



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

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

[Abbonamenti](#)

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

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Massimo Filippi

Not in my name[1]

Senza nome

Sono piombati i vagoni / che qui trasportano i nomi /e dove poi questi
andranno /
e se mai scenderanno / non chiedete, chissà, non lo so[2].

Marc Augé, nella sua analisi antropologica della surmodernità, ha elaborato la nozione di *nonluogo*[3]. Con questo termine Augé ha inteso definire quegli spazi dove per accedervi è necessario possedere una qualche forma di codice (di cui la carta di credito rappresenta un esempio) e dove è sempre possibile essere sostituiti da altri individui in possesso di un codice analogo. I nonluoghi, in altri termini, sono attraversati da *non-persone*[4], da esseri privi di nome e quindi di identità individuale e, proprio per questo, sostituibili. Non avendo un nome chi popola i nonluoghi è incapace di *rispondere* in quanto, appunto *anonimo*, privo cioè di quel dispositivo, esistenziale ancor prima che giuridico, che rende possibile l'*habeas corpus* (ovvero il corpo del diritto, il suo spirito più profondo), di quel dispositivo che trasforma un «corpo-cadavere» in un «corpo-vivente»[5]. Per Augé, i nonluoghi caratterizzano la modernità avanzata e comprendono, tra gli altri, le grandi catene di hotel tutti uguali in qualunque parte del mondo, così come gli aeroporti, le autostrade, i supermercati, le cabine di prima classe di treni ed aerei.

Il termine *persona* deriva dalle maschere utilizzate dagli attori del teatro antico. Solo dopo aver indossato tali maschere gli attori potevano *im-personificare* il loro personaggio, potevano cioè trasformare il corpo virtuale di quello e il loro corpo nudo in corpo vivente. La persona, pertanto, sembra formarsi nel momento in cui un corpo si veste; la persona appare nel momento in cui il corpo, proprio perché vivo, può nascondersi e dissimularsi, aspetti che al cadavere sono chiaramente preclusi. È così che il corpo si fa *ambivalente*[6], diventa sede di segni e

di simboli e riassume in sé lo spirito che la nostra tradizione (dalle categorie greco-giudaico-cristiane a quelle cliniche, economiche e psicoanalitiche) gli ha costantemente negato. Il corpo che può nascondersi e dissimularsi accetta di essere percorso dall'Altro, depotenziando così le pretese del Medesimo che necessariamente lo ridurrebbero a simulacro caduco o, che è lo stesso, a preparato per l'indagine scientifica o per l'analisi psicologica. La forma più radicale di assunzione del vestito è l'acquisizione di un nome, con la conseguente possibilità di rispondere, di assumersi e di far assumere delle responsabilità o di dissimularsi e nascondersi, fino al rifiuto della risposta e dell'assunzione di responsabilità. Non a caso il battesimo, il principale rito di iniziazione occidentale, quello che permette a una non-persona il passaggio all'interno della comunità umana, è essenzialmente un rito di denominazione e di vestizione. E, per gli stessi motivi, la trasformazione da persona in non-persona passa quindi (e specularmente) per la perdita del vestito e del nome. Non a caso, gli internati delle varie istituzioni totali (lager, centri di permanenza temporanea, carceri, manicomi, ospedali, ecc.) attraversano una fase di perdita del nome e di spoliazione a cui segue l'assegnazione di un codice.

Perdita del vestito e del nome è quindi il pre-requisito fondamentale per accedere ai nonluoghi. E i nonluoghi (e Marc Augé ne è consapevole anche se su questo aspetto riserva minor attenzione di quanto avrebbe dovuto) sono molti di più di quelli della surmodernità del mondo dell'opulenza. Le prigioni di tutti i tempi, i campi-profughi, i centri di raccolta degli schiavi, le navi negriere, le riserve indiane, i ghetti, ad esempio, precedono temporalmente e ontologicamente i nonluoghi «classici», così come le *banlieue* delle città ricche e gli *slum* delle megalopoli del Sud del mondo li accompagnano e ne condividono le caratteristiche. A tutti questi nonluoghi si accede in quanto facilmente identificabili come diversi rispetto a una presunta norma, in quanto segnati da un codice che spesso, nel mondo attuale dove regna la biopolitica, è il *codice genetico* e si è sostituibili da individui ritenuti equivalenti.

I nonluoghi, quindi, non compaiono dal nulla, ma sono piuttosto la materializzazione dello spazio morto di quei sistemi istituzionalizzati e organizzati al fine di trasformare corpi viventi in cadaveri. *L'a priori* del nonluogo è la non-persona. I nonluoghi si formano solo dopo che si sono istituite le non-persone, non esistono prima di queste come spazi neutri pronti per essere riempiti.

Prima del nome dell'uomo

[...] affisse a tre pareti foto di donne / dalla vagina glabra / nell'altra il

manifesto di una vacca / che svela con differenti colori / i suoi tagli prelibati[7].

Nella nostra visione cartesiana, dualistica e gerarchizzante del mondo, quella che, ad esempio, oppone natura a cultura, uomo ad animale e corpo a spirito, si è soliti pensare che sono non-persone tutti quegli individui ridotti alla condizione animale, cioè privati del nome (della possibilità di rispondere, di nascondersi e dissimulare). La non-persona è, al pari dell'animale, in grado solo di eseguire movimenti riflessi[8] e, in quanto nuda, è facilmente identificabile ed eternamente inseguita e braccata[9].

Pur nella sua fondamentale distorsione, tale visione coglie nel segno. L'animale non umano è, infatti, in tutta la tradizione occidentale, il referente negativo assoluto, quel dispositivo assolutamente necessario per identificare il diverso nell'antitesi fondante gli olocausti, le guerre, i genocidi e i soprusi di ogni genere, l'antitesi originaria che sta alla base di quella storicizzata nel binomio «noi/loro», binomio che assegna a «noi» tutti i privilegi possibili e a «loro» tutte le possibili discriminazioni. Per Horkheimer e Adorno,

l'antitesi [uomo-animale] [...] appartiene ormai, come poche altre idee al *fondo inalienabile dell'antropologia occidentale*[10]

e, ancora Horkheimer, afferma che:

vista in sezione, la struttura sociale del presente potrebbe configurarsi all'incirca [...] [come un] edificio la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale[11].

È a tale «fondo inalienabile dell'antropologia occidentale», alla «cantina» della società (un altro nonluogo o, meglio, il nonluogo per eccellenza), che si ricorre per rendere possibile l'eliminazione istituzionalizzata dell'Altro ovvero, per citare ancora Adorno,

l'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del *pogrom*[12].

Il *pogrom* è possibile solo dopo che le persone sono state *spogliate* dei loro nomi tramite l'equiparazione all'animale che, per definizione, non ha nome e, per questo motivo, è già da sempre cadavere.

L'obliterazione del nome dell'internato ne rende possibile la spoliazione che, come si è detto, è pratica ubiquitaria di tutti i nonluoghi della reclusione e dell'annientamento[13]. Nel momento in cui al nome viene sostituito il codice, la persona è già non-persona, il corpo è già cadavere. E questo vale non solo per i nonluoghi della disperazione, ma anche per quelli dell'opulenza, dove la sostituzione del nome proprio con il nome comune della funzione svolta rende possibile il precariato, la flessibilità, l'eterna insicurezza di quella che Bauman ha descritto come «vita liquida»[14], il nonluogo dove è sempre possibile diventare «scarti» cadaverici.

L'animale del sistema «allevamento intensivo/mattatoio» possiede un codice (quello della rintracciabilità del prodotto) ed è, per definizione e di fatto, perennemente sostituibile e sostituito[15]. I 50 miliardi di animali che ogni anno attraversano i nonluoghi dell'alimentazione umana sono privi di nome, sono nudi e, quindi, già cadaveri prima di essere uccisi. E lo stesso vale per i laboratori della sperimentazione animale, uguali in tutte le parti del mondo e riempiti da animali con un codice (generico, genetico, o transgenico) e quindi perfettamente uguali l'uno all'altro, il che equivale all'essere infinitamente sostituibili. E così per tutte le gabbie di tutte le pratiche che trasformano esseri viventi in oggetto, merce e forza-lavoro[16]. Se il nome è il vestito che tiene assieme cartilagini, ossa, muscoli, arterie, vene, viscere, sangue, sudore, sperma e tutti gli altri pezzi di carne e liquidi organici, quello che rende un ammasso di tessuti un corpo, allora negare il nome all'animale è la mossa centrale per renderne possibile lo smembramento, per smontarlo in tagli di carne da distribuire al supermercato. In una visione non inficiata dallo specismo, il mattatoio diventa pertanto l'archetipo fondante di tutti i possibili nonluoghi, la scena dove si recita la più colossale e fondamentale trasformazione di corpi viventi in cadaveri, la scena-madre che istituisce tutte le altre scene di degradazione e di dominio. Togliere il nome all'Altro vuol dire renderlo disponibile allo sfruttamento: lo schiavo diventa così forza-lavoro, l'ostaggio merce di scambio, la donna pezzi anatomici, chiunque un oggetto di consumo. Capire questo vuol dire cambiare la propria prospettiva sul mondo, capire che l'incedere irrefrenabile della ragione strumentale ha trasformato l'intero pianeta in un enorme e inabitabile nonluogo[17]. È quello che intuisce Judy Chicago nella sua visita ad Auschwitz:

Vidi l'intero pianeta simboleggiato da Auschwitz che grondava sangue: persone manovrate e sfruttate; animali torturati in inutili esperimenti; uomini che cacciavano creature indifese e vulnerabili per il piacere del "brivido"; esseri umani distrutti da condizioni di vita e cure mediche inadeguate e per mancanza di cibo; uomini che abusano di donne e bambini; persone che inquinano la terra diffondendo veleni che contaminano l'aria, il terreno e l'acqua; carcerazione di dissidenti; eliminazione di avversari politici; oppressione di chi si pone, si sente o agisce in modo diverso[18].

Dare o, meglio, *restituire* un nome agli animali dovrebbe allora rappresentare un gesto eminentemente rivoluzionario, quel gesto che rimette le cose a posto, che riunifica le parti smembrate, che mette in scacco le pratiche di riduzione dell'Altro, che ricusa la nostra visione gerarchica del mondo.

I nomi degli animali

Il problema non è tanto / che io parlo e lui non mi capisce. Semmai il contrario: il vero enigma / è il cane, che tutto sa di me / e mai ne riferisce[19].

Si è detto «dare o, meglio, *restituire* un nome agli animali». Se ai non umani dobbiamo la restituzione[20] del nome, significa che c'è stato un momento in cui essi lo possedevano, in cui erano in grado di risponderci. Se oggi sembra che non ci rispondano più, questo non è dovuto a qualche loro limitazione ontologica o anatomica, ma al fatto che noi non siamo più capaci di capire cosa ci stanno dicendo o, che è lo stesso, non siamo più in grado di porre loro le domande giuste[21]. E abbiamo perso la capacità di comprendere il loro linguaggio nel momento in cui abbiamo deciso di vivere sopra di loro e della natura, di toglierci dal mondo, dal luogo dell'*infra* per relegarci in un al di là del mondo, nel nonluogo del *supra*[22], nel momento in cui abbiamo optato per la logica della sopravvivenza, cioè, appunto, del vivere sopra. Possiamo sopravvivere mangiando animali, perché *supra*-viviamo, negando loro la possibilità di risponderci, consegnandoli alla perenne sostituibilità del codice genetico, merceologico e igienico, dopo aver sottratto loro il nome, quel vestito che li rende a noi uguali. E per molti, il momento dell'esodo dalla condizione dell'*infra* condiviso a quella alienata e alienante del *supra* è segnato dal passaggio dalle società di raccolta a quelle basate sull'agricoltura intensiva e sull'allevamento[23].

Gli animali avevano un nome quando erano spiriti della natura, esseri che potevano rispondere alle richieste e alle preghiere dell'uomo, che

potavano aiutarlo o sbarrargli il passo. Questo è il ruolo, ad esempio, degli animali totemici di tutte le società arcaiche. Gli animali avevano un nome quando hanno permesso lo sviluppo del pensiero umano, della nostra capacità di dare un ordine al mondo, di categorizzare e quindi di parlare, cioè di tutte quelle caratteristiche che, per ironia della sorte, sono state poi utilizzate per discriminarli e opprimerli. In quanto a noi uguali e allo stesso tempo diversi, in quanto in grado di compiere azioni simili, ma non identiche alle nostre (accoppiarsi, defecare, mangiare, muoversi, ecc.), in una parola, in quanto corpi viventi, gli animali hanno reso possibile, ci hanno permesso di distinguere il Sé e dall'Altro[24], di essere quell'«animale che dunque sono», di iniziare a pensare[25].

E che gli animali avessero un nome è confermato anche dal fatto che gli animali, un tempo, potevano vestirsi. Non è vero, come sembra ancora pensare Derrida, pagando dazio all'indicibile «disconoscimento» dello specismo[26], che «il vestito è una peculiarità dell'uomo»[27], essendo il vestito prima di tutto *dell'*animale. L'animale è vestito perché in grado di nascondersi e dissimulare, perché un tempo poteva assumere l'aspetto di dei e di dee, di altri uomini e di altri animali. Il vestito non può non appartenere *in primis* all'animale se, come argomenta Arnold Gehlen, l'uomo è un *animale carente*:

Da un punto di vista morfologico [...], l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze [*Mängel*], le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di adattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo[28].

e se la prima carenza che Gehlen menziona è l'assenza del «rivestimento pilifero». L'uomo può vestirsi delle pelli e delle pellicce animali, perché *questi sono già vestiti*. Le vesti possono cancellare «l'indigenza della vita animale»[29], perché sono innanzitutto *dell'*animale. In fondo, il dettato darwiniano, secondo cui differiamo dagli altri animali per *grado e non per genere*, non può accettare che una qualsiasi manifestazione, naturale o culturale che sia, quale il vestirsi, compaia di colpo e compiutamente, possa coincidere *tout court* con l'apparire di *Homo sapiens*. Seguendo Hans Jonas[30], laddove coglie le forme più elementari dello spirituale nel metabolismo degli organismi unicellulari e laddove sostiene che anche lo spirito più etereo, cioè più fintamente incorporeo, è comunque parte dell'organico, possiamo affermare che la membrana cellulare è l'archivestito. Come il nostro vestito, infatti, la membrana cellulare permette alla cellula di dissimularsi e quindi di inseguire e di sfuggire all'inseguimento; la membrana cellulare dà alla cellula un corpo (il corpo cellulare, appunto)

collegandone le parti separate, la individua dall'altro da sé pur mantenendola in contatto con il mondo esterno, ne nasconde l'indigenza, creando un primordiale spazio del pudore e della vergogna. La membrana cellulare è la prima pelle, cioè il primo vestito, la possibilità preoriginaria e abissale di possedere un nome, di rispondere. Se anche la cellula per vivere deve vestirsi, allora anche la *mancanza* e la *mancanza della mancanza*[31] non sono prerogative esclusive dell'umano.

Il nome del Padre: de-nominare e classificare

«I miei diritti [...] sono reificati, enumerabili, [...]; li nominiamo come gli antichi astronomi nominavano gli astri nella sfera delle stelle fisse. Essi non cambiano colore a seconda della luce, né dipendono da un punto di vista. [...] ogni monade, in quanto portatrice di diritti intelligibili, vale idealmente un'altra. E i portatori di diritti, a loro volta, sono teoricamente uguali, se non intercambiabili»[32].

Il nome è quel vestito che trasforma un insieme di organi in un corpo, il corpo nudo in persona, il che rende pensabile l'*habeas corpus*, cioè a un tempo i diritti del corpo (a non essere ucciso, torturato e imprigionato, quelli che chiamiamo i diritti umani fondamentali, i diritti alla *non-interferenza*) e il corpo dei diritti. Dare un nome agli animali, dare un nome a chi se lo è visto negare, è allora operazione, come si diceva, potentemente destrutturate gli equilibri filosofici, antropologici, sociali e politici del mondo formato dall'uomo[33], del mondo così come lo conosciamo.

Tutta la letteratura antispecista senza eccezioni, indica uno dei plessi originari dell'attuale condizione animale nella Bibbia e, più precisamente, in alcuni passi della *Genesi*[34]. Contiguo a questi passi, ce n'è, però, un altro in cui Adamo dà un nome agli animali, li *battezza*, li introduce al mondo assegnando loro un nome. Questa che sembrerebbe un'incongruenza (come è possibile, letteralmente a poche righe di distanza, ridurre gli animali a enti perennemente disponibili per l'uomo e al contempo dar loro un nome?), in realtà non lo è[35]. Per capirlo è bene leggere per esteso il passo in questione, che ci rivelerà qualcosa in più sulla natura del nome che, per ora, nell'economia del nostro discorso, abbiamo sottaciuto:

Poi il Signore Dio disse: “Non è bene che l’uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile”. Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo, *per vedere come li avrebbe chiamati*: in qualunque modo l’uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l’uomo *impose* nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l’uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile[36].

Quello a cui abbiamo appena assistito è, al contempo una scena teatrale, un atto di dominazione e la prima mossa dell’ambientalismo. Dio si diverte all’idea di assistere a come l’uomo chiamerà gli animali, Dio va a teatro e l’uomo recita per lui, cioè si mette una maschera e diventa persona. Assistiamo qui (a fianco di Dio, in quanto ormai a lui simili) alla scena originaria (almeno per la nostra cultura) dell’innalzamento dell’uomo a essere simil-divino a essere *supra*-naturale, alla scena che inaugura le infinite repliche della stessa che insieme hanno dato corpo alla visione antropologica occidentale: l’uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, all’uomo tutto spirito, all’uomo che rigetta il suo corpo, che lo equipara a una cosa. E Adamo può innalzarsi sopra il resto del creato perché *de-nomina*[37] gli animali, li classifica «secondo la loro specie»[38].

Adamo non restituisce il nome agli animali, non li incontra, cioè non ripete il loro nome dopo che questi si sono presentati, ma impone loro il nome, precludendo così ogni possibilità di risposta. Gli animali non sono individui, ma strumenti della scena teatrale. Adamo diventa persona, sottraendo il nome agli animali, raggruppandoli sotto il codice genetico della loro specie, esponendoli al nonluogo, rendendoli infinitamente riproducibili e sostituibili, trasformandoli in cadaveri, incapaci di essergli d’aiuto.

Il gesto di Adamo verrà ripetuto millenni dopo da Linneo, uno dei padri della biologia contemporanea, che pure *de-nomina* gli animali classificandoli per specie e, poche pagine dopo, da Noè, l’antesignano dell’ecologista moderno, che non si preoccupa della morte degli individui animali (quanti ne saranno morti nel diluvio universale, oltre a quelli sacrificati sull’altare al momento dell’uscita dall’arca?), ma della *sopravvivenza* delle specie[39]. È ovvio che essere chiamati con il nome della propria specie può causare riflessi, ma non evocare risposte e aprire così lo spazio della responsabilità: chi di voi risponderebbe a/di qualcuno che lo apostrofa chiamandolo *Homo sapiens*?[40]

E tutti questi gesti sono gesti di dominazione, di Dio nei confronti del suo giullare uomo, dell’uomo nei confronti dei suoi strumenti animali.

Di Linneo che, nel suo furore denominatorio, arriva a classificare sei specie distinte sotto la voce *Homo sapiens* (*Afer, Americanus, Asiaticus, Europaeus, Ferus, Monstrousus*), gettando così le basi per il «razzismo scientifico». E degli ecologisti. E dell'ecologia, che accorda più «valore» all'ecosistema che agli individui che lo abitano, in quanto un ecosistema «funzionante», e non i singoli individui che lo popolano, è «funzionale» alla *supra-vivenza* umana. Ecologia, infatti, altro non è che «discorso» (*logos*) della «casa» (del proprio) (*oikos*) che, coerentemente, si prefigge una riforma delle «leggi della casa» (dell'economia) e non una sua critica radicale. Non a caso, l'ecologia è conservativa e, quindi, conservatrice, tanto da non far esitare Tom Regan a definirla «fascismo ambientalista»[41].

Come Noè, gli ambientalisti, salvano le specie animali, nella migliore delle ipotesi per abbellire il mondo dell'uomo, nella peggiore per mantenersi una riserva autogenerantesi di cibo futuro. E il gesto di tutti loro è quello dell'entomologo che denomina un esemplare medio e morto di farfalla nel mentre lo infilza con una puntina alla sua bacheca, classificandolo. Tutti costoro siedono alla *destra* del Padre.

Ma se il nominare contiene in sé la possibilità di de-nominare, se il nome ha a che fare con il vestito che rende possibile il corpo nel momento stesso in cui lo dissimula e lo nasconde, se esistono i vestiti funebri, se è possibile vestire i cadaveri, se è possibile chiamare per nome i morti, farli ritornare come spettri, *zombie* e *revenants*, se io sono perché inseguito e sono inseguito, se il nome designa già la morte dell'individuo trasfigurato nell'aldilà della specie, allora il nome è, come il corpo, ambivalente. Corpo che in quanto vivo istituisce la possibilità del cadavere, del corpo morto. Anche il nome è, cioè, un *pharmakon*, al contempo medicina e veleno[42].

Detto altrimenti, la materialità del nome è condizione necessaria, ma non sufficiente, per fare la *differenza* tra corpo e cadavere, perché la nostra tradizione, ogni volta, ha in serbo la possibilità, che l'ambiguità del nome le concede, di smaterializzarlo nella purezza (del *logos*) della specie, *nel nome del Padre*. La differenza è sempre differenza dal Medesimo, il nome dell'Altro è sempre un nome proprio.

Riprendendo le parole di Jankélévitch, poste in esergo a questo paragrafo, anche i diritti diventando universali, non potendo che diventare universali, pena non essere dei diritti, ma dei privilegi, diventano (de-)nominabili, classificabili al pari «degli astri nella sfera delle stelle fisse». Anche il diritto, come il nome, il vestito, il corpo, è un *pharmakon*, confermando così l'appartenenza di tutti questi concetti ad un plesso comune. I diritti, fondati sull'*habeas corpus*, diventando universali, perdono il «punto di vista», lo sguardo di quel corpo, la voce

di quel nome, la trama di quel vestito. I diritti, come il nome, sono condizione necessaria, ma non sufficiente, per il rispetto, per la possibilità di risposta, per la responsabilità dell'Altro. E, così anche «i portatori di diritti [...] sono [...] intercambiabili». Sia il nome che il diritto non ci garantiscono dalla deriva nel nonluogo, dove tutti gli uguali, in quanto uguali, sono sostituibili, ovvero eliminabili. Questo è il motivo per cui, l'appello razionale ai diritti fondamentali della persona, pur essendo l'elaborazione più avanzata del movimento antispecista non è bastato e, molto probabilmente non basterà, a far cessare il massacro degli animali, a squarciare il velo del disconoscimento di tale infamia.

L'insufficienza del nome e il lavoro del negativo

Correndo un po' troppo veloci, si direbbe che dare il nome è come sacrificare un essere vivente a Dio[43].

La letteratura e la filosofia sono attraversate da innumerevoli non umani, alcuni con un nome, alcuni senza. Ovviamente, in questa sede, non è possibile *inseguirli* tutti per mettere ulteriormente a fuoco l'ambivalenza del nome. Ci limiteremo così solo ad alcuni, o perché situati in snodi centrali del pensiero o perché, in qualche modo, chiamati in causa dalla presente discussione. A differenza di Adamo non convocheremo questi animali per dar loro un nome, ma ci approssimeremo a loro per venire a sapere cosa e come intendono risponderci. Parleremo allora con Enkidu, Argo, Stendardo e Laika, sentiremo cos'hanno da dirci. Enkidu è, dopo Gilgamesh, il personaggio principale della saga omonima, redatta in sumero e poi in babilonese tra il 2000 e il 500 a.C. Enkidu è definito l'«uomo primordiale» ed è descritto, fisicamente e comportamentalmente, come un animale:

Tutto il suo corpo era [coper]to di peli
la chioma era fluente come quella di una donna,
i ciuffi dei capelli crescevano come grano.
[...]
Con le gazzelle egli bruca l'erba,
con i bovini sazia la sua sete nelle pozze d'acqua,
con le bestie selvagge, presso le pozze d'acqua,
egli si soddisfa.
[...]
[senza posa egli bruca l'erba] con il bestiame,
senza posa pone i suoi piedi nelle pozze d'acqua[44].

Probabilmente Enkidu è un ricordo di quello che erano (nel tempo prima dell'agricoltura, quando gli animali avevano nome, vestiti, corpi e spiriti) i Signori degli Animali, quegli animali primigeni responsabili del proprio gruppo e quindi in grado di rispondere agli uomini: era a loro, infatti, che si rivolgevano i primi cacciatori per ottenere il permesso di prelevare esemplari dalla mandria che quelli proteggevano. Questa ipotesi è suffragata dal fatto che Enkidu mette in fuga un cacciatore, il quale riferisce di lui:

[Egli ha riempito le buche che avevo scavato,
[egli ha strappato le reti che avevo tessuto.
[Egli ha aiutato] il bestiame, le bestie selvagge della steppa,
a sfuggire alla mia cattura.
[Egli non mi ha consentito] di lavorare nella steppa[45].

Enkidu ha un nome ed è dotato di «forza veramente possente»[46] tanto che «nessuno [riesce] a sopraffarlo»[47] è quindi un interlocutore credibile dell'uomo ormai *supra*-naturale e quindi in grado di capire solo il linguaggio della forza. Enkidu è ancora in grado di rispondere e non solo di reagire in maniera riflessa e, pertanto, va messo a tacere. Ecco allora che Enkidu, tramite le arti amorose di una prostituta[48] viene reso «civile» da Gilgamesh, il potente sovrano di Uruk, descritto, guarda caso, come «pastore dell'ovile»[49].

Da qui in poi, Gilgamesh e Enkidu diventano inseparabili, uniscono le forze, sterminando e distruggendo, nella ricerca insensata dell'immortalità.

Tra le gesta che i due compiono vi è anche l'offesa alla dea Ishtar e qui i destini di Enkidu e di Gilgamesh divergono. Gilgamesh ne uscirà senza danno e continuerà a governare con pugno di ferro la città di Uruk, mentre Enkidu viene ucciso dalla dea, non prima di essersi pentito per aver accettato di abbandonare l'*infra* del mondo naturale a favore del *supra* offertogli da Gilgamesh. Se è vero che è Enkidu a insultare Ishtar, è anche vero che è Gilgamesh a innescare la crisi, rifiutandosi di giacere con la dea. Gilgamesh è il responsabile del «rifiuto oltraggioso»[50], ma è Enkidu che ne risponde. Strano disaccoppiamento tra capacità di risposta e responsabilità, disaccoppiamento che rende Enkidu l'archetipo della vittima sacrificale, dall'altare al laboratorio. Assistiamo qui a quel meccanismo descritto da René Girard[50], ma è Enkidu che ne risponde. Strano disaccoppiamento tra capacità di risposta e responsabilità, disaccoppiamento che rende Enkidu l'archetipo della vittima sacrificale, dall'altare al laboratorio. Assistiamo qui a quel meccanismo descritto da René Girard[51]. meccanismo secondo cui la violenza, una volta

innescata è per se stessa potenzialmente infinita se non interrotta dal *sacrificio* di un *capro espiatorio*, cioè da qualcuno che assomiglia (e pertanto può sostituirsi) a chi avrebbe dovuto essere il «vero» bersaglio della violenza, ma che non ha la capacità di reciprocargliela, in quanto esterno alla comunità degli uguali. Non è un caso che sia l'animale, il capro espiatorio per eccellenza. Abbastanza simile a noi da ingannare la violenza, ma al contempo diverso da evitarne la riproduzione[52]. E questo vale anche per Enkidu. Il nome di Enkidu è insufficiente a proteggerlo, anzi è proprio perché ha un nome che diventa il sostituto sacrificale di Gilgamesh, è proprio perché il nome è un *pharmakon*, che Enkidu muore. In effetti, anche ad Enkidu, come agli animali della Bibbia, non viene restituito un nome nello scambio dialogico dell'*infra*, ma è plasmato dalla terra, come Adamo, dal dio di turno (questa volta una dea, Aruru) che lo de-nomina[53].

Enkidu non ha un nome, ma come si diceva in precedenza, viene *nominato* a rappresentare l'animalità e la natura pronte a essere sottomesse.

Se Gilgamesh riconosce in Enkidu un «amico»[54], lo stesso non vale per Odisseo nei confronti del *suo* cane Argo. Gilgamesh riconosce in Enkidu un quasi-uguale e infatti, «piange amaramente»[55] la sua morte, chiamando a fare lo stesso la terra con tutti i suoi abitanti. Gilgamesh esibisce il suo dolore apertamente, fino a comportarsi come un animale [56], rendendo così il suo lutto ancora più pubblico e manifesto.

All'opposto poco prima della morte di Argo, Odisseo fa di tutto per nascondere il proprio dolore, per dissimularlo, dolore che poi non deve essere stato particolarmente profondo, visto che gli occhi di Ulisse emettono solo «una lacrima»[57].

Odisseo è l'uomo occidentale ormai compiuto, freddo e spietato, determinato e razionale, che non manifesta quelle emozioni, che non è attraversato da quei fluidi del corpo che lo ricondurrebbero all'interno della sfera dell'animalità, da cui si definitivamente alienato, sulla quale e grazie alla quale *supra-vive*.

Che cosa intercorre tra l'incontenibile e amaro pianto di Gilgamesh e la fuggevole lacrima di Odisseo? Il (letterale) prosciugamento emotivo di Odisseo non sottolinea altro che un ulteriore rafforzamento del *de* della de-nominazione, un ulteriore incremento dell'insufficienza del nome. Argo non è amico di Odisseo, è un suo bene di proprietà. Argo, un levriero dapprima usato nella caccia[58], è diventato un *pet* che aspetta Odisseo da anni. È ormai un cane vecchio, malato[59], «pieno di zecche»[60], sdraiato «sul molto letame»[61]), quando vede ed è visto da Odisseo, il *revenant* per eccellenza, colui che nella guerra (10 anni davanti alle mura di Troia) e nella sua incessante opera di *supra-vivenza*

(10 anni per le acque del Mediterraneo) è diventato il simulacro del potere che riafferma se stesso.

Il passo dell'Odissea dove Argo muore descrive un intenso scambio di sguardi, quello scambio che dovrebbe produrre il riconoscimento reciproco (Argo «rizzò muso e orecchie», «mosse la coda»[62]), l'accettazione reciproca del nome dell'Altro e che, invece, viene obliterato da Odisseo, nel momento in cui, volgendo lo sguardo altrove («voltandosi»[63]), non risponde alla chiamata di Argo, non risponde al suo nome e non lo fa rispondere, non se ne fa responsabile: nel gesto infinitamente ripetuto del sacrificio, dall'aruspice al tecnico di laboratorio[64], trasforma il battere della sua coda, la sua risposta, in riflesso. Non è un caso allora che Odisseo, prima di incontrare Argo, visita un allevamento di maiali, è riaccompagnato a casa da Eumeo, l'allevatore degli stessi e, dopo l'incontro con Argo, scatena una carneficina. Non è un caso che Argo è un cane da caccia[65]. Ma Odisseo può volgere lo sguardo altrove, perché Argo è già da sempre un cadavere, prima strumento di caccia e poi ornamento della casa. Un oggetto e, quindi, come tale dismissibile in ogni momento. Argo nasce come codice, come cane di razza utile per i divertimenti venatori di Odisseo e muore nel momento in cui viene ribadita la sua natura di bene di proprietà mobile, di denaro. Odisseo è, infatti, fortemente determinato a riprendersi la *sua* donna, le *sue* proprietà, il suo *regno*. Riconoscere Argo e farsi riconoscere da lui significherebbe perdere il regno. Odisseo, nel breve valzer di sguardi che *s-cambia* con Argo, in realtà, da uomo razionale, da buon padre di famiglia, sta calcolando (sta facendo un'operazione di cambio da una valuta a un'altra) e, dopo aver soppesato vantaggi e svantaggi, dopo aver mentalmente stilato una *partita doppia* (quella con Argo, appunto, e, quella, identica, che inizierà a breve con i Proci), non ha dubbi sul da farsi. Il corpo di Argo non è più ambivalente, ma fissato definitivamente nell'assoluta interscambiabilità del denaro, la cifra che scandisce i tempi del nonluogo. Nello sguardo negato da Odisseo ad Argo si descrive la scena della nascita del capitale: che, non a caso, deriva il suo *nome* da *caput* (capo di bestiame), così come il denaro, l'epifania del capitale, deriva il proprio da *pecus* (capo di bestiame), da cui *pecunia*. La scena a cui abbiamo appena assistito è una delle scene fondatrici dell'*eco-nomia*, cioè delle leggi (*nomos*) che regolano la casa, il proprio, il nome proprio, di quelle leggi che, come si diceva, fanno di uno dei possibili propri del nome, il proprio assoluto. Il nome-*pharmakon* se non si forma nel gioco irriducibile degli sguardi, nell'incrociarsi dei respiri, nell'incontro di corpi che intersecano i loro spazi, che si scambiano i loro vestiti e le loro maschere, che possono nascondersi e dissimularsi per rendersi visibili e vivibili, diventa legge, diritto del più forte, dove, contrariamente a quanto pensiamo, è il più forte a distogliere lo sguardo per primo. Il nome non si fa, allora, garante della possibilità di

rispondere, non genera responsabilità, ma si codifica in un rapporto di forze all'interno della casa, che diventa così nonluogo[66]. Il nome di Argo non lo protegge a sufficienza dai rigori della legge, dalla potenza mortifera del nome impersonale e universale; il nome di Argo non ha valore, è semplice *valore nominale* (esattamente come quello delle banconote).

Nonostante tutto, però, il ricordo di un Argo vivente, in grado di rispondere, seppur solo agli ordini della battuta di caccia, permane: Argo, infatti, muore esattamente come muoiono tutti gli eroi omerici, anche per lui si deve scomodare la Moira[67], che certamente non è chiamata a intervenire nel caso di cessione o eliminazione di semplici beni di proprietà[68]. A Stendardo invece è negato anche questo. Stendardo è un toro possente, «premiato a un concorso», descritto ne *La giumenta verde* di Aymé[69]. Stendardo si chiama così perché è un incontenibile ed eccezionale fascio di risposte riflesse: «tutto ciò che vedeva muoversi, tutto ciò che aveva un colore acceso lo rendeva furioso, e allora occorreva tenerlo chiuso per impedirgli di avventarsi». Stendardo in realtà vive, respira, ha uno sguardo sul mondo, può scambiare il proprio sguardo con altri (anche nella stereotipata risposta alla «stoffa rossa») fino a quando viene castrato, allorquando trasformato in animale da «ingrasso per la macelleria», in una serie di futuri tagli di carne, «non aveva più opinioni politiche». Anche qua assistiamo, ad un livello ancora più *de-gradato*, alla *de-nominazione* del nome. Stendardo non è tanto il nome del toro in questione, ma piuttosto un nomignolo ridicolo che gli viene affibbiato per sminuirlo, sottolineandone l'aspetto che lo rende più simile a una macchina[70] - la risposta alla «stoffa rossa». Stendardo (il gonfalone, la bandiera), poi, è anche uno dei segni con cui si è marcata la trasformazione della politica da incrocio di corpi, respiri e sguardi nell'*agorà* della *polis*, a ingessatura dei corpi viventi nel corpo imbalsamato dello Stato (di ciò che è *stato*, del cadavere), a finto dialogo stilizzato della democrazia rappresentativa[71] e di quei nonluoghi per eccellenza del moderno, che sono gli studi televisivi dei dibattiti porta-a-porta. Stendardo, una volta castrato, diventa stendardo: l'animale esce definitivamente dalla *polis* degli uomini, perde le proprie opinioni politiche, il proprio sguardo sul mondo. Stendardo privato dei fluidi vitali (degli spiriti) è diventato una macchina, un oggetto qualunque, perde anche quell'ultima modestissima differenza con le cose che Argo ancora possedeva. Non a caso la storia di Stendardo non ci viene raccontata fino alla fine: anche se sappiamo che fine farà Stendardo, questa fine, proprio perché simile a quella di miliardi di *esemplari* a lui identici, non è *esemplificativa*, quindi non è neppure degna di essere narrata, anzi è non narrabile in quanto *in-finita*, continuamente ripetibile e quindi rimossa nel recondito del mattatoio. Di più: la storia di Stendardo, quella piccola parte che ci viene raccontata, ci viene narrata da un altro animale, la giumenta

verde, che assume al ruolo di protagonista non perché dotata di un nome e di una storia, ma perché bizzarra della natura. La giumenta verde, come gli oncotopi e tutti gli animali transgenici, è un esperimento aberrante: un animale che può parlare (non nel senso di rispondere, ma di fornire informazioni) solo dopo essere stato manipolato dall'uomo (la giumenta verde narrante non è infatti, la giumenta verde «originale», ma la sua rappresentazione pittorica). L'animale (ancora e nonostante tutto) Altro potente e rispettato (Enkidu), diventato bene di proprietà e merce di scambio (Argo), è adesso pura cosa, spettro che narra di un altro spettro, possibilità di esistenza che può solo fingere di esistere nel momento in cui fornisce dettagli utili all'uomo. Stendardo non è solo «povero di mondo», come Enkidu e, ancora di più Argo, ma, una volta castrato, è «senza mondo» al pari delle pietre e di tutti gli oggetti inanimati, è definitivamente fuori dal mondo, quasi nell'aldilà dello spazio esterno: Stendardo è uno stendardo.

Ma c'è un altro animale che è stato catapultato nello spazio esterno e questo animale risponde al nome di Laika. Laika, ancora più di Argo, è un puro e semplice bene di proprietà (è così fondamentalmente bene di proprietà che può essere dissipata senza rimorsi, al pari di quanto succede per un qualsiasi altro rifiuto); Laika, ancora più di Stendardo, è strumento della scienza: ella non ha mai avuto opinioni politiche e quindi non può perderle, è da sempre un codice pronto per essere sperimentato. Laika è un nome finto che nasconde la sua natura di codice, di esemplare sostituibile. Ma, pur finto che sia, il nome di Laika mantiene le sue proprietà evocative: hanno sbagliato gli scienziati russi a dare un nome a quella cagnolina indifesa e assolutamente esposta, lanciata a morire nello spazio profondo, inumata ancora viva in una bara tecnologica, già morta prima di essere lasciata morire. Gli scienziati, rinchiusi nel nonluogo del laboratorio, credono di poter giocare coi nomi come giocano con beute e provette, credono che i nomi siano strumenti al pari di altri, semplici enti disponibili per facilitare il loro lavoro, per intendersi più facilmente di che scimmia o di che ratto si stia parlando. Come gli apprendisti stregoni, però, questi scienziati evocano spiriti che non sono poi in grado di controllare.

Laika, infatti, che avrebbe dovuto rappresentare l'espulsione definitiva dell'animale dal mondo (neppur più dalla sola *polis*, ma dal mondo *tout court*) può così ritornare e riprendere la parola, farsi responsabile e chiamarci alla responsabilità. Laika, infatti, viene di nuovo evocata, chiamata a rispondere, chiamata con rispetto con il suo nome proprio, non con il proprio del nome, da Anna Maria Ortese[72]. Anna Maria Ortese, di fronte al progressivo trasformarsi del mondo in regno della forza e della violenza, di fronte al massacro incessante di questo sconfinato nonluogo, si rivolge[73] a Laika, le rivolge lo sguardo e le

rivolge la parola, le chiede che fare e Laika, per un attimo tornata in vita, per un attimo in grado ancora di respirare, di emettere quel respiro che le era stato sottratto nel *vacuum* della navicella spaziale e dello spazio esterno, risponde, si assume delle responsabilità e cerca di farcele assumere. Laika, magicamente e per un istante, assume delle posizioni politiche, riprende uno sguardo sul mondo (che, dal posto in cui si trova, non può che essere globale e onnicomprensivo) e ci suggerisce di «tornare indietro», di rifiutare le lusinghe del cosiddetto progresso, dell'intelligenza spietata, delle *magnifiche sorti e progressive*, che altro non hanno fatto che creare la storia, cioè quell'ammasso di macerie, che hanno bloccato a terra l'angelo benjaminiano, lui sì destinato a librarsi nello spazio esterno[74]. Tornare indietro vuol dire congedarsi da questo mondo «fuor di squadra»[75], da questo mondo che invia cani nello spazio e inchioda a terra gli angeli, prendere le distanze prima di esserne espulsi al pari di Laika[76]. Laika ci parla della *de-crescita*, *prima* (ontologicamente *prima* che temporalmente) del movimento della *de-crescita*: non ci dice, rimanendo nel cerchio dell'antropocentrismo, «Decresciamo, se non vogliamo morire per *esaurimento delle risorse*», ma da quell'irriducibile fuori in cui pensavamo di averla relegata per sempre ci chiama a *de-crescere* per non *de-nominare*, per non trasformare i corpi in cadaveri, *i nomi in risorse e riserve* da preservare secondo la logica dell'economia.

Laika è portatrice di un «hegelismo *senza riserve*»[77]: ci insegna la potenza del negativo, la possibilità di far lavorare il negativo al fine di superare l'antitesi presente nella tesi senza tuttavia superare il negativo stesso accettandone anzi la sua fondamentale paradossalità, la possibilità certa della morte, approdando così ad una sintesi non universale (e quindi non sostituibile), ad una sintesi senza riserve e quindi dalle infinite risorse. Laika, risorta nelle pagine dell'Ortese, permette la prefigurazione della resurrezione universale di tutti i morti della storia, è tutt'altro che cadavere pur essendo nient'altro che un cadavere. Laika può rispondere all'Ortese perché conosce il suo nome, esattamente come lo conoscono tutti gli altri animali che sanno cosa significhi chiamarsi e rispondere, che sanno cosa sia il nome e come ne possano esperire l'insufficienza. Tutto questo è testimoniato, prima che dalle acquisizioni dell'etologia moderna, da una «digressione» in uno dei momenti più centrali del *De rerum natura*[78], laddove Lucrezio spiega la differenziazione delle forme atomiche[79]:

Né in altro modo potrebbe la prole riconoscer la madre,
né la madre la prole: fatto che ci avvediamo che riescono a fare
né meno degli uomini riconoscersi tra di loro.
Accade infatti che dinanzi ai templi maestosi degli dei
Dinanzi all'are brucianti d'incenso un vitello cada immolato,
spirando dal petto un caldo fiume di sangue.
E la madre, cui è stato strappato, vagante tra i pascoli verdi,
cerca giù in terra le tracce impresse dai piedi bisulci,
tutti i luoghi esplorando con gli occhi, se possa, chissà dove,
scorgere il figlio perduto, e riempie dei suoi lamenti
il bosco pieno di fronde, ivi fermandosi, e sempre ritorna
a vedere la stalla, trafitta dalla mancanza del suo giovenco;
né i morbidi salici e l'erbe ricche di rugiada,
e i fiumi a lei noti, che scorrono a fior delle rive
possono rasserenarle l'animo, e distrarre l'ansia inattesa,
né il vedere gli altri vitelli nei pascoli rigogliosi
può spostare il suo animo, e sollevarlo dall'ansia;
essa cerca qualcosa che è suo, che è ben conosciuto

Gli animali conoscono i propri nomi e si chiamano tra loro[80].

Esattamente come per noi, il loro nome o sorge nel posto del dialogo o viene im-posto. Derrida, allora, è nel giusto quando afferma che «dare un nome è come sacrificare un essere vivente a Dio», ma lo è altrettanto quando, introducendo questa affermazione, la attenua, aggiungendo, «correndo un po' troppo».

La resa del nome

Vivevano tutti grazie alle piaghe che davano loro un nome, una qualità e forse un'anima[81].

Il nome, allora, si pu ò *ar-rendere*, può non essere sufficiente (pur essendo necessario) a proteggere il corpo vivente dall'annientamento, il nome può, però, anche *rendere*[82], cioè può far lavorare la sua componente negativa a favore di una *resa del nome*, della restituzione del nome. Il nome che non si traduce immediatamente nel «sacrificio dell'animale a Dio», è un nome che non si dà nell'atto della nominazione, del battesimo, del conferimento unilaterale del nome, della sua imposizione, dell'identificazione, che dalla Bibbia in poi, altro non è che un atto di classificazione, di de-nominazione e quindi di *dominazione*, ma si *forma* (prende forma e si informa) nell'andirivieni della chiamata e della risposta, della chiamata a rispondere, della responsabilità, andirivieni eternamente ricambiato, potenzialmente infinito e assolutamente fragile tra corpi, respiri e sguardi. Tra corpi

nudi, completamente esposti, assolutamente non-protetti, che, chiamandosi, si danno reciprocamente un nome (dare qui che è donare e non imporre), si vestono, diventano corpi viventi, respiro e sguardo. Questo nome *altro*, *quest'altro* nome, il nome che dovrebbe sospendere la violenza della storia, il nome assolutamente altro alle logiche della forza, non è un *deus ex machina* che si cala dal *supra* a rivestire un corpo eternamente sostituibile, ma è una pelle, che si forma nell'*infra* della chiamata di corpi assolutamente insostituibili, perché ognuno portatore di una sua propria e irripetibile *vulnerabilità*. Scrive Derrida:

Quando risponde al suo nome [...], questo gatto non si comporta come un caso della specie “gatto”, e ancor meno di un genere o di un regno “animale”. Sicuramente lo identifico come un gatto o una gatta, ma ancor prima di questa identificazione, il gatto mi viene incontro come *questo* essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un'esistenza mortale, perché dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia – e questa scomparsa, *fort/da*, si annuncia ogni volta che, nudo o no, uno di noi lascia la stanza[83].

Il che significa che c'è qualcosa prima dell'«identificazione» resa possibile dal diritto, quel diritto che, come ci ricorda Jankélévitch ci protegge nel momento stesso in cui ci rende *anonimi* e quindi sostituibili, c'è qualcosa che viene *prima* del diritto del nome e questo *a priori* del diritto al nome, sul quale il diritto abissalmente si fonda, si e ci chiama (nel)l'ingresso «nel mio spazio» (in un «luogo», finalmente) di un'«esistenza mortale», cioè vulnerabile. Esistenza mortale e vulnerabile, al contempo assolutamente identica e differente alla/dalla mia, che restituisce a quel gatto il suo nome che, a questo punto, non ha neppure più bisogno di essere detto. Identità della mortalità e della vulnerabilità che non fonda un altro universale, perché mortalità e vulnerabilità sono identiche solo nella loro differenza (ogni morte è solo di chi muore, ogni corpo vulnerabile lo è a modo suo) sono cioè quel che fa *rendere* il lavoro del negativo.

L'uomo ha ricercato e indefessamente continua a ricercare un confine che lo divida dall'animale e, forse, questa ricerca altro non è che il tentativo, non solo, come pensava Freud, di sanare le ferite causate dalla sua progressiva marginalizzazione all'interno del cosmo (Copernico), della vita sulla terra (Darwin) e della sua psiche (Freud stesso), ma soprattutto un disperato tentativo di *ri-marginare* quella ferita letale che è la morte stessa. La ricerca di un confine, netto, stabile, indissolubile e

indiscutibile con l'animale è la pretesa vana di ridurre la propria vulnerabilità a discapito di quella di altri. E dove ci ha portato questa ricerca è sotto gli occhi di tutti, nel disastro materialmente documentabile dell'*ere du vide* e nella sempre più ridicola messa in scena di differenze tra noi e gli altri animali sempre più inconsistenti: dal linguaggio al metalinguaggio, dalla mancanza alla mancanza della mancanza. Ma, forse, l'assottigliarsi teorico di questa linea di confine ci sta portando a capire che la finitezza è condizione che finalmente ci accomuna a tutto il vivente. Forse, stiamo riuscendo a trasformare il confine in margine, a *marginalizzare* il confine e a *rimarginarlo*. A pensarlo non come un *filo spinato*, ma come una *membrana biologica* che "veste" la cellula per aprirla al mondo, che le permette di vivere proprio perché non la rinchiude, ma la rende ospitale all'altro da sé. L'altro del nome che il nome, definendomi come essere mortale, permanendo dopo la mia morte, porta già con sé[84]. Lo spettro del nome che allontana altri spettri. Che in fondo è il lavoro del corpo: il corpo esiste perché ha un limite, un limite che lo limita, ma che allo stesso tempo lo *de-limita*, lo allontana dal limite. Finché il corpo è vivo il suo limite non coincide con il suo bordo, ma con il suo *margin*e che si estende nell'ambiente che lo circonda. Il limite coincide con il bordo del corpo solo nel cadavere, mentre il margine del corpo vivo è lo spazio che si piega[85] in luogo, nel luogo del rapporto con i margini di altri corpi, nel luogo dove ci si *con-porta*, cioè nel luogo dove ci si porta assieme e dove quindi ci si comporta, nel luogo dell'etica[86]. Nel luogo dove si intrecciano i nomi: il nome è il margine del corpo, il suo invisibile vestito.

Il margine che rende possibile un corpo dialogante, che lo rende ricettivo all'incontro con l'Altro, aperto a scambiare informazione con il mondo che lo circonda è quindi, anche e contemporaneamente, ciò che rende il corpo l'ente più vulnerabile che esista. L'invisibile vestito del corpo, proprio perché sottile come una membrana biologica e così sottile per permettere il contatto con l'esterno, è fragile. La vulnerabilità dei corpi, che tutti i corpi hanno in comune, fonda allora l'intuizione benthamita del «poter soffrire», che Derrida definisce come «possibilità senza potere», «possibilità dell'impossibile»:

Qui viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa im-potenza, la possibilità di questa impossibilità, l'angoscia di questa vulnerabilità e la vulnerabilità di questa angoscia[87].

Vulnerabilità che rende possibile la compassione, l'etica e il diritto. La vulnerabilità, che ci accomuna e che accomuna tutti i corpi è il fondamento abissale, come sostiene Acampora, dell'*etica interspecifica* [88], della possibilità di riversare cura e rispetto al di là dei confini della nostra specie, di dare slancio all'altruismo, di incrociare gli sguardi, di far rispondere i corpi, di rispondere alla chiamata dell'Altro, di rendersi responsabili, di rispondere a un nome. Mentre la forza della storia piega la vulnerabilità dei corpi per sottometterli e opprimerli, per farli lavorare alla generazione impersonale e anonima di altra forza, la vulnerabilità dei corpi piega lo spazio che li circonda, trasforma quell'enorme nonluogo che è l'*il y à* di un pianeta perso nello spazio, in luogo di incontro e di dialogo, in *Mitsein*, dove non può che entrare di diritto anche l'animale non umano, *s-fondando* così ogni preteso confine, rimarginandolo nell'ansia della liberazione, nell'apertura di un'*eterotopia* e non nella chiusura consolatoria di un'*ulteriore utopia*, cioè di un altro nonluogo[89].

Nell'apertura di *un* altro mondo e non nell'appagamento consolatorio dell'altro mondo. Non sarà un caso allora che la filosofia occidentale, filosofia spettrale dell'annientamento del corpo in spirito esangue, abbia da sempre privilegiato il tempo allo spazio. Scelta giustificabile solo alla luce della *supra*-vivenza umana. Nel tempo, infatti, i corpi si consumano, si deteriorano e muoiono, mentre è nello spazio che possono vivere, incontrarsi e chiamarsi. Nel tempo subiscono la nudità del nome che si fa codice, nello spazio accettano la nudità del nome che si fa responsabilità. Ma è solo nella sfera del tempo che l'uomo può sperare di veder riuscire la sua infausta mossa di alienazione dal resto del vivente, essendo l'uomo l'animale con il presente più dilatabile, un presente che ricorda più passato e in grado di anticipare più futuro (fino a quello della propria morte), mentre lo spazio è il luogo dell'*uguaglianza profonda* di tutti i vulnerabili: nello spazio tutti i corpi e tutti i nomi sono uguali perché è nello spazio che i corpi si muovono, sentono, si sentono e si chiamano nello stesso modo. Forse è per questo che negli allevamenti, nei nonluoghi dell'oppressione totale del corpo, lo spazio è ridotto fino ad essere praticamente annullato e il tempo dilatato all'estremo nella monotonia di un eterno e immodificabile presente. E il primato assegnato al tempo ha distorto anche la nostra percezione di quanto accade nello spazio, laddove abbiamo sempre privilegiato la motricità del corpo e dell'azione (misurate dal tempo) alla sensibilità del corpo, che ha a che fare con la relazione del toccare, dell'esser toccati, del sentirsi toccare e del sentirsi sentirsi toccare (dove il tempo, *momentaneamente*, si annulla nello spazio delle relazioni, nella relatività dello spazio), motricità che ha a che fare con l'*impetus*, con la forza, quella forza che Simone Weil afferma che faccia «dell'uomo una cosa nel senso più letterale della parola, poiché lo trasforma in *cadavere*»[90]. Il primato assegnato al tempo ha

trasformato lo spazio, potenziale luogo delle relazioni, in *campo di forze*, la cui quintessenza è il campo di battaglia.

Noi che abbiamo sempre pensato di essere al centro del creato, del cosmo e della coscienza, scopriamo così la vulnerabilità mortale del corpo, che riduce le pretese dell'economia (delle leggi che regolano il proprio del nome e il corpo del diritto) a favore di quelle dell'*economia* (delle leggi che regolano il nome proprio e il diritto del corpo) [91]. Scopriamo che il centro, che continuiamo a pretendere di occupare, altro non è che un «margine interno»[92], un'altra ferita da rimarginare.

Il respiro del nome

La mia umanità sta nel sentire che siamo voci di una stessa penuria.
[...] Il mio nome è qualcuno e chiunque[93].

Il nome ha la natura del *pharmakon* ed è questa natura anfibia a renderlo un *non-so-che* da trattare con cura, quel *quasi niente*, così fragile e vulnerabile, che rende possibile l'aver cura[94]. È la natura anfibia del nome, associata alla deriva verso il *supra* che l'umanità ha scelto in quegli snodi storico-destinali che sono la nascita della domesticazione animale e del capitalismo[95], che ha permesso la trasformazione del nominare in de-nominare, del nome proprio in proprio del nome, del nome che chiama alla responsabilità nella voce che elide la possibilità di risposta, della scrittura del nome (e cioè dell'accettazione che il proprio nome si formi nell'andirivieni della chiamata dove è esposto all'Altro e inscritto dall'Altro, dove la presa del Medesimo è allentata) in firma che sancisce il *contratto* (cioè la *contrazione* dello spazio che regola i rapporti tra corpi *contratti*, rattrappiti, già cadaveri), la cui quintessenza è la firma dei decreti di condanna a morte[96].

Questa duplice natura del nome lo rende simile al respiro, che nasce solo al susseguirsi, all'andirivieni, dell'inspirare e dell'esprire o, meglio, che prende vita in quel momento infinitesimo, in quel quasi niente tra inspirazione ed espirazione, che è assenza di respiro, preludio della morte che già siamo. O nell'arresto del battito cardiaco, altro infinitesimo di morte, infinitamente ripetuto nel corso della vita, che separa la sistole dalla diastole. O, più in generale, negli infiniti vuoti del corpo[97]. Il che indica, da un lato, che il nome non nasce con l'uomo, ma lo precede. Come tutte le nostre altre presunte caratteristiche anche il nome è un prodotto dell'evoluzione, la cui origine si perde nella notte dei tempi, nel primo chiamarsi dei chemocettori degli organismi

unicellulari[98]. E, dall'altro, che esiste una componente cadaverica nel corpo vivente, in tutti i corpi viventi, che la filosofia occidentale ha da sempre ostinatamente cercato di rimuovere e di negare, di spiritualizzare spostando il momento della morte lontano nel tempo, invece di accettarlo come contiguo nello spazio della vita. In altre parole, il nome si è contratto in firma quando si è cercato di espungerne da esso le componenti mortali, quando si è cercato di renderlo immortale, quando si è cercato di renderne il respiro spirito puro. Seguendo l'Ortese, possiamo affermare allora che il nome è respiro, che esiste un respiro del nome prima di uno spirito del nome. Respiro del nome, che riconoscendo la propria vulnerabilità, chiama alla cura della vulnerabilità di tutti i corpi, ci fa responsabili della vulnerabilità generale.

Se il nome è diventato firma, suggello della forza di una voce immortale che denomina, ecco perché *restituire il nome* diventa gesto profondamente rivoluzionario. Restituire il nome nel duplice senso di *donare* un nome (alle cose, ai viventi e al nome stesso) e di *dare indietro* il proprio nome, il nome proprio. *Not in my name*, appunto. L'acquisizione di un nome è un passaggio fondamentale e imprescindibile per raggiungere il luogo della liberazione, ma lo è altrettanto la possibilità che questo nome resti anfibio, che lo si possa restituire, che possa continuare a far risuonare mortalità e vulnerabilità, che non si riduca ad un'altra firma nel lungo elenco delle condanne a morte e dell'oppressione della vulnerabilità. Pensiero abissale e contraddittorio che è in grado di sospendere la morte e la vulnerabilità solo accettandole e che ci *restituisce* un nome al contempo proprio e «di chiunque», nome che accetta il lavoro del negativo e che fa così di qualcosa un «qualcuno». Il restituire il nostro nome coincide allora con la restituzione del nome ai senza nome e, quindi, eminentemente agli animali, che la nostra tradizione ha privato di parola e della facoltà di rispondere. Del nome, appunto. Coincide con il riconoscere che l'arrogante «essere-*nel*-mondo» è reso possibile dall'egualitarismo di «essere-*in-un*-mondo»[99], di gran lunga più arcaico e fondamentale. Coincide con quel gesto di *infra*-pporsi nel meccanismo della violenza che altrimenti non può che autoperpetuarsi all'infinito, arrivando a sospenderla senza ricorrere al sacrificio di chi, in quanto a me simile, mi può sostituire. Restituire il nome equivale allora a una nuova concezione del sacro che si congeda dalla violenza del continuamente sostituibile e guarda verso l'insostituibile della vulnerabilità dei corpi che respirano.

L'inestricabile nesso tra corpo animale, vulnerabilità, spazio delle relazioni, sospensione della morte e presenza-assenza del nome in quanto donato-restituito riaffiora spesso nella nostra letteratura, nonostante il millenario «fondo inalienabile dell'antropologia

occidentale» operi alla sua denegazione. Ecco allora che degli altri animali ci vengono incontro a testimoniare, a farsi responsabili, di questo ultimo passaggio.

Bendicò è il cane del principe Fabrizio Salina, il protagonista de *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa[100]. La sezione terminale del romanzo, emblematicamente intitolata *La fine di tutto* e che sancisce la definitiva perdita di ogni speranza di redenzione, è segnata da un solo momento positivo, da un solo momento che, per un istante, sospende l'implacabile procedere della fine e, questo momento, è incarnato da una sorta di resurrezione del corpo-cadavere di Bendicò, ormai morto da tempo. Concetta, una delle tre signorine Salina, ormai incapace di sentire, abitante di un «mondo estraneo», di un mondo di «pure forme», è colpita dai «ricordi amari», che esalano da quel «mucchietto di pelliccia» che è il cadavere di Bendicò e, pertanto, nel tipico gesto dell'uomo *supra*-vivente, ne ordina l'eliminazione: «[...] questo cane è diventato veramente troppo parlato e polveroso. Portatelo via, buttatelo». E, qui il corpo morto dell'animale, in un gioco di sguardi che prelude alla relazione e quindi alla *in-formazione*[101]del nome, si fa vivo per un istante e per un istante ferma, il decorso spietato di questa storia e della storia; da morto, Bendicò sospende per un momento la mortalità, riaffermando la spazialità del corpo nel momento in cui esegue una sorta di passo di danza:

Mentre la carcassa veniva trascinata via, gli occhi di vetro la fissarono con l'umile rimprovero delle cose che si scartano, che si vogliono annullare. Pochi minuti dopo quel che rimaneva di Bendicò venne buttato in un angolo del cortile che l'immondezzaio visitava ogni giorno: durante il volo giù dalla finestra la sua forma si ricompose per un istante: si sarebbe potuto vedere danzare nell'aria un quadrupede dai lunghi baffi e l'anteriore destro alzato sembrava imprecare.

Nella mossa di danza, evento squisitamente spaziale, Tomasi di Lampedusa restituisce a Bendicò il suo nome, quel nome che gli era stato tolto dal ruolo di *pet* assegnatogli, col nome stesso, dal principe Salina. Restituzione del nome che, accettandola, per un attimo, sospende la morte. Prerogativa questa che, nel mondo dell'*infra*, anche il non umano possiede. Qui, infatti, anche il non umano può restituire il suo nome, e così sospendere, sempre per un attimo, la morte di *un* uomo. È questo quanto ci dice quel merlo che compare nel romanzo di Georges Simenon, *Il piccolo libraio di Archangelsk*[102].

Il signor Jonas, il protagonista del romanzo, è ormai prossimo al suicidio, che compirà comunque poche pagine dopo. Nel giardino dietro casa, ha già montato il cappio che lo strangolerà, è già «in piedi sulla

poltrona da giardino», sta già anticipando il «soffocamento progressivo», «la probabile lotta che il suo corpo avrebbe ingaggiato contro l'asfissia». E in quel momento entra in scena il merlo:

In quel momento il merlo, il suo merlo, andò a posarsi sulla cassetta dove, accanto a un ciuffo di timo, cresceva l'erba cipollina: vedendolo saltellare gli occhi di Jonas si colmarono di lacrime. Non doveva morire per forza. [...] Scese dalla poltrona di ferro e si affrettò a rientrare in casa per sfuggire alla tentazione, per essere sicuro di non tornare sui suoi passi.

Il nome del merlo non ci viene detto, ma è ovvio che *questo* merlo ha un nome e che *questo* nome è conosciuto da entrambi i protagonisti del passo citato. Il piccolo libraio nel momento in cui riconosce il merlo come interlocutore paritario, quando accetta il merlo come «suo», non nel senso del possesso, ma in quello della *com-passione*, può scendere dal *supra* del patibolo, sospendere la sua esecuzione capitale (che comprende anche ciò che il capitale esige che sia eseguito), può togliere la propria firma dal decreto di condanna. E non sarà un caso, allora, che il signor Jonas letteralmente ritornerà sui suoi passi, su quelli che lo stavano portando a presentare le prove della sua innocenza, quando «da lontano scorse le gabbie degli uccelli, di fronte al commissariato, ma non sentì cantare il gallo». Jonas sospende la revoca della sua condanna a morte, quando scorge di nuovo degli esseri privati del nome, perché rinchiusi in gabbia e trasformati in merce, quando, solo a «una ventina di metri» dalla liberazione, incrocia «gli occhi rotondi del pappagallo sul trespolo», quando non ode la risposta del gallo, così come aveva udito quella del merlo.

Benedicò e questo merlo ci parlano allora di un'uguaglianza profonda, che oltrepassa, riversando la cura del nome, i confini di specie. Ci informano che i confini di specie, ancora una volta, non sono barriere insormontabili, ma opportunità di scambio. Ci insegnano che i confini sono lì per essere oltrepassati, per essere rimarginati e marginalizzati. In una parola, che i confini sono margini. Ecco allora comparire animali ibridi e nomi ibridi, nomi cioè che possono passare da un individuo all'altro, anche se appartenenti a specie che la denominazione vorrebbe diverse. Animale ibrido è il «curioso animale, mezzo gattino e mezzo agnello» e che talvolta «sembra voler anche essere cane» di un frammento di Franz Kafka[103], che a differenza delle chimere moralistiche e moralisticheggianti della nostra tradizione «è tutte e due gli animali insieme e in parti uguali». In altri termini, questo animale ibrido dà un corpo alla nozione di «uguaglianza tra disuguali» e, proprio per questo, apre alla reciproca accettazione, evitando le scene (bibliche) di riconoscimento (cioè di denominazione e dominazione):

Qualche volta i bambini portano con sé dei gatti, una volta hanno portato persino due agnelli. Ma la loro speranza che avvenissero *scene di riconoscimento* sono andate deluse. Gli animali si guardavano l'un l'altro tranquilli con i loro occhi di animali e visibilmente *accettavano l'esistenza reciproca come una realtà della creazione*[104].

Nome ibrido, nome che individua un qualcuno, ma che è di chiunque, è invece quello del cucciolo di puma che attraversa il grande (e ultimo) romanzo dell'Ortese, *Alonso e i visionari*[105]. Nome che vorticosamente passa da un personaggio all'altro e che permette alla fine di chiedere che sia data

pace e consolazione a questa terra crudele per le offese e le attese del cuore, ma tenera tanto per le sue risposte, la certezza di un'alba e di un'aurora che non finiranno più.

Il nome che circola, che passa di corpo in corpo, ci parla allora delle «attese del cuore», di quell'infinitesimo istante che separa una diastole dalla sistole successiva, della vulnerabilità che ci abita e ci accomuna, che ci può far offendere, ma che rende possibile la risposta e quindi la speranza di un mondo finalmente liberato. Un mondo dove la sete dei cuccioli, dei «bambini della creazione»[106], potrà essere placata:

La vita – come le tenebre televisive – non è mai nelle nostre stanze, ma altrove. Così, chi cercasse il Cucciolo, scruti, la notte, nel silenzio del mondo; non lo chiami, se non sottovoce, ma sempre abbia cura di rinnovare l'acqua della sua ciotola triste.

L'irrevocabile sete di libertà che si oppone al «silenzio del mondo» si fonda allora sulla sete originaria e fisica del corpo vivente, sul bisogno di acqua che rende umido il respiro, che genera quegli umori che sono negati al cadavere e che la nostra società necrofila non a caso cerca ostinatamente e ottusamente di nascondere e de-odorare. Ecco allora che il nome proprio viene sussurrato, sottovoce, nello scorrere dell'acqua compassionevolmente versata per riempire una ciotola. Ecco allora che la mancanza non ci divide ma, come dicevamo, ci accomuna. Noi e loro, «siamo voci della stessa penuria», siamo uguali in quanto egualmente «poveri di mondo», entrambi immersi in quella vulnerabilità che ci espone e ci dà la voce per chiamarci «sottovoce» (cioè nell'andirivieni del respiro che modula la voce stessa, che le dà corpo), nel presagio dell'alba della liberazione, nell'attesa di quell'aurora che in quanto *in-finita*, è metafora spaziale e non indicazione temporale.

La ciotola d'acqua della Ortese, la sete fisica che al tempo stesso è metafora e fondamento della sete di libertà, apre la scena alla mossa salvifica compiuta dal cane del romanzo di Saramago, *Le intermittenze della morte*[107]. Qui protagonista è la morte stessa che *insegue* un violoncellista per consegnargli la lettera che sancisce un'altra condanna a morte, quella «naturale» della fine della vita. L'inseguimento dell'uomo porta la morte a entrare nella sua dimora, nel luogo dove il violoncellista vive. E che si tratti di un luogo è testimoniato dal fatto che la morte percepisce subito che l'uomo non è solo, percepisce cioè quella curvatura esistenziale che solo i corpi viventi sono in grado di imprimere allo spazio. La morte crede che l'uomo stia dormendo con la sua compagna, ma si sbaglia, l'uomo sta dormendo assieme a «un cane di taglia media, dal pelo scuro, probabilmente nero». La morte li osserva e comincia a pensare:

Non ho più niente da fare qui, me ne vado, non valeva neanche la pena venire solo per vedere un uomo e un cane lì a dormire, forse stanno sognando l'uno dell'altro, l'uomo il cane e il cane l'uomo, il cane lì a sognare che è già mattina e sta posando il capo accanto al capo dell'uomo, l'uomo lì a sognare che è già mattina e che il suo braccio sinistro cinge il corpo caldo e morbido del cane e se lo stringe al petto.

La morte cioè, «conoscitrice di certi fatti della vita», ci descrive una scena, che nella sua perfetta simmetria, è una scena di uguaglianza profonda, di scambio di sensibilità nella totale assenza di motricità, una scena dove due esseri si chiamano senza bisogno di proferire nomi [108], perché è scontato che solo in quanto si sono già chiamati possono sognarsi reciprocamente, mentre sono avvolti nel sentirsi sentito dell'abbraccio reciproco. Poi l'uomo si sveglia, si alza va in cucina e, sempre inseguito dalla morte:

L'uomo versò dell'acqua in un bicchiere e bevve. A questo punto comparve il cane, si dissetò nella *ciotola d'acqua* accanto alla porta che dà sul giardino [...]. Nel bicchiere era rimasta un po' d'acqua. La morte la guardò, fece uno sforzo per immaginare cosa potesse significare aver sete, ma non ci riuscì[109].

Il che equivale a dire che l'uguaglianza profonda tra questo cane e questo uomo, che viene di nuovo ribadita nella simmetria dell'aver sete e del bere e nella figura della ciotola (o del bicchiere, che a questo punto si equivalgono), si basa su un'identica mancanza, sulla vulnerabilità del corpo che soffre la sete e sente il bisogno di bere. Sofferenza e bisogno che sono inconoscibili per la morte che, in quanto immortale, non riesce neppure a immaginarsi cosa significhi provare la necessità del bisogno. Mancanza della mancanza che non configura una pienezza, ma la totale assenza di corpo dello spettro, dello *zombie*, del *revenant* e del cadavere, cioè delle infinite manifestazioni mortifere dell'immortalità, che attraversano il nostro tempo nelle forme che vanno dall'ingegneria genetica all'allevamento intensivo. Ma questa morte ha la fortuna di esperire qualcosa di inatteso quando l'uomo torna a dormire:

Molto più tardi, il cane si alzò dal tappeto e salì sul sofà. Per la prima volta la morte seppe cos'era avere un cane in grembo.

Il cane del romanzo di Saramago trasforma cioè la morte in donna, le restituisce un grembo, cioè la possibilità stessa della vita. Ed è così, che qualche pagina dopo, la morte può distruggere «il foglio di carta» che sanciva la condanna a morte dell'uomo e, da donna a questo punto altrettanto vulnerabile, può sdraiarsi a letto con lui:

La morte tornò a letto, si abbracciò all'uomo e, senza ben capire quel che le stava succedendo, lei, che non dormiva mai, sentì che il sonno le faceva calare dolcemente le palpebre.

Grazie ad un cane anche la morte può finalmente dormire, cioè come insegna Shakespeare, che di spettri se ne intende, morire^[110]e, forse, sognare. Sognare quell'abbraccio che anche il cane e l'uomo, co-protagonisti del romanzo, stanno già sognando. Ovvero comprendere che tutti «siamo di natura uguale ai sogni»^[111], cioè un impasto di vulnerabilità e speranza. Lo spettro può così finalmente avere un corpo vivente che in quanto vivente è al contempo necessariamente mortale e, proprio per questo, anelante alla liberazione. Può riconoscere quella vulnerabilità che accomuna tutti gli esseri viventi nell'economia della compassione, nell'equonomia. Equonomia che è il luogo del nome che rimargina la ferita dell'esser mortali, donando margini al nostro corpo, margini che rendono possibile l'incontro con l'Altro e che, pertanto, ci marginalizzano con l'accettazione pacificata di quell'unico vero confine che è impossibile attraversare, ma che, continuamente, ci attraversa. Quella morte che non abbiamo bisogno di anticipare, perché è già qui, nel luogo dove abitiamo, nel corpo che viviamo, nel nome che restituiamo. Negli animali che dunque siamo.

Note

1. Questo saggio è da considerarsi come un ri-attraversamento dei medesimi confini percorsi ne *I carri di Adorno* («Liberazioni.org»), abbandonando la prospettiva strettamente filosofica di quello scritto a favore di una più letterario-poetica, come del resto già preannunciato nei paragrafi 0 e ∞ di quello stesso articolo.

2. Wisława Szymborska, *Ancóra*, in *Discorso all'ufficio oggetti smarriti*, Adelphi, Milano 2004, p.43.

3. Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*. Elèuthera, Milano 1993.

4. Per una descrizione socio-antropologica della nozione di non-persona nella società globalizzata, si rimanda a Alessandro Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999. Questo testo è particolarmente interessante per la nostra discussione dal momento che lo specismo immedicabile dell'autore non gli permette di cogliere, a differenza dei principali esponenti della scuola di Francoforte, l'importanza della metaforologia animale nelle pratiche di esclusione messe in atto nei confronti dei migranti. A questo proposito sono esemplari per la loro «cecità selettiva» le pagine dedicate alla reclusione dei rifugiati albanesi nello stadio di Bari avvenuta nel marzo 1991, pp. 183-187.

5. È qui evidente il richiamo alla tradizione fenomenologica da Edmund Husserl a Maurice Merleau-Ponty. La differenza abissale che separa il corpo dal cadavere è riassunta brillantemente da Edmund Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore 1983, Appendice XXII al § 62, p. 503, quando scrive: «Gli spiriti sono qui, dove sono i corpi, nello spazio e nel tempo naturali, ogni volta e fintanto che i corpi sono “corpi viventi”». Il cadavere è il corpo privato degli spiriti e poiché privare il corpo dello spirito, o che è lo stesso, lo spirito del corpo, è la mossa infinitamente ripetuta dalla filosofia occidentale, questa non può che essere filosofia del tramonto, della morte, del cadavere. Filosofia del cadavere che rende possibili, da un lato, le scienze biomediche, che sono scienze del corpo medio, cioè del corpo senza spirito e, dall'altro, la separazione dell'uomo dall'animale, visti il primo come spirito rinchiuso in un corpo e il secondo come un corpo da rinchiudere in quanto privo di spirito. Non è un caso perciò che una delle linee divisorie tra l'umano e l'animale passa proprio dalla capacità del primo, ritenuta assente nel secondo, della capacità di *anticipare la propria morte*. Che poi questa assunzione sia vera è molto discutibile, almeno dopo che ci si è messi ad ascoltare quanto Koko, una femmina di gorilla, ha da dirci al proposito. Nel resoconto dei loro esperimenti volti a insegnare a Koko un linguaggio umano, Francine Patterson e Eugene Linden riportano il seguente dialogo tra una sperimentatrice e la gorilla: «Maureen: “Dove vanno i gorilla quando morire?”; Koko “Comodo buco addio”; Maureen

“Quando i gorilla muoiono?”; Koko: “Guaio vecchi”». (F. Patterson, E Linden, *L'educazione di Koko*, Mondadori, Milano 1984, p. 239).

Sembra proprio che Koko sia in grado di anticipare la propria morte, l'unica differenza con noi è che non ammantava questa anticipazione con tinte ridicolmente melodrammatiche, ma sembra accettare la finitudine con tranquillità.

6. L'ambivalenza del corpo che sfugge alle categorie «paralizzanti» dei saperi tradizionali è il tema centrale del volume di Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002. Scrive tra l'altro Galimberti (p. 11): «[...] il corpo è stato vissuto [...], come *organismo* da sanare, come *forza-lavoro* da impiegare, come *carne* da redimere, come *inconscio* da liberare, come *supporto di segni* da trasmettere. Mai l'impronta della sua vita solitaria, alla periferia dei codici strutturali, continua a passare inavvertita nella sua *ambivalenza* che, incurante del principio di identità e differenza con ogni codice esprime la sua specularità bivalente, cioè di essere questo, *ma anche* quello». Perché Galimberti pensi poi che solo l'uomo sia dotato di un corpo ambivalente resta un mistero.

7. Ivano Ferrari, *Macello*, Einaudi Torino 2004, p. 3.

8. Scrivono a questo proposito Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976, p. 263: «All'uomo appartiene la ragione dal decorso spietato; l'animale, da cui trae le sue illusioni sanguinose, ha solo il terrore irragionevole, l'istinto della fuga che gli è preclusa».

9. L'inestricabile connessione tra la questione dell'identità, dell'aver un nome a cui rispondere (*qui suis-je?*) e del seguire (*que suis-je?*), e quindi dell'inseguire e dell'essere inseguiti, è descritta da Jacques Derrida ne *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, dove scrive (p. 107): «[...] prima della questione dell'essere come tale, dell'*esse* e del *sum*, dell'*ego sum*, c'è la questione del seguire, della persecuzione o della seduzione dell'altro, che io seguo che mi segue, che mi segue quando io lo seguo o quando io la seguo».

10. Ivi, p. 263 (corsivo mio).

11. Max Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi 1977, pp. 68-70. L'«appunto» da cui è tratta questa citazione si intitola *Il grattacielo*.

12. Theodor W. Adorno, *Minima moralia, Meditazioni della vita offesa*, Einaudi 2005, p. 117.

13. Scrive al proposito Boria Sax: «I nazisti costringevano coloro che stavano per uccidere a spogliarsi completamente e a raggrupparsi insieme, la qual cosa non è un comportamento consueto per gli esseri umani. La nudità dunque allude all'identità animale delle vittime e, con l'assembramento, suggerisce l'immagine di una mandria di mucche o di pecore. Una sorta di disumanizzazione che rendeva più facile sparare alle vittime o ucciderle con il gas», citato in Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, Editori

Riuniti, Roma 2003, p. 119.

14. Zygmunt Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Bari 2006. Scrive Bauman che «la vita liquida è [...] una vita precaria, vissuta in condizioni di continua incertezza», p. VIII, e ancora: «La vita liquida è una vita di consumi. Essa marchia il mondo e ogni suo frammento, animato e inanimato, come oggetti di consumo: vale a dire oggetti che perdono la propria utilità [...] man mano che vengono usati. La vita liquida modella secondo i canoni degli oggetti di consumo il giudizio e la valutazione di tutti i frammenti, animati e inanimati, del mondo», p. XVII. Il che si traduce in una situazione analoga a quella descritta dalla Regina Rossa di *Attraverso lo specchio* di Lewis Carroll. Per sopravvivere in queste condizioni, infatti, «ciò che bisogna fare è correre con tutte le forze semplicemente per rimanere nello stesso posto, a debita distanza dalla pattumiera dove altri sono destinati a finire», Ivi, p. X. È interessante notare che la metafora della Regina Rossa è usata in ambito evuzionistico per spiegare il continuo «affannarsi» delle specie per mantenere la loro *fitness* all'interno dell'ambiente in cui vivono: qualunque habitat è infatti necessariamente modificato da un miglioramento della *fitness* di una certa specie, il che spinge le altre specie che condividono lo stesso ambiente fisico a modificarsi per sopravvivere, in una corsa infinita per rimanere nello stesso posto, pena l'estinzione. In altre parole, la «modernità liquida» mette gli individui singoli nella stessa condizione delle specie, espropriandoli così del loro nome. Per una più dettagliata descrizione dell'ipotesi della Regina Rossa in ambito evuzionistico si rimanda a Juan Luis Arsuaga, *Luce si farà sull'origine dell'uomo*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 58-60.

15. Questo è il motivo principale per cui va ricusato ogni antispecismo di matrice utilitaristica, in quanto accetta la cosiddetta «logica della dispensa». Per l'utilitarismo classico, infatti, non è immorale sostituire un animale con un altro qualora il secondo possa godere di un bilancio di piacere/dolore equiparabile al primo; è anzi un'azione teoricamente da perseguire nel momento in cui il rapporto piacere/dolore aumenti. In altre parole, l'antispecismo di stampo utilitaristico non esce dalla scena del nonluogo, anzi paradossalmente la perpetua, accettandone le premesse fondamentali.

16. È qui interessante notare una delle caratteristiche del nonluogo è quella di rendere codificabile e sostituibile chiunque vi entri, anche chi non vi accede nel ruolo di vittima sacrificale. I lavoratori degli allevamenti intensivi e dei mattatoi sono i peggio pagati, quelli con maggiori incidenti sul lavoro, solitamente extra-comunitari, quindi facilmente sostituibili. I ricercatori scientifici, soprattutto i più giovani, sono tipicamente precari, lavorano a progetto, sono tra quelli che subiscono maggiormente la cosiddetta flessibilità del lavoro, in una parola, sono codici sostituibili.

17. Come anche il nonluogo della società opulenta possa facilmente

albergare e rendere possibili pratiche di dominio di natura squisitamente fascista è descritto brillantemente nel romanzo di James G. Ballard, *Regno a venire*, Feltrinelli, Milano 2006.

18. Judy Chicago, *Holocaust Project: From Darkness into Light*, Viking Penguin New York 1993, p. 8, riportato in Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka*, op.cit., p. 54.

19. Franco Marcoaldi, *L'enigma del cane*, in *Animali in versi*, Einaudi, Torino 2006, p. 25.

20. In effetti, il nome, quello che genera la possibilità della risposta, non può che essere *restituito* nello scambio dialogante della risposta, altrimenti il nome si fossilizza nell'istituzione, l'istituzione del monologo interiore autoreferenziale. Scrive Emmanuel Lévinas in *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 67: «La pretesa di sapere e di raggiungere l'Altro, si attua nella relazione con altri, che si insinua nella relazione del linguaggio la cui essenza sta nell'*interpellanza*, nel *vocativo*. L'altro si mantiene e si conferma nella sua eterogeneità non appena lo si interpelli e foss'anche per dirgli che non gli si può parlare, per dichiararlo malato, per comunicargli la condanna a morte; è colpito, ferito, violentato e, nello stesso tempo, "rispettato"» (corsivi miei). Non ci sarà bisogno di ricordare che il vocativo e l'interpellanza non potrebbero neppure essere pensati se non fossero seguiti (inseguiti) da un nome proprio.

21. Sulla questione del porre le domande giuste e su quali esse siano si rimanda a Vinciane Despret, *Quando il lupo vivrà con l'agnello*, Elèuthera, Milano 2004.

22. Ho qui ripreso, in chiave antispecista, i concetti di *infra* e *supra* proposti da Marco Revelli ne *La politica perduta*, Einaudi 2003, pp. 131-137.

23. Per una ricostruzione completa del ruolo giocato dall'agricoltura e dall'allevamento nella svalutazione degli animali e della natura, si rimanda a Jim Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato, 2007.

24. Per il ruolo svolto dagli animali nello sviluppo del pensiero e del linguaggio umani, si rimanda ancora a Jim Mason, *Un mondo sbagliato*, op. cit. (in particolare al capitolo 3, pp. 133-171) e a tutta l'ampia bibliografia lì riportata.

25. Scrive Derrida ne *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 68: «L'animale ci guarda e noi siamo nudi di fronte a lui. E pensare comincia forse proprio da qui».

26. Ivi, p. 64.

27. Ivi, p. 39.

28. Arnold Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano 1984, p. 60. Lo stesso riferimento vale anche per la citazione subito successiva.

29. George W. F. Hegel, *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 980.

30. Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999. Per la continuità tra umani e non umani, si veda in particolare il capitolo VI, *Movimento e sentimento*.

31. Se l'uomo, secondo una certa nostra tradizione (cfr., ad esempio, A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, op. cit.), ha un mondo perché se lo costruisce con l'artificio tecnico che supplisce all'originaria mancanza biologica, e l'animale, secondo una certa altra nostra tradizione, è «povero di mondo» (cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica – Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1999, § 42, p. 232), allora, si potrebbe sostenere, l'uomo si distingue dall'animale come mancanza di una mancanza.

32. Vladimir Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, Hopeful Monster, Firenze 1986, p. 189.

33. Ovviamente, ci si riferisce anche qui a Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, op. cit., p. 232, laddove definisce l'uomo come «formatore di mondo».

34. Ad esempio, *Genesi IX*, 1-5 : «Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra, e incutete terrore a tutti gli animali della terra e tutti gli uccelli del cielo. Essi sono dati in vostro potere con tutto ciò che striscia sulla terra e con tutti i pesci del mare. Tutto ciò che si muove e che ha vita vi sarà di cibo».

35. *Il richiamo a questo passo della Genesi in un'ottica antispecista è uno dei molti contributi fondamentali presenti in Jacques Derrida, L'animale che dunque sono, op. cit. pp. 52-57.*

36. *Genesi 2*, 18-20 (corsivi miei).

37. *Si ricorda che in latino la preposizione de indica, tra l'altro, «via da»: de-nominare, allora, significa anche «prendere le distanze dal nome».*

38. *Genesi*, 6, 20.

39. *Genesi*, 6, 19-20: «Di quanto vive, di ogni carne, introdurrà nell'arca due di ogni specie, per *conservarli* in vita con te: siano maschio e femmina. Degli uccelli secondo la loro specie, del bestiame secondo la propria specie e di tutti i rettili della terra secondo la loro specie, due d'ognuna verranno con te, per essere *conservati* in vita» (corsivi miei). Si noti che il vivente classificato per specie è già carne e che scopo di Adamo, come per gli ecologisti, è quello di conservare.

40. Anche l'episodio dell'asina di Baalam (*Numeri*, 22, 22-35) è in realtà parte riaffermazione del fatto che gli animali sono sempre esemplari di una qualche specie (dell'asina di Baalam, sappiamo appunto che è un'asina, ma non ne conosciamo il nome) e parte documento contrattuale (l'asina è appunto di Balaam). Non sorprenderà, allora, che a quest'asina che è uno dei pochi animali ai quali la nostra tradizione ha concesso la parola – prima di venir sconfessata dagli

esperimenti linguistici con le scimmie antropomorfe e con i delfini – non viene data la possibilità di rispondere. In tutto l'episodio, l'asina parla due volte e si limita a rivolgere delle domande a Baalam che, tra l'altro, le sono dettate da Dio. L'asina di Baalam, come quasi tutti gli animali dell'Occidente, esibisce quindi, anche parlando, un semplice comportamento riflesso; nonostante parli non si sottrae al teatro anatomo-fisiologico, alla possibilità di essere sperimentata (come le scimmie antropomorfe e i delfini della modernità). Per inciso, Dio «apre la bocca all'asina e «apre gli occhi» a Baalam: Dio è sempre a teatro, questa volta sotto forma di burattinaio. Dio, per l'Occidente, è sempre *deus ex machina*.

41. Tom Regan, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990, p. 484.

42. È chiaro in tutto questo paragrafo il ri-chiamo a Jacques Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985.

43. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit., p. 83.

44. *La Saga di Gilgamesh* (a cura di Giovanni Pettinato), Rusconi, Milano 1992), Tavola I, 87-90, 93-95, 110-111.

45. Ivi, Tavola I, 113-117.

46. Ivi, Tavola I, 120.

47. Ivi, Tavola I, 119.

48. È interessante notare l'inversione di ruoli che l'animale e la donna compiono in due dei testi fondanti dell'Occidente. Nella Bibbia, è il serpente che tenta Eva, nella saga di Gilgamesh è la donna a tentare Enkidu. Ancora una volta, nel teatro del nonluogo gli attori sono intercambiabili, sostituibili.

49. Ivi, Tavola I, 59.

50. Ivi, Tavola VI, 22-79, p. 171.

51. Si veda, ad esempio, René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

52. Vale la pena notare che, in questa accezione, l'uso del termine «sacrificio» in ambito scientifico è assolutamente corretto. L'animale è abbastanza simile a noi per trarne le nostre «sanguinose illazioni», ma sufficientemente diverso da non suscitare riserve morali.

53. *La Saga di Gilgamesh*, op. cit., Tavola I, 82-87. In effetti, la scena della de-nominazione di Enkidu non è così chiara come l'omologa della Bibbia, ma il passaggio citato sembra proprio indicare in questa direzione.

54. Va notato che il termine «amico» compare ben 9 volte nelle 242 righe che descrivono il pianto di Gilgamesh e le cerimonie funebri per la morte di Enkidu (*La Saga di Gilgamesh*, op.cit., Tavola VIII).

55. Ivi, Tavola VIII, 242.

56. «Allora ricopre la faccia del suo amico come quella di una sposa / come un'aquila comincia a volteggiare attorno a lui; / come una leonessa, i cui cuccioli sono stati presi in trappola, / egli va avanti e

indietro», Ivi, Tavola VIII, 58-61.

57. Omero, *Odissea*, Einaudi 1963, Libro XVII, 304.

58. «[...] e in passato lo conducevano i giovani / a caccia di capre selvatiche, di cervi, di lepri», Ivi, Libro XVII, 294-295; «Non gli sfuggiva, anche nel cupo di folta boscaglia, / qualunque animale vedesse, era bravissimo all'usta», Ivi, Libro XVIII, 316-317.

59. «[...] mosse la coda, abbassò le due orecchie, / ma non poté correre incontro al padrone», Ivi, XVIII, 302-303.

60. Ivi, Libro XVIII, 300.

61. Ivi, Libro XVIII; 297.

62. Ivi, Libro XVIII, 291 e 302.

63. Ivi, Libro XVIII, 304.

64. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., p. 263.

65. Scrive, infatti, Aristotele all'interno di uno dei passaggi centrali della *Politica* (I. 8, 1256b15-26): «Perciò anche l'arte bellica sarà per natura in un certo senso arte di acquisizione - e infatti l'arte della caccia ne è una parte - e si deve praticare contro le bestie e contro gli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché *per natura tale guerra è giusta*» (corsivo mio).

66. Argo, infatti, potrà essere sostituito da un altro levriero di (pura) razza, sia nelle funzioni di cane da caccia che in quelle di *pet*. È interessante qui richiamare ancora una volta l'onnipervasività del nonluogo. Odisseo, il sovrano di Itaca, è anche lui facilmente sostituibile: Odisseo combatte proprio per non farsi sostituire, sul trono e a letto, da qualcuno dei Proci e la sostituibilità è tale moneta corrente, che Odisseo si fa sostituire da Argo per evitare la sua sostituzione. Dal mancato incontro tra Odisseo e Argo, ne usciamo tutti come beni mobili, oggetti di scambio, cioè denaro. Denaro che altro non è, ancora una volta, che la riduzione dell'infinito fluire dei corpi viventi e dei loro umori, nell'imbalsamato ritorno dei cadaveri, nell'esemplare medio (della religione, della filosofia, della scienza, dell'antropologia, dell'economia, ecc.) infinitamente interscambiabile.

67. «E Argo la Moira di nera morte afferrò», Ivi, Libro XVIII, 326.

68. Si fonda qui anche la visione moderna dell'animale e la profonda schizofrenia morale delle leggi sul cosiddetto «benessere animale». L'animale, così come ha infinitamente ripetuto la filosofia occidentale, almeno da Tommaso d'Aquino a Kant, è un bene di proprietà speciale, un bene di proprietà che, a differenza degli altri, necessita di essere tutelato nei confronti del proprietario. Le leggi sul «benessere animale» non avrebbero senso se gli animali fossero semplicemente delle «macchine», secondo il dettato di Descartes. In effetti, gli animali sono macchine estremamente produttive, ma drammaticamente «delicate» e, pertanto, la nostra giurisprudenza ha emanato leggi che non permettano a proprietari dissennati di sperperare il valore degli animali che la

società ha loro affidati; da qui l'infame dispositivo, ripreso anche nella *Dichiarazione Universale dei Diritti degli Animali*, del «se non necessario». L'animale, cioè, può essere ucciso, torturato o utilizzato in qualunque modo qualora questo ne aumenti il valore economico, se ciò è in qualche modo ritenuto «necessario». È in questo dispositivo che si racchiude tutta la differenza tra gesti materialmente identici, quali quello di uno sperimentatore che mette un gatto in un microonde per studiare gli effetti del calore e quindi, possibilmente, generare altro reddito e quello di uno sconsiderato che lo fa solo per divertirsi. Non a caso costoro, seppur autori di gesti assolutamente identici, hanno destini socio-giurisprudenziali completamente diversi: il primo è un eroe sociale perché mette a frutto un bene di proprietà aumentando il benessere della famiglia umana, il secondo è un reprobato perché dissipa tale valore.

69. Marcel Aymé, *La giumenta verde*, Donzelli Editore, Roma 2006.

Tutte le citazioni su Stendardo sono tratte dalle pp. 184-185.

70. Inutile ricordare che l'affibbiamento di nomi ridicoli, al fine di sminuire per mezzo del disprezzo chi li riceve, sia pratica comune anche nell'ambito del sistema schiavistico intraumano. A questo proposito si veda, ad esempio, Jim Mason, *Un mondo sbagliato*, op. cit., pp. 369-370.

71. Come sostiene Murray Bookchin, nella trasformazione della democrazia diretta in quella rappresentativa, si passa dalla condizione in cui dei cittadini si confrontano egualitariamente nell'*infra* a una condizione gerarchica in cui dei «ricettori passivi di “beni e servizi” forniti da enti locali in cambio di tasse» (in una parola, dei consumatori) sono governati, da *supra*, da degli «eletti» (ovviamente nel doppio senso, politico e religioso, che si può dare al termine). A questo proposito si rimanda a Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, Elèuthera, Milano 1993. Le citazioni riportate sono tratte rispettivamente da p. 10 e da p. 8.

72. Anna Maria Ortese, *Non da luoghi d'esilio*, in *Corpo Celeste*, Adelphi, Milano 1997. Tutte le citazioni riportate sono a pp. 156-157.

73. Fa, cioè, una mossa opposta a quella di Odisseo. Anna Maria Ortese non volge lo sguardo altrove, ma lo rivolge a Laika, le rivolge delle domande. «Vorrei gridare “Laika! Siamo qui! Ti amiamo!, Torna indietro, Laika!».

74. Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1981, p. 80. È qui interessante notare che sia l'Ortese che l'angelo benjaminiano condividono un'identica speranza: «la resurrezione, il ritorno di tutti i morti nell'ingiustizia» (Ortese), «destare i morti e ricomporre l'infranto» (Benjamin).

75. William Shakespeare, *Amleto*, in: *I drammi dialettici*, Mondadori, Milano 1997, I, v, p. 101.

76. Vale la pena di notare che l'io-narrante del romanzo *La ratta di*

Günter Grass (Einaudi, Torino 1987), dopo la catastrofe termonucleare, pur essendo un umano, si trovi catapultato, solo e disperato, in una navicella spaziale, esattamente nelle medesime condizioni di Laika.

77. Riprendo liberamente questa espressione da Jacques Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982, pp. 325-358.

78. E, forse, ci si dovrebbe chiedere il perché di tale «irruzione» dell'animale in uno dei momenti fondativi del sistema lucreziano.

79. Lucrezio, *De rerum natura*, Libro secondo, vv. 333-729.

80. Vale la pena ribadire che l'osservazione «poetica» di Lucrezio è stata confermata da quella etologica. A questo proposito si rimanda, ad esempio, a Jane Goodall, *Il popolo degli scimpanzé. 30 anni di osservazioni nella giungla di Gombe*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 216-217, dove, a parti invertite rispetto a Lucrezio, Flint (un giovane scimpanzé) disperato per la morte della madre, Flo, si lascia morire nel luogo dove Flo era morta qualche giorno prima.

81. Mircea Cărtărescu, *Abbacinante. L'ala sinistra*, Voland, Roma 2007, p. 346.

82. È la resa del nome come «lavoro del negativo» che rende ontologicamente possibile il fatto che un nome possa rendere economicamente, sotto forma di marchio. Il che, equivalendo a dire che esiste un negativo del negativo, apre ad una *mise en abîme*, che richiede una costante attenzione ed esitazione nel momento in cui un nome viene e-vocato.

83. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, op.cit., p. 46.

84. «L'essere nominato, dice Benjamin, [...], il fatto di vedersi dare il proprio nome, forse coincide con il lasciarsi invadere dalla tristezza, dalla stessa tristezza (che dunque avrebbe come origine proprio la passività dell'essere nominato, l'impossibilità di riappropriarsi del proprio nome) [...]. O meglio ancora da un *presentimento del lutto*. Un lutto presentito perché, mi sembra che qui, come in ogni denominazione, abbiamo a che fare con l'annuncio di una morte futura accompagnata dalla sopravvivenza di uno spettro, quello di una longevità di un nome che sopravvive a chi lo porta. Chi riceve un nome si sente mortale o morente, proprio perché il nome vorrebbe salvarlo, chiamarlo e assicurargli la sopravvivenza. Essere chiamato, sentirsi chiamato per nome, ricevere un nome per la prima volta, è forse sapersi mortali e anche sentirsi morire. Già morto, in quanto promesso alla morte: morente», Ivi, pp. 66-67.

85. Si pensa qui, in ambito esistenziale, a qualcosa di simile a quanto postulato dalla fisica eisteniana, che prevede che lo spazio si curvi in presenza di corpi fisici.

86. Pur essendone debitore, si è qui completamente rovesciata la definizione del limite del corpo adottata da Helmuth Plessner ne *I gradi*

dell'organico e l'uomo, Bollati Boringhieri, Torino 2006, laddove, a p. 22, scrive: «L'accento cade sul rapporto del corpo delimitato con il suo limite. Qui sono possibili due casi. O il limite forma soltanto l'"in mezzo" virtuale tra il corpo e il *medium* adiacente, allora il contorno può essere solo così netto che il corpo non ha un limite o lo possiede solo nel senso superficiale, in cui qui o là finisce, ha un termine. Oppure, nell'altro caso, il limite appartiene realmente al corpo; questo è contro il *medium* adiacente e contrasta con esso, così come il contorno è nettamente delineato da membrane o altre formazioni di superficie. Il limite non è più un "in mezzo" virtuale, bensì una qualità che garantisce l'esistenza del corpo». Inutile dire che Plessner opta per la seconda possibilità, confermando così tutti i presupposti antropocentrici e specisti dell'antropologia filosofica. A questo proposito, è interessante notare l'isolazionismo del corpo rispetto al «medium» che lo circonda a cui non può che contrapporsi e la completa *temporalizzazione* dei concetti di limite e contorno, che nella prima prospettiva, hanno appunto «termine» (nel senso di venire a mancare, di finire, di morire), nonché la totale mancanza del concetto di «margine» (ma, ovviamente, il pensiero di Derrida era ancora di là da venire) e l'idea della possibilità di uno scambio autoregolativo di informazioni tra il corpo e il «medium» circostante (ma anche l'informatica e il pensiero di Bateson erano ancora di là da venire).

87. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit. p. 67.

88. Ralph R. Acampora, *Corporal Compassion. Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburg (PA) 2006, pp. 1-24.

89. Almeno in parte, si richiamano qui le nozioni di utopia e eterotopia come formulate da Michel Foucault a partire da *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, 1963. Foucault in *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Mimesis, Milano 1994, pp. 13, definisce come eterotopici tutti quei luoghi che «hanno la curiosa proprietà di essere in relazione con tutti gli altri luoghi, ma con una modalità che consente loro di sospendere, neutralizzare e invertire l'insieme dei rapporti che sono da essi stessi, delineati, riflessi, rispecchiati. [...] una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzabili» e ne *Le parole e le cose*, op. cit., p. 7-8, aggiunge: «Le utopie consolano; [...]. Le eterotopie inquietano, senz'altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di *nominare* [corsivo mio] questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzitempo la "sintassi" [...]. Per questo motivo si è parlato di «ansia della liberazione».

90. Simone Weil, *L'«Iliade», il poema della forza*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p. 11 (corsivo mio).

91. Il termine di «equonomia», così come quello di «uguaglianza

profonda», sono tentativi, sicuramente imperfetti, di superare la nozione di diritti basata esclusivamente sulla giustizia per farvi rientrare anche la libertà. In questo contesto sono illuminati le pagine dedicate a tale aspetto da Murray Bookchin in *Per una società ecologica*, Elèuthera, Milano 1989, pp. 101-136, dove, tra l'altro, scrive (pp. 104-105): «Il problema della giustizia “uguale e congrua”, però, è che non tutte le persone sono uguali naturalmente, a dispetto dell'uguaglianza *formale* ad esse riconosciuta in una società “giusta”. [...] Paradossalmente, quindi, il concetto di uguaglianza può essere subdolamente utilizzato per trattare con la gente in modo disuguale: pesi uguali vengono imposti ad individui assai diversi tra loro, che hanno cioè diverse capacità di sopportarli. [...]. E la giustizia diviene quindi *sostanzialmente* assai disuguale, proprio perché viene definita solo *formalmente*. Da una società che si preoccupa solo dell'uguaglianza giuridica, cioè che non prende in considerazione le condizioni fisiche o mentali delle persone [cioè, il corpo – aggiunta mia], può nascere facilmente una *disuguaglianza* tra uguali. Invece, le società tribali ugualitarie si rendevano conto dell'esistenza di tali importanti disuguaglianze e cercavano di mettere a punto meccanismi di *compensazione*. [...] agli infermi, ai deboli e ai vecchi veniva riservato un trattamento speciale, allo scopo di “ugualizzare” la loro posizione materiale [...]. Relativamente alla vita economica, il principio informatore della giustizia (disuguaglianza tra uguali) non si era ancora fatto sentire. Le popolazioni preletterate erano guidate da un altro principio, quello dell'*uguaglianza tra disuguali*, che costituisce il fondamento dell'ideale di libertà».

92. Mircea Cărtărescu, *Abbacinate*. *L'ala sinistra*, op. cit., p. 355.

93. Jorge Luis Borges, *Vanteria di quiete*, in *Tutte le opere*, vol 1, Mondadori, Milano 1984, p. 109.

94. È qui evidente il debito verso la riflessione filosofica di Vladimir Jankélévitch, il cui capolavoro si intitola appunto *Il non-so-che e il quasi niente* (Marietti, Genova 1987).

95. Che poi, come abbiamo visto, sono la stessa cosa, con un *quid* in più di spettrale nel capitalismo, che pur fondandosi sullo sfruttamento del corpo animale finge di spiritualizzarsi nell'etere altamente simbolizzato della finanza. È questa iper-spettralità del capitalismo e la sua parentela con l'addomesticamento animale ciò che rende possibile l'aggirarsi (inseguente-inseguito, con lo stile di chi bracca) dell'altro spettro che Marx ed Engels evocano all'inizio del *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1953, p. 3.

96. Vedi nota 19.

97. L'inestricabile e contraddittoria connessione tra nome, corporeità e mortalità è brillantemente colto da Silvia Bre nella poesia intitolata *Un salmo*, in *Marmo*, Einaudi, Torino 2007, p. 14: «il nome è troppo / bisogna farne senza - / [...] Il suono è nelle vene: il sangue passa / e

racconta a ogni giro che è finita / ma continua. / Il ritmo delle mani è un inno breve, / vanta che il corpo è qui / dentro di sé, guizzante. / Poi dalla morte avanza / questo momento antico della voce: / era un lamento / è quasi solo aria in giravolta / però ogni volta che rinasce è festa / [...]

98. Si fa qui, per il nome, un discorso analogo a quello che Hans Jonas fa per l'intenzionalità in *Organismo e libertà.*, op. cit.

99. Ralph R. Acampora, *Corporal Compassion*, op. cit., pp. 25-47.

100. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano 1963. Tutte le citazioni riportate sono tratte dalle ultime due pagine del romanzo (pp. 246-247).

101. Si è usato questo termine per indicare il modo in cui il nome si forma, cioè seguendo modalità simili a quelle che governano l'informatica: interazione probabilistica tra termini capaci di influenzarsi retroattivamente.

102. Georges Simenon, *Il piccolo libraio di Archangelsk*, Adelphi, Milano 2007. Tutte le citazioni sono tratte dalle pp. 160, 161 e 167.

103. Franz Kafka, *Storie di animali*, Sellerio, Palermo 2005, pp. 187-190. È interessante notare che qui, tra le altre barriere che vengono superate, c'è anche quella, ridicolmente specista, tra i cosiddetti animali d'affezione (gatto e cane) e quelli da reddito (agnello).

104. Ivi, p. 188 (corsivi miei).

105. Anna Maria Ortese, *Alonso e i visionari*, in *Romanzi II*, Adelphi, Milano 2005. Tutte le citazioni riportate sono tratte dalle pp. 887-888.

106. «Non ci sono altri Bambini nella Creazione, se non quelli che seppero l'infermità e lo strazio, e a cui fu rubata – nell'oltraggio assoluto – la vita. E solo di questi Bambini – e degli altri fanciulli che li soccorsero – il nostro Dio tanto lontano, il vero Padre della vita – un giorno terrà conto. E un'alba senza fine sorgerà – sul mondo libero dal Distruttore – per loro. E per loro soltanto». Anna Maria Ortese, *Bambini della creazione*, in *In sonno e in veglia*, Adelphi, Milano 1987, p. 162.

107. José Saramago, *Le intermittenze della morte*, Einaudi, Torino 2005. Tutte le citazioni riportate sono tratte dalle pp. 144-149 e 205. È qui interessante notare che, nella descrizione della rocambolesca formazione del suo cognome, riportata ne *Le piccole memorie*, Einaudi, Torino 2007, p. 34, Saramago affermi: «Suppongo che dovrà essere stato questo l'unico caso, nella storia dell'umanità, in cui sia stato il figlio a dare il nome al padre». C'è da sperare che questo «caso» si ripeta sempre più frequentemente.

108. In effetti, è possibile ipotizzare che i nomi possano non essere più necessari in un mondo estraneo all'ideologia del dominio, come scrive John Zerzan in *Primitivo attuale. Cinque saggi sul rifiuto della civiltà*, Stampa Alternativa, Viterbo 2004, p. 114: «C'è una verità profonda nel detto che “gli amanti non hanno bisogno di parole”. Il punto è che noi pretendiamo un mondo di amanti, un mondo di rapporti diretti, in cui

anche i *nomi* possano essere dimenticati, consapevoli che l'incanto è l'opposto dell'ignoranza» (corsivo mio).

109. Corsivo mio.

110. William Shakespeare, *Amleto*, in *I drammi dialettici*, Mondatori, Milano 1994, III, i, p. 157: «Morire / Dormire... nulla più» e poco più avanti (p. 158): «Morire, dormire; / dormire, sognar forse...».

111. William Shakespeare, *La Tempesta*, in *I drammi romanzeschi*, Mondatori, Milano 1981, IV, i, p. 927. Vista l'importanza del discorso di Prospero per la nostra discussione, vale la pena riportare la presente citazione nel contesto più ampio della battuta in cui compare: «Gli attori, come dissi, erano spiriti, / e scomparvero nell'aria leggera. / Come l'opera effimera del mio / miraggio, dilegueranno le torri / che salgono su alle nubi, gli splendidi / palazzi, i templi solenni, la terra / immensa e quello che contiene; e come / la labile finzione, lentamente / ora svanita / non lasceranno orma. / Noi siamo di natura uguale ai sogni, / la breve vita è nel giro d'un sonno / conchiusa.» (pp. 927 e 929). E, forse, non sarà fuori luogo, ricordare che uno dei personaggi de *La Tempesta* risponde al nome di Alonso, re di Napoli, la città per eccellenza della prosa ortesiana, e che, non certo per caso, afferma: «Sto ancora / pensando con stupore a quelle forme / che, prive di parola, con quei gesti, / con quei suoni, esprimevano discorsi / muti e molto chiari», III, iii, pp. 907 e 909.



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

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)