

Quaderni Leif

Semestrale del
Centro Interdipartimentale
di Studi su Pascal e il Seicento
(CESPES)



16/2018

CESPES
Università degli Studi di Catania

Quaderni Leif

Semestrale del Centro Interdipartimentale di Studi su Pascal e il Seicento (CESPES)

16/2018

ISSN 1970-7401

Quaderni
Leif

Semestrare del
Centro Interdipartimentale
di Studi su Pascal e il Seicento
(CESPES)

Università di Catania

Direttore

MARIA VITA ROMEO

Coordinatore della redazione

MASSIMO VITTORIO

Redazione

CHIARA CARCHIOLO, VALENTINA DRAGO, VALERIA
FORTUNATO, CINZIA GRAZIA MESSINA, JESSICA PRIVITERA,
SARA EVA RAVIDÀ, ELISABETTA TODARO, SALVO TOMASELLI

Comitato Scientifico

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)
MASSIMO BORGHESI (Università di Perugia)
DOMENICO BOSCO (Università di Chieti-Pescara)
HÉLÈNE BOUCHILLOUX (Université de Lorraine, Nancy)
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)
CARLO CARENA (Casa editrice Einaudi)
VINCENT CARRAUD (Université Paris-Sorbonne)
DOMINIQUE DESCOTES (Université de Clermont Ferrand)
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)
GIULIANO GASPARRI (Università di Enna)
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)
DENIS MOREAU (Université de Nantes)
MICHAEL MORIARTY (University of Cambridge)
RICHARD PARISH (University of Oxford)
ADRIANO PESSINA (Università Cattolica di Milano)
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)
PHILIPPE SELLIER (Université Paris Sorbonne-Paris IV)

Direttore responsabile

GIOVANNI GIAMMONA

Direzione, redazione e amministrazione

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.
Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566
Email: leifquaderni@gmail.com

Impaginazione e stampa:
emmme, grafica editoriale
di Pietro Marletta,
via Delle Gardenie 3, Belsito,
95045 Misterbianco (CT),
tel. 095 71 41 891,
e-mail: emmgrafed@tiscali.it

La rivista si avvale della procedura di valutazione e accettazione
degli articoli *double blind peer review*

ISSN 1970-7401

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29
settembre 2006

CHIOSA AL CONVEGNO

Maria Vita Romeo	Un'autentica conversione etica per una coscienza ambientalista	5
------------------	--	---

BIOETICA, AMBIENTE, ALIMENTAZIONE

Adriano Pessina	L'animale immaginario, tra affetti e diritti	9
Piergiorgio Donatelli	Un'unione solidale con i viventi	19
Salvatore L. Cosentino		
Venera Copani	La sostenibilità ambientale dei modelli agroalimentari	29
Salvo Fleres	Verso un codice etico dei sapori e dei saperi	45
Biagio Tinghino	Etica, scienza e alimentazione vegetariana. Una scelta sostenibile?	69
Arianna Rotondo	La carne animale, cibo di Dio e cibo degli uomini: divieti alimentari dal <i>Levitico</i> all'epistolario paolino	79
Massimo Vittorio	L'etica urbanistica: pianificazione territoriale e sostenibilità ambientale	91
Franco Riva	<i>Food & Travel</i>	111
Rosa G. Spampinato	Agricoltura e ambiente per una buona alimentazione	131
Grazia Arena	L'Etna: sistema dinamico di identità territoriali per la costruzione di uno sviluppo locale durevole	143
Alberto Giovanni Biuso	L'animale non esiste	159

AGORÀ

Ivana Randazzo	Educare alla bellezza	173
Maria Vita Romeo	Riflessioni su natura, medicina e morale	179

SPIGOLATURE

Cristiano Calì	Tecnologia e neuroscienze	195
Stefano Piazzese	La cristologia di Hegel	197
Salvatore O. Tomaselli	Etna ed Etica	200

ALBERTO GIOVANNI BIUSO*

L'animale non esiste

NELLA ζωή **NON SI DANNO GERARCHIE** ma specializzazioni relative ai contesti, non si danno distanze qualitative ma contiguità e differenze tra le diverse specie, umani compresi. L'umano non è una controparte dell'animalità ma costituisce un suo specifico ambito; non è il criterio rivendicato da Protagora – «misura di tutte le cose» –, non è il vertice di un qualche progetto, consapevole (creazione) o meno (evoluzione) che sia. Non si dànno salti epistemologici e ontologici tra l'umano e il resto del mondo animale, che è talmente differenziato da rendere del tutto scorretta la sussunzione dell'ampio essere animale sotto una comune e unica categoria, contrapposta alla parzialità umana.

L'*animale* non esiste, semplicemente.

Ontologia animale

Con questa categorizzazione viene ignorata e dissolta la vera differenza che non è quella dell'umano rispetto all'animale ma degli animali – umani compresi – tra di loro. È infatti «evidente che la nostra specie sia diversa da tutte le altre, ma lo stesso può dirsi per lo scimpanzé, l'elefante e il colibrì, solo per fare qualche esempio. [...] Questa interpretazione dà vita a un antropocentrismo di marca essenzialista, capace di slegare l'essere umano dal consesso dei viventi e collegandolo a una dimensione altra rispetto alla natura»¹.

* Università di Catania.

¹ R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 89.

Non ha senso, ad esempio, chiedersi quale sia *l'animale più intelligente* perché si tratta di una domanda che evidentemente pone come criterio gerarchico una ben precisa intelligenza, quella umana. Intelligenza, quest'ultima, che è anch'essa frutto di una semplificazione poiché all'interno dell'umano vigono intelligenze molteplici e tra di loro differenti.

Gli animali non umani sono naturalmente intelligenti, perché intelligenza è la capacità di sopravvivere in un ambiente dato. Non solo: molti animali possiedono un profondo senso del tempo. Come ad esempio il cowbird o molotro, un uccello parassita nordamericano, la cui femmina «visita nidi ogni giorno; se il numero delle uova nel nido non aumenta, vuol dire che l'incubazione sta per iniziare. E così, all'alba, aggiunge il suo uovo. L'uccello è in grado di valutare tre grandezze: quella spaziale, relativa ai posti in cui si trovano i nidi da tener d'occhio, quella temporale relativa alla durata dell'incubazione e quella quantitativa, relativa al numero delle uova covate dall'ospite»². Un altro esempio: «Alcune specie di scoiattoli nascondono il cibo in quattro (non più di quattro) posti. Lo vanno a riprendere a partire dal primo (evitando così che vada a male) dopo intervalli più o meno fissi, grazie alla memoria, al senso della durata, della sequenza e dello spazio»³.

Anche alla luce di questi dati etologici, l'ingenuità e la sterilità di ogni antropocentrismo emergono con chiarezza da una semplice domanda: «Saremmo forse felici se lo standard per essere considerati "degni di" fosse saper volare?»⁴.

Come anche gli studi di Roberto Marchesini vanno mostrando⁵, *intelligenza e competenza* devono essere declinati sempre al plurale, perché molteplice diventa la materia nel suo essere cosciente di se stessa e nel modo in cui agisce a partire da tale consapevolezza. La vertigine della materia è la sua infinita potenza nel generare strutture, saggiarle, spegnerle e accenderne altre. Minerali, vegetali, animali sono parte di questa vicenda che non può

² A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 70.

³ *Ibi*, p. 71.

⁴ R. Colombo, in G. Mormino, R. Colombo e B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Libreria Cortina, Milano 2017, p. 154.

⁵ Cfr. R. Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, Edizioni Eva, Venafro 2011; *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano 2016.

essere ricondotta e ridotta a tassonomie e a strutture statiche ma è sempre pervasa di un dinamismo che accade e si evolve nel tempo, il quale è la dimensione fondamentale e costitutiva dell'essere in ogni sua espressione.

È anche a partire dal tempo che il dualismo natura/cultura mostra la propria insufficienza, così come il dualismo tra l'“animale” e l'umano. Cultura è infatti l'insieme delle conoscenze, dei comportamenti e delle soluzioni che un gruppo di viventi possiede, pratica e condivide con i membri della propria comunità. Capacità, queste, del tutto naturali e frutto dell'evoluzione biologica che diventa in questo modo evoluzione storica. È evidente che anche ciò che definiamo con il termine di “artificio” si iscrive in questa dinamica culturale e naturale.

Biocentrismo e *policentrismo* costituiscono categorie assai più coerenti rispetto all'*antropocentrismo*, categorie razionali e utili a comprendere l'ampio mondo dell'animalità, la quale consiste nell'abitare spaziotemporalmente il mondo, adattandosi a esso e adattando l'ambiente alle proprie esigenze, per quanto è possibile e in relazione alle risorse disponibili. Le differenze sincroniche (interspecifiche) si coniugano con quelle diacroniche all'interno di ogni specie (evoluzione filogenetica) e di ciascun individuo (evoluzione ontogenetica). Nel mondo si dà una ricchezza radiale di forme nelle quali la materia esplica la gratuita potenza del proprio esserci.

Se questa è la struttura della materia, per quali ragioni come specie nutriamo una vera e propria ossessione di distanziamento? Da dove nasce il tentativo costante e ripetuto di distinguerci dagli altri animali?

La paura dell'animale che noi stessi siamo è antica, profonda, ancestrale. È anche per molti versi comprensibile perché fondata sul bisogno di marcare un territorio, di riconoscere un'identità di branco, di imporre una gerarchia. Elementi, come si vede, profondamente animali. Proprio mentre fa di tutto per allontanarsi dall'animale che è, l'*Homo sapiens* mostra dunque l'animale che rimane.

Con gli strumenti che gli sono propri, questo animale ha dovuto inventarsi una vera e propria attrezzatura concettuale e prassica allo scopo di difendersi da se stesso. E invece in natura non si danno salti ma sviluppi, non si danno fratture ma differenze nella continuità. Oltrepassare davvero lo specismo implica l'abbandono del concetto stesso di centralità e di primato attribuito a un qualunque ente nel mondo.

Continuità animale

Vorrei ricordare tre feconde ed emblematiche contaminazioni tra l'animalità umana e l'animalità universale: il tarantismo mediterraneo; il romanzo di Guido Morselli *Dissipatio H.G.*; la lingua animale di Elias Canetti.

L'oggetto delle ricerche di Ernesto De Martino e del suo gruppo di lavoro nel Salento degli anni Cinquanta era il morso della taranta, un aracnide diffuso in quelle terre. Dei 37 tarantati identificati da De Martino, la ricerca ne analizzò 21. Di questi 21, soltanto uno era stato effettivamente morso dal *latrodectus tredecim guttatus*, l'unico aracnide locale davvero pericoloso per gli umani. Per gli altri i fenomeni *reali* di frenesia, malinconia, di ossessione e di danza protrattasi per ore e giorni circondati dai suonatori e dai parenti, erano un modo rituale e arcaico per sfuggire all'angoscia e al dolore, per accedere al «piccolo rustico paradiso della musica, della danza e dei colori. [...] Il tarantismo offriva, oltre i simboli del rosso e del fulgore delle armi, la possibilità di mimare scene di grandezza e di potenza, di successo e di gloria: ognuno poteva così rialzare la propria sorte tanto quanto la vita l'aveva abbassata, e viveva episodi che si configuravano come il rovescio della propria oscura esistenza»⁶. I tarantati erano tutti contadini, quasi tutti analfabeti, poverissimi. La simbiosi profonda fra antroposfera e zoosfera era diventata in queste persone un orizzonte esistenziale, una ricerca di significati, una sacralizzazione del quotidiano, una ritualità dolorosa e insieme redentrica. Danzare con il ragno, diventare il ragno che danza sino a sfiancarlo, identificarsi con la sua potenza e nello stesso tempo superarla e sconfiggerla significava immergersi in un *ethos* collettivo e simbolico che permeava di senso la vita individuale e collettiva.

Nel romanzo di Guido Morselli *Dissipatio H.G.* l'umano è messo tra parentesi. Un'epoché la quale mostra la potenza degli oggetti e quella della natura. Dissolta, quasi evaporata, la specie umana, gli altri animali riconquistano gli spazi una volta abitati da noi. L'istinto avverte gli uccelli «di una novità in cui certo non speravano; il grande Nemico si è ritirato [...].

⁶ E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961), Il Saggiatore, Milano 1976, p. 170.

O genti, volevate lottare contro l'inquinamento? Semplice: bastava eliminare la razza inquinante»⁷. Che cosa facevano in sostanza gli umani? Agivano in vista del proprio utile e ragionavano su ciò che vedevano fuori di sé e che credevano di scorgere dentro di sé. Poi indicavano ed esprimevano tutto questo con parole, suoni e segni. Chiamavano tale operare Cultura e la propria storia "Storia del mondo". E dunque con la loro *dissipatio* il mondo sarebbe finito? Per nulla: «La natura non si è accorta della notte del 2 giugno. Forse si rallegra di riavere in sé tutta la vita, chiuso l'intermezzo breve che per noi aveva il nome di Storia. Sicuramente, non ha rimpianti né compunzioni»; «La fine del mondo? [...] Andiamo, sapienti e presuntuosi, vi davate troppa importanza. Il mondo non è mai stato così vivo, come oggi che una certa razza di bipedi ha smesso di frequentarlo. Non è mai stato così pulito, luccicante, allegro»⁸.

Salvare l'animalità, in noi e nelle altre specie, è salvare l'albero complesso e appassionante degli esseri. È salvare gli animali e le loro lingue, sì le loro *lingue* «progressivamente cancellate – con i loro parlanti – da un colonialismo biologico e interspecifico che caratterizza in particolare gli ultimi secoli di storia dell'*homo sapiens*»⁹. Una prospettiva, questa, che deriva anche dall'etologia di Konrad Lorenz e dal suo rispetto saggio e assoluto verso la peculiarità e il dono che ogni specie rappresenta in natura.

La zoosfera è una delle condizioni stesse dell'antroposfera; l'animale che siamo è in relazione osmotica e profonda con l'animalità che è. Anche per questo Canetti immagina – in un brano bello e duro de *La provincia dell'uomo* – che gli altri animali si ribellino alla ferocia dell'*Homo sapiens*.

Mi addolora che non si arriverà mai a un'insurrezione degli animali contro di noi, degli animali pazienti, delle vacche, delle pecore, di tutto il bestiame che è nelle nostre mani e non ci può sfuggire. Mi immagino una ribellione che scoppia in un mattatoio e da lì si riversa sull'intera città; come uomini, donne, bambini, vecchi vengono pestati a morte spietatamente; come gli animali invadono le strade e travolgono i vicoli, sfondano portoni e porte, alla loro furia si riversano su fi-

⁷ G. Morselli, *Dissipatio H.G.* (1973), Adelphi, Milano 2012, p. 53.

⁸ *Ibi*, pp. 84 e 54.

⁹ A. Scuderi, *L'arcipelago del vivente. Umanesimo e diversità in Elias Canetti*, Donzelli, Roma 2016, p. 46

no ai piani più alti delle case, come nella metropolitana i vagoni vengono schiacciati da migliaia di buoi inferociti e le pecore ci sbranano con denti improvvisamente aguzzi¹⁰.

Canetti intende salvare la profondità e la complessità del pensare che gorgoglia dalla materia, dal corpomente che siamo, «perché *pensare* significa anche conoscere il proprio corpo, subirne i limiti e i dolori, goderne le gioie e le possibilità, sperimentarne le speranze e le delusioni. Gli animali hanno dunque lingue da conservare, culture da custodire, pensieri da attraversare»¹¹. Salvare l'umano dalla sua propria dismisura, dalla ὕβρις del primato ontologico e assiologico, del confronto antropocentrato, dell'Unico che tende a imporsi sul Molteplice, che cerca di dominarlo, ucciderlo, divorarlo. A tale eccesso Canetti oppone «la consapevolezza che ogni ottimismo e trionfalismo nei confronti dell'esperienza umana, della *provincia dell'uomo*, siano ormai del tutto fuori luogo»¹².

Queste tre espressioni della vita e della letteratura – i tarantati, *Dissipatio*, la lingua animale di Canetti – confermano che Identità e Differenza costituiscono la sostanza del mondo e la condizione del pensiero.

Differenza animale

Bisogna salvare questa differenza rispetto a ogni identità assoluta, salvare i politeismi rispetto alla tracotanza dei monoteismi, salvare le spiegazioni difficili rispetto a quelle semplici, salvare la polifonia rispetto al canto solitario e monocorde di un umano racchiuso – per dirla con Gadda – «dentro al sole baggiano della [propria] gloria. Che fu gloria mentita»¹³. Contro il monoteismo dell'identità, di qualunque identità, reclusa in se stessa e chiusa all'intero, l'animalità è dunque *Differenza*, è il campo materico nel quale siamo tutti identici in quanto tutti *animali* e tutti differenti

¹⁰ E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1978, p. 159.

¹¹ A. Scuderi, *L'arcipelago del vivente*, cit., pp. 67-68.

¹² *Ibi*, p. 17.

¹³ C. E. Gadda, *Eros e Priapo. Da furore a cenere* (1963), Garzanti, Milano 2002, p. 72.

in quanto animali *diversi* tra di loro; l'animalità è la forma amorosa di cui parla Diotima, volta a «far essere l'altro, ovvero ancora un un movimento che è produzione di differenza e che invita a pensare la differenza come costitutiva della possibilità stessa di essere»¹⁴.

L'animalità è *Flusso*, è un dispositivo antieleatico, fatto di un movimento che è la sua stessa sostanza, ragione d'essere, modo di manifestarsi. Il terrore di questo moto perpetuo ha indotto l'animale umano a inventare e praticare una serie di strategie volte a fermare tale flusso. Perché? Perché l'animalità è l'evidenza del corpo e del tempo, della corporeità temporale che noi tutti siamo. Nominare, recludere, uccidere un animale è quindi anche un tentativo di fermare il tempo e la morte.

Oltre a essere differenza e flusso, l'animale è – semplicemente – *corpo*. L'animale può davvero dire «Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem»¹⁵. L'invisibilità dell'animale è l'invisibilità del corpo temporale, del corpo mortale, della morte. Il corpo-tabù è la morte-tabù. La difficoltà di sostenere il fatto – evidente, costitutivo e inaggrabile – che i corpi esistono sempre e soltanto come tempo e per breve tempo, produce delle disperate strategie di immortalità, la più antica delle quali è la morte dell'Altro, la morte dell'animale già da vivo attraverso la domesticazione, attraverso la reclusione, attraverso la macellazione.

Dare la morte all'altro animale è il tentativo di cui parla Elias Canetti di trasmettere la spina del vivere a un altro, in modo da illuderci sul nostro sopravvivere. Anche questo tentativo spiega l'immensa e costante violenza degli umani verso gli altri animali:

Si guardino invece le atrocità inaudite che nei paesi cristiani la massa commette contro gli animali, ammazzandoli, ridendo e spesso senza nessuno scopo, mutilandoli e torturandoli, e perfino quando si tratti di animali che direttamente procurano il pane all'uomo, come i cavalli, che anche in vecchiaia vengono strapazzati fino all'estremo delle forze, perché si cerca di tirare l'ultimo midollo dalle loro povere ossa, finché non crollano sotto le bastonate del padrone. In verità verrebbe da dire che gli esseri umani sono i diavoli sulla terra e le bestie le anime tor-

¹⁴ L. Illetterati, in AA. VV., *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*, a cura di L. Caffo e F. Cimatti, Bompiani, Milano 2015, p. 68.

¹⁵ «Corpo io sono in tutto e per tutto e nient'altro» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I parte, "Von den Verächtern des Leibes" - "Dei dispregiatori del corpo").

turate. Queste sono le conseguenze di quella “scena di insediamento” nel giardino del paradiso. Infatti soltanto la violenza o la religione possono avere influenza sul volgo: ma per quello che riguarda gli animali il cristianesimo ci pianta vergognosamente in asso. [...] Non già pietà, ma giustizia si deve all’animale¹⁶.

L’avanzare delle conoscenze e l’affinamento degli strumenti ermeneutici mostrano sempre più e sempre meglio che l’antropocentrismo è un mito invalidante, un mito ontologico ed etico che preclude non soltanto la comprensione di ciò che in natura ci accomuna e ci distingue ma anche il raggiungimento dell’obiettivo socratico e delfico della conoscenza di noi stessi, di noi umani. Stiamo lentamente accettando il fatto che l’umano sia «in grado di domare il senso di lontananza che l’approccio con l’animalità provoca in lui, facendone anzi nuova fonte di ispirazione che gli consente di sfuggire a una solitudine ontologica; per ottenere questo è necessario passare attraverso lo sgomento, il timore e la meraviglia del diverso»¹⁷.

Il teocentrismo è uno dei nuclei costitutivi dell’umanismo, il quale opera incessantemente a favore della distanziamento e insieme della omologazione. Distanziamento dell’umano dal resto dell’animalità, omologazione dell’animalità in una uniformità categoriale che costituisce un chiaro errore logico e ontologico. *L’animale* infatti, come stiamo vedendo, non esiste. Questa parola unifica a forza l’eterospecifico, il quale viene appiattito, denigrato, semplificato e dissolto. E con lo stesso gesto/errore viene appiattito, esaltato, semplificato e dissolto l’umano come continuità con *la natura che è e differenza dentro la natura che abita*.

La negazione dell’animalità umana si fonda dunque e insieme si esplica nella negazione dell’identità e della differenza. Negazione della differenza poiché lo specismo nega l’autonomia ontologica e politica dell’altro animale; negazione dell’identità che accomuna l’intera animalità in quanto vita attiva della materia. Una negazione che sta alla base della presunzione umana di costituire qualcosa di speciale nell’essere. L’umano è unico, certamente, come unica è la forma di esistenza di ogni altro vivente. La diffe-

¹⁶ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena* (1851), tomo II, trad. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1983, pp. 488-489

¹⁷ R. C. Papale, *Per una filosofia al di là della specie. L’antispecismo post-umanista di Roberto Marchesini*, Tesi di laurea magistrale, Università di Catania, a.a. 2015-2016, p. 15.

renza è un fatto condiviso con tutte le specie, è un'identità che ci accomuna nella molteplicità.

Un antispecismo consapevole rifiuta qualunque forma di luddismo o di naturalismo romantico e riconosce nei saperi – anche in quelli tecnologici – veicoli di contaminazione con l'alterità animale, di antropocentrismo, di liberazione comune – di tutti gli animali, noi compresi – dalla sfera di alcuni bisogni ai quali gli altri animali sono stati per millenni funzionali. Oltrepassare pretese umanistiche, esclusioni e gerarchie significa salvaguardare l'umano dai propri sogni autopoietici, pronti a trasformarsi nell'incubo di un dominio che non si avvede di distruggere insieme alla differenza la propria stessa identità.

Molto più saggi dei moderni, i Greci sapevano che, appunto, *l'animale* non esiste. Nella loro lingua, e quindi nel loro pensare, non c'è una parola riconducibile al singolare universale *animale*, inteso come l'insieme degli esseri viventi e senzienti diversi dall'essere umano. ζῶή è l'insieme di *tutti* i viventi, compresi gli enti vegetali. Per quella lingua e per quella cultura non si dà pertanto un salto ontologico tra ciò che noi oggi chiamiamo *umano* e ciò che definiamo *animale*.

La concezione opposta, l'antropocentrismo biblico, divenne significato universale col tramonto del mondo antico, per trovare i primi critici con Montaigne, Machiavelli, i libertini, Bayle, i sensisti, per i quali là dove c'è sensazione si dà anche la consapevolezza di questa sensazione. Il cartesianesimo aveva potuto negare un'anima agli altri animali anche sulla base di una presunta assenza della consapevolezza nell'agire. Il meccanicismo è possibile soltanto sul fondamento di questa errata rimozione.

Tra Sette e Ottocento l'apparire della *biologia* come discorso che accomuna di nuovo i viventi fa emergere la vita dalla continuità della materia tutta, superando in questo modo le opposte ma entrambe paralizzanti concezioni animistiche e meccanicistiche. Sensismo, biologia, emergentismo, psicologia della Gestalt, sono state alcune delle condizioni per la nascita del paradigma etologico, molto più ricco ed efficace nel dar conto del reale. L'etologia ha i suoi presupposti in Jakob von Uexküll e perviene al suo dispiegamento con Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen e Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Con essa l'animale non è più un oggetto (anatomia) o un semplice processo vivente (fisiologia) ma viene pienamente riconosciuto nel suo

essere entità attiva, cosciente, portatrice di conoscenza e non semplice oggetto da conoscere. È la *persona animale* a dover essere studiata, non soltanto i suoi organi, le sue reazioni, i suoi meccanismi fisiologici e comportamentali.

E questo vale – cosa assai significativa – anche per l'animale umano, del quale pure si potrebbe dire, rispetto a ogni riduzionismo, che va studiato non soltanto nei suoi organi, nelle sue reazioni, nei suoi meccanismi fisiologici e comportamentali ma nel suo *Dasein*, nel suo essere un'entità viva che agisce nello spazio e nel tempo con una molteplicità di forme, obiettivi, strategie. Come non ha senso studiare l'umano nei limiti angusti di un laboratorio diverso dalla *Umwelt* – dal mondo nel quale gli umani esistono –, allo stesso modo è del tutto fuorviante e scientificamente sbagliato studiare gli altri animali in laboratorio invece che nell'ambiente dentro cui si sono evoluti e con il quale costituiscono una cosa sola. Tinbergen sostiene giustamente che «“porre specie diverse in situazioni sperimentali esattamente identiche è una standardizzazione di tipo antropomorfo”». Il laboratorio, proprio per l'alto grado di artificializzazione con cui pretenderebbe di istituire condizioni “neutrali” di osservazione, rappresenta un ambiente spiccatamente umano, che antropomorficamente proietta sull'animale richieste ambientali inadeguate. Per l'etologia, al contrario, il soggetto è sempre correlato a un ambiente specie-specifico. Ne deriva un concetto non universalistico ma operativo di intelligenza, intesa come azione efficace rispetto a condizioni somatiche e ambientali date»¹⁸.

L'infinita potenza della materia sta anche nel generare strutture, saggiarle, spegnerle e accenderne altre. Minerali, vegetali, animali sono parte di questa vicenda che non può essere ricondotta e ridotta a tassonomie e a strutture statiche ma è sempre pervasa di un dinamismo che accade e si evolve nel tempo, il quale è la dimensione fondamentale e costitutiva dell'essere in ogni sua espressione.

Tutti gli animali – noi compresi – siamo fatti di tempo e di desiderio. Mentre infatti la macchina è immersa e confinata soltanto nella funzione/struttura dell'adesso che consuma energia e raggiunge scopi, l'animale

¹⁸ B. Piazzesi, in G. Mormino, R. Colombo e B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio*, cit., p. 241.

si estende in tempi differenti, può rinunciare all'*adesso* per ritrovarsi nel *dopo*. La macchina è sincronica, l'animale è diacronico.

In questo modo si riducono al minimo gli elementi disgiuntivi uomo/animale – funzionali alla produzione di strutture gerarchiche – e vengono oltrepassati antichi e pervicaci pregiudizi etologici. Darwin ha infatti mostrato il comune fondamento bio-ontologico di ogni specie, superando le prospettive gerarchiche mediante il concetto di specializzazione adattativa. Anche il dualismo natura/cultura mostra così la propria insostenibilità attraverso il convergere di innato e appreso nell'intelligenza che intride la corporeità filogenetica e ontogenetica.

Insieme ai modelli meccanicistici e mentalistici viene superata anche la questione dell'antropocentrismo proiettivo. Non si tratta infatti di attribuire ad altre specie i nostri comportamenti e i nostri sentimenti ma di cogliere l'evidenza di una comune matrice ontologica e fisiologica che rende tutte le specie quello che sono. L'essere animale è l'insieme del quale ogni singola specie è una parte, una declinazione, una variante. E pertanto non sarà più necessario negare gli elementi comuni tra le specie allo scopo di garantire l'identità della nostra. Nutrirsi, muoversi, difendersi, abitare, riprodursi, scansare il danno e cercare il piacere. Questo è l'intelligenza animale, questo è la nostra intelligenza, la quale costituisce una funzione adattativa e pertanto non sottoponibile a esclusioni e gerarchie.

Alterità animale

Ci guardano da una distanza interminabile. Guardano nel vuoto di un destino che non hanno avuto poiché la nascita li ha rinchiusi in un intervallo di tempo miserabile, quello necessario a farne carne da mangiare o pelliccia da indossare. Non un giorno di più. Rinchiusi nelle gabbie, stretti l'uno all'altro in un fitto labirinto di dolore senza senso sul quale persino un granello di sabbia non cadrebbe a terra. Una massa di corpi e di dolore viene generata, prodotta e stritolata ogni giorno in anonime strutture vicine alle nostre case ma delle quali sembra non conosciamo altro che il loro risultato in insaccati e in pezzi di vita morta e congelata dentro i supermercati.

Di fronte a questa familiare enormità elaboriamo – non importa quanto consapevoli – dei filtri necessari a porre una distanza, a mancare l'incontro: «Un rassicurante repertorio cognitivista (“non possono avere il nostro stesso tipo di sensibilità”), o la constatazione di un inevitabile utilitarismo (“è triste, ma come potremmo vivere altrimenti?”); ma anche la registrazione di un’informazione di cui non eravamo a conoscenza (“ecco come è fatto quel ben preciso tipo di gabbia”), di un dettaglio tecnico (“una bella o una brutta foto”), infine una riflessione di ordine etico o politico. Le voci bestiali che bucano la superficie visiva finiscono soffocate dalle nostre parole. Il grido singolare nella notte in *logos* che dissipa le ombre»¹⁹.

Dobbiamo sforzarci di ascoltare tale grido, in modo da dare così inizio a un itinerario dentro noi e nel sociale che ci liberi da ogni antropocentrismo, ci faccia andare oltre la millenaria ma sciocca pretesa di essere i signori del mondo. Capiremo allora che l’umano è una molteplicità nella quale il dominio del soggetto antropocentrato è un’illusione rispetto al rizoma del vivente incarnato nel mondo e ibridato con esso. Illusione che è frutto della solitudine ontologica nella quale ci illudiamo di vivere.

Solitudine la quale è un male che a partire dal Rinascimento la cultura europea difende come se fosse invece una condizione di pienezza, un privilegio, una differenza che diventa superiorità etologica. E invece sarebbe tutto davvero «più semplice se finalmente accettassimo di non essere soli, di non essere universi a parte, viaggiatori nella solitudine della notte»²⁰ ma di rappresentare uno dei tanti frutti dell’intero di cui siamo parte.

Non siamo compartimenti stagni ma soglie di coniugazione. Non siamo strutture permanenti ma entità che emergono dal flusso temporale. Non siamo dispositivi autarchici ma scambi di alterità con tutto ciò che delimita i nostri corpi e che però li forma, li plasma, li nutre, li guida nell’ambiente, li significa nei simboli, li rende vivi, splendidi, mortali. Non siamo freddezze che osservano il mondo, siamo invece bisogni che lo desiderano. Siamo cura verso noi stessi e verso gli altri, siamo reciproche coniugazioni di necessità e di doni. Siamo, in una parola, *Mit-Sein*.

¹⁹ B. Piazzesi, *Un incontro mancato. Sul fotoreportage animalista*, foto di S. Belacchi, Mimesis, Milano 2017, p. 22.

²⁰ R. Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, STEM Mucchi Editore, Modena 2016, p. 55.

Soltanto un'ontologia relazionale può cercare di descrivere e comprendere la natura umana dentro la natura, l'animalità umana dentro l'animalità. Un'ontologia post-cartesiana e post-umanistica che riconosca nell'eterospecifico una delle condizioni di ogni specie, compresa la nostra; che sia sapiente della differenza come titolo per ogni identità.

Se «la visione antropocentrica, ostinatamente cieca sui processi relazionali, rappresenta oggi il più grave rischio per l'essere umano, condannato al ruolo di “buco nero” del pianeta»²¹, se la pretesa di essere *copula mundi* e divino microcosmo sta mettendo a rischio la Terra, se l'illusione di costituire il centro del cosmo e la sua sintesi si sbriciola nella dipendenza ormai reale ed evidente dagli algoritmi, dalle macchine e dai dispositivi con i quali comunichiamo, ciò significa che è arrivato il momento nel quale l'emancipazione dall'animalità transiti verso l'«emancipazione dell'animalità e nell'animalità» poiché è nell'animalità che specialmente e con chiarezza «riconosciamo il nostro essere-con»²².

L'animalità che siamo – calda, costitutiva, antica – ci salvaguarda dal sogno autarchico e autopoietico, pronto a trasformarsi nell'incubo della servitù verso le nostre macchine e i nostri desideri. Riconoscerci come gli animali che siamo significa accettare la carnalità dei nostri bisogni senza la pretesa di dominarli con uno sguardo soltanto razionale. Significa convivere con i nostri dispositivi nella consapevolezza della loro autonomia dal nostro controllo.

L'ontologia relazionale diventa così forma ed espressione dello sguardo filosofico, da sempre sapiente del limite e oggi capace di liberarci dal paradigma umanistico, i cui più noti esempi sono l'assunzione dell'umano a misura di tutte le cose, l'apoteosi di Pico della Mirandola nel *De hominis dignitate*, l'icona vitruviana scolpita da Leonardo da Vinci nel disegno che raffigura un essere umano posto al centro del cerchio cosmico. Per descrivere queste e altre manifestazioni dell'umanismo giunto al suo culmine, Richard Ryder coniò nel 1970 il termine *specismo*, in evidente analogia con quelli di razzismo e sessismo. Intento equivoco nel suo uniformare la specificità animale alle discriminazioni intraspecifiche della nostra specie ma

²¹ *Ibi*, p. 78.

²² *Ibi*, p. 146.

termine comunque utile a definire gli esiti di qualcosa di assai più profondo, che è per l'appunto il paradigma umanistico.

Paradigma nel senso kuhniano e che in questo suo significato mostra sempre più le proprie debolezze, insufficienze, errori, contraddizioni, rompicapo irrisolti e irresolubili. La critica allo specismo diventa segnale, cesura, faglia, frattura dentro il paradigma umanistico e a favore di un nuovo più corretto paradigma antropologico ed epistemologico.

Nascendo dal timore, l'umanismo è una recisa negazione dell'animalità in quanto tale. Anzitutto della *propria* animalità e solo successivamente di quella altrui. L'umanista, infatti, confonde il suo essere animale con la sola fisicità e l'animalità del non umano con il semplice meccanismo dei suoi organi. Lo spiritualismo di tale concezione riduzionistica dell'animalità mostra che «il paradigma umanistico si fonda su un atto di sostituzione che, rispettando il canone del teocentrismo medioevale, semplicemente pone l'essere umano al posto di dio. In questa prospettiva per l'essere umano si profila la definizione di una *outopia*, ovvero di un traguardo ontopoietico posizionato in un altrove che inevitabilmente svaluta la natura, considerata distopica rispetto ai predicati umani»²³.

E invece γνῶθι σεαυτόν, conosci te stesso, significa apprendi l'animalità che ti costituisce, conosci l'animale che sei, i suoi limiti e la sua grandezza.

²³ R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali?*, cit., p. 25.