una società ristretta dove si mette l'accento sull'uguaglianza e sulla solidarietà» (*ibid.*, p. 292). D'altro canto, rileva il nostro autore, «oggi viviamo per la maggior parte in comunità molto più estese, in cui quest'accento è difficile da mantenere, ma abbiamo ancora una psicologia che si adatta meglio a questo genere di esiti» (*ibid.*, p. 292) ed è su questa psicologia che bisogna puntare oggi. Un'osservazione senza preconcetti della nostra specie, che non tema di riconoscere ciò che abbiamo in comune con le altre specie animali, potrebbe dare maggiore consapevolezza della nostra natura, in particolare di alcuni suoi aspetti che potrebbero aiutarci ad affrontare le sfide che prospetta la situazione presente.

Su uno di tali aspetti de Waal si sofferma in modo particolare in *L'età dell'empatia*. Si tratta dell'apertura al futuro. Agevolando le strategie di cooperazione, la natura mostra di essere lungimirante nella selezione dei modelli comportamentali adottati dalle proprie creature. I comportamenti altruistici documentati in numerose specie animali dimostrano, infatti, la capacità di sospendere un interesse personale e immediato in vista di un bene maggiore, duraturo ed esteso all'intera comunità. Consapevoli dei risultati cui ha condotto l'individualismo, siamo oggi chiamati a scegliere se mantenere tale atteggiamento oppure orientarci verso fini d'interesse collettivo. «Due cacciatori devono decidere se andarsene ognuno per sé a caccia di lepri o rimanere uniti e portare a casa un cervo, una preda molto più grande, anche se da dividere in due» (*ibid.*, p. 218). La crisi che stiamo affrontando ci spinge a lavorare insieme per ricostruire una fiducia

reciproca, nel segno di un «interesse personale illuminato: la consapevolezza che siamo tutti più ricchi se lavoriamo insieme» (*ibid.*, p. 295). Oggi la posta in gioco è molto più alta dei nostri scopi particolari. Oggi è necessario inaugurare l'età dell'empatia.

**ANNA BALDINI**



## NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a  
[redazione@scienzae filosofia.it](mailto:redazione@scienzae filosofia.it)  
in formato Word con le seguenti modalità:

### Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo  
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman  
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:  
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman  
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

### Note

#### Norme generali

- a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"
- b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
- c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.
- d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
- e) *L'anno di edizione*. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

<sup>1</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>2</sup> A. Caronia, *IL Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

<sup>3</sup> E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è La natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>4</sup> G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>5</sup> P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

<sup>6</sup> G. Macchia, *IL paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961<sup>2</sup>, p. 12. [ "2" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

<sup>12</sup> A. Caronia, *IL Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

<sup>1</sup> E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è La natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>3</sup> B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit."

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>3</sup> B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

<sup>4</sup> Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

<sup>5</sup> P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota "<sup>6</sup>" sarà dunque]:

<sup>6</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, "*op. cit.*" sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>4</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).

Esempio:

<sup>1</sup> F. Galiani, *Della moneta (1750)*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

<sup>2</sup> Id., *Dialogues sur le commerce des bleds (1770)*, *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

<sup>1</sup> G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

<sup>2</sup> P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.

Esempio:

<sup>1</sup> Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

<sup>1</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi (1632)*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

#### Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.

Esempio:

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo (1927)*, tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

<sup>2</sup> Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1927)*, tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

#### Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione "in" seguita dal titolo della rivista tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all'indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

<sup>1</sup> D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d'arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

### **Citazioni**

*Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:*

1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.

2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»

Nel caso 2) un'eventuale citazione nelle citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "XXXXXX"»

### **Segno di nota al termine di una citazione**

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»<sup>2</sup>.

### **Congiunzioni ("d" eufonica)**

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".

È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

### **Bibliografie**

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

### **Avvertenza sulle note**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

### **Titoli e Paragrafi**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

**S&F\_scienzaefilosofia.it**

**ISSN 2036 \_ 2927**

**www.scienzaefilosofia.it**