

Massimo Filippi
Storia naturale
Tesi per una filosofia della natura

Definibile è soltanto ciò che non ha storia.

(F. Nietzsche)

Sul volto della natura sta scritta la parola "storia" nei caratteri della caducità.

(W. Benjamin)¹

1. Di fronte a noi si profila una crisi ecologica dalle dimensioni inaudite e dalle conseguenze potenzialmente apocalittiche. Noi continuiamo come se nulla fosse, nella folle speranza che, prima o poi, come per miracolo, si presenterà qualche rimedio che possa restituirci la capacità di addomesticare la natura, come abbiamo creduto di poter fare negli ultimi 10.000 anni della nostra presenza sul pianeta. Il rimedio, però, è indissolubilmente legato alla causa del male: più cerchiamo di addomesticarla e più la natura si libera di noi, instaurandosi come soggetto autonomo, ormai prossimo alla più completa ingestibilità. Per *liberarci dalla natura* ne abbiamo intrapreso la domesticazione. Al momento, sembra però che sia la natura che si stia *liberando di noi*: la natura che sembrava completamente addomesticata ha impresso al movimento che l'ha incatenata, qualcosa che ricorda da vicino la dialettica servo-padrone descritta da Hegel. Al contempo, tuttavia, la medesima mossa di addomesticamento della natura ci ha messo nella condizione mai verificatasi nella storia umana di intraprendere la *liberazione della natura*. La storia naturale oscilla oggi tra queste tre liberazioni: quella nostra dalla natura, quella della natura da noi e quella della natura da parte nostra. Molto probabilmente, questo processo non era determinato e inevitabile; forse, avremmo potuto imboccare altre strade che avrebbero potuto condurci altrove. Le tesi che seguono, pertanto, non vogliono descrivere un processo storico necessario, quanto piuttosto fornire una *teoria adeguata* che renda comprensibili gli eventi che si sono dati storicamente².

1 Il primo esergo è da Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, 13, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984, p. 69, il secondo da Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1977, p. 153.

2 Cfr. Theodor W. Adorno, «Sul problema della causalità individuale in Simmel», ne *La crisi dell'individuo*, trad. it. di I. Testa, Diabasis, Reggio Emilia 2010, p. 48: «[...] a consentirci di caratterizzare come necessaria la successione di due eventi storici, pur non potendo concepire il nesso che li lega come determinato in una legge universale, è propriamente il fatto che il susseguirsi di due eventi diviene comprensibile soltanto in virtù di una *teoria* che sia adeguata ad

2. Prima dell'inizio della storia, la natura era *tutto*, intrinsecamente e naturalmente naturale: non esisteva alcun processo storico e, con questo, alcuna forma di individualità, il Medesimo e l'Altro. In questa *fase preistorica*, la natura era *senza coscienza*: nulla poteva astrarsi da essa e osservarla da fuori. La natura incosciente era *natura-tutto* e l'idea di una *natura naturans* e di una *natura naturata* non poteva neppure essere pensata³. La natura era un mega meccanismo autoregolato e privo di libertà. Un sistema chiuso su se stesso da circuiti di feed-back che lo mantenevano, secondo necessità, in uno stato di omeostasi. La memoria della natura-tutto perdura tuttora nei vagheggiamenti che auspicano un irenico ritorno ad essa: l'esempio più eclatante di ciò è rappresentato dall'ecologia profonda che anela ad uno scioglimento della coscienza individuale in una sorta di super-coscienza rappresentata dai meccanismi che regolano Gaia⁴. L'ecologia profonda si è dimenticata, o finge di essersi dimenticata, che se tutto è natura, se non c'è uno sguardo da altrove che possa osservarla, se l'insorgere della libertà e del negativo è subito annegato, prima ancora di raggiungere lo stato di potenza, da meccanismi retroattivi stabilizzanti, non ci troviamo di fronte a una super-coscienza, ma all'interno di un meccanismo. Grande e complesso quanto si vuole, ma sempre e comunque un meccanismo. Il mondo degli ecologisti profondi, come quello che ha preceduto l'emergere della storia, è *così naturale da non essere libero e da non poter neppure immaginarsi un movimento di liberazione*.

3. La comparsa e l'evoluzione di sistemi nervosi centrali sempre più complessi hanno portato all'emergenza della *coscienza*: da lì in poi una parte del mondo naturale, pur restando tale, era in grado di vedersi da fuori, di pensare a se stessa, di considerare il resto da una prospettiva altra. All'interno del meccanismo si inseriva uno *specchio*, i cui *riflessi* iniziavano a sfumare nella *riflessione*. La comparsa della coscienza, con la sua capacità di alterare il funzionamento automatico dei meccanismi omeostatici della natura preistorica, aprirono una

essi e all'intero "sistema" cui essi appartengono».

3 Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, Parte prima, Proposizione XXIX, Scolio, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 110.

4 Il che significa che le varie fasi storiche qui delineate non si succedono linearmente l'una all'altra, ma che piuttosto si intersecano, almeno a livello delle interpretazioni che di un determinato momento storico si sono date successivamente. Questo spiega come mai interpretazioni a prima vista progressiste siano in realtà rigorosamente conservatrici (mai questo è stato vero come nel caso dell'ecologia, che ha individuato il proprio compito principale nell'opera di conservazione). Detto con le parole di Benjamin (*I «passages» di Parigi*, vol. 1, trad. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 2010, p. 518): «[...] la verità [...] è legata a un nocciolo temporale presente contemporaneamente nell'oggetto conosciuto e in colui che conosce».

frattura nel naturale: ora la natura-tutto poteva dividersi in *naturans* e *naturata*, libertà e necessità, poteva essere pensata come *physis* da contemplare o come *oggetto* da manipolare. *Da allora la natura si è infranta e ha così potuto rifrangersi*. Questa frattura è il *non* dell'animale – la sua mortalità, vulnerabilità, eterotrofia e possibilità di predazione –, la cui essenza è la mancanza, il difetto, la colpa.

4. La comparsa della coscienza precede la comparsa di *Homo Sapiens*. Come sostiene Darwin, le differenze tra specie sono di *grado* e non di *genere*, per cui non è possibile neppure lontanamente immaginarsi che un fenomeno complesso come la coscienza si sia potuto realizzare, integralmente e in un sol colpo, con la comparsa di una determinata specie, nella fattispecie la nostra. In effetti, l'etologia cognitiva sta accumulando ad un ritmo instancabile una massa sempre più grande e raffinata di dati empirici circa l'esistenza di menti, coscienze, coscienze di coscienza e cultura in molti altri animali, anche appartenenti a specie definite arrogantemente "inferiori"⁵. *La storia ci precede* e la preistoria incosciente è più breve di quanto siamo abituati a pensare.

5. La *nascita* della coscienza porta con sé uno spiacevole corollario: la *morte*. Prima della coscienza, nella natura-tutto, non si poteva morire, al massimo gli enti come parti del tutto *per-ivano*, si aggiravano nell'insieme del meccanismo, trasformandosi incessantemente nello stesso. Senza un altrove da cui guardare, senza l'idea di un passato e di un futuro, la natura-tutto è immortale nel suo eterno essere presente. Le varie componenti del mega meccanismo deperivano, ma non morivano: il sistema stesso era impegnato in un immenso riciclo. È così che l'emergere della coscienza con la possibilità di riconoscere la potenza creatrice della *natura naturans* si accompagna all'annuncio del *mostruosamente Altro*. Del resto, è difficile pensare ad una nascita, anche ad un ciclo continuo di nascite come propone un certo pensiero femminista⁶, senza pensare alla morte. Il che non significa abolire il significato della nascita da grembo femminile sacrificandola alla mortifera cultura del patriarcato – i cui rappresentanti, non potendo generare altra vita, non possono che consegnarsi ad un'enfasi estrema sulla morte. Significa piuttosto accettare la compresenza dei due aspetti: nascita

5 Per un'esauritiva revisione di questi ambiti, mi limito a rimandare a Colin Allen e Mark Bekoff, *Il pensiero animale*, trad. it. di A. Vezzano, McGraw-Hill, Milano 1998 e a Donald R. Griffin, *Menti animali*, trad. it. di E. Cambieri, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

6 Cfr., ad es., Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, ombre corte, Verona 2010.

e morte si danno insieme nella frattura naturale che la coscienza e l'individuo hanno inferto al corpo stesso della natura. Il mostruosamente Altro, però, non è solo la morte; mostruosamente Altro è anche la malattia e la violenza del vivente una volta che si è individuato: l'eterotrofia e la predazione. In breve, il mostruosamente Altro è la *vulnerabilità* dei corpi che fa sì che tali corpi finiti (nel doppio senso di mortali e manchevoli) entrino in *rapporto*, possano incontrarsi e, quindi, anche *scontrarsi*. Nella natura-tutto, la predazione non è scandalosa in quanto semplicemente non esiste, in quanto è parte del meccanismo che si autoregola. Nella natura-tutto non ci si rapporta. Con la comparsa della coscienza, si apre uno *spazio di libertà che si paga col prezzo della vita o*, quantomeno, con la consapevolezza della propria mortalità e finitudine.

6. Il sistema nervoso centrale si forma ed evolve negli animali. La coscienza – la coscienza della vulnerabilità dei corpi prima e della propria mortalità poi – è squisitamente *animale*. Così come la possibilità di rapportarsi, all'interno della quale prendono posto anche l'eterotrofia e la predazione. Il mondo vegetale non altera la millenaria stabilità cosmica della natura-tutto. È con la comparsa e l'evoluzione degli animali che l'unità acosciente della natura preistorica va in frantumi. Gli animali sono enti *mancanti*: per sopravvivere devono procurarsi energia ed informazioni dall'ambiente che li circonda. Il che prevede una divisione tra un dentro e un fuori, tra il sé e l'altro da sé, una qualche forma di coscienza. A proposito dell'animale, Hans Jonas parla di *distanzialità*⁷, definita come lo iato che intercorre «fra istinto e appagamento» e caratterizzata come «capacità motoria, percezione, [e] sentimento». L'animale percorre l'ambiente grazie alle proprie strutture motorie, lo scandaglia con i propri sistemi sensori e lo interpreta con il proprio sentimento al fine di cercare ciò che gli è utile e di evitare ciò che gli è dannoso. Questa ricerca, aumentando i rischi di incontri letali, non può che associarsi ad una coscienza, anche primordiale, della propria vulnerabilità corporea. Al contempo, come ci ricorda Jonas, in questo iato, si amplia «l'avventura della libertà». Dalla frattura inaugurata dall'animale nel corpo della natura sorgono, insieme e indissolubilmente, la libertà e la morte⁸. In una parola, la *differenza*.

7 Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, in particolare cap. VI, «Movimento e sentimento», pp. 137-148, da dove sono tratte le citazioni riportate.

8 A proposito del complesso rapporto tra natura, animalità e morte e su come tale rapporto si rifletta nella definizione dell'umano, cfr. Massimo Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

7. Ciò corrisponde alla comparsa dell'Altro. Nel tutto indistinto della natura preistorica, l'alterità non esiste. L'Altro è istituito dall'essere animale, è consustanziale ad esso. *L'Altro è generato dall'alienazione*. In assenza di questa, non possono darsi né il Sé né l'Altro. E con loro, la malattia, la morte, l'eterotrofia, la predazione, la paura e l'angoscia. Ma anche la libertà, la sinfisia⁹, l'empatia e l'altruismo. La possibilità del *tra*, del rapporto. Ecco perché la situazione è un po' più complicata di quella da film western, dove il "bene" e il "male" sono facilmente separabili. Ecco perché è così difficile riflettere sulla *riflessione* della natura.

8. La cultura è la risposta che gli altri animali prima e l'uomo poi hanno dato all'angoscia sorta con l'alienazione dalla natura, all'angoscia dell'individuazione. L'apertura della libertà e il riconoscimento del *male naturale* hanno condotto alla formazione di strutture sociali che potessero incrementare la prima e attenuare il secondo. Il riunirsi in gruppi, con la divisione dei compiti, aumenta gli spazi di libertà e, grazie all'empatia e al mutuo soccorso, riduce la dipendenza dall'ambiente e il rischio di incontri letali. La cultura animale si è fermata qui. L'animale non si è impegnato a negare la negatività che esso stesso aveva introdotto nel mondo naturale, ma si è solo limitato a cercare di con-tenerla. La negazione della negatività animale è invece il compito che la cultura umana si è autoassegnata a partire dal Neolitico e il cui punto di svolta è rappresentato dalla *domesticazione animale*. Con questa l'uomo apre una ferita nell'ambito della comunità dei coscienti. Escludendo l'animale dalla comunità – o, meglio, alienandosi dalla comunità animale – l'uomo nega la mancanza che è costitutiva della stessa, interrompe il circolo del *compito* e del *dono* che percorre ogni comunità¹⁰. È utile notare che il secondo *non* – quello dell'uomo – è molto diverso dal primo – quello della coscienza animale: questo afferma la mancanza, quello la cancella. L'uomo si istituisce così come *mancanza della mancanza*, acquisisce uno spirito immortale e crea un dio a propria immagine e somiglianza condannando a morte il proprio corpo.

9 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008, soprattutto pp. 141-178.

10 Queste considerazioni sono debitorie al pensiero di Roberto Esposito, che rintraccia il senso della comunità nel termine latino "*munus*" (compito, dovere, legge, ma anche dono da fare). La comunità di Esposito, nonostante i suoi molti riferimenti "favorevoli" alla vita animale, resta però sostanzialmente intraumana. Cfr., al proposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 e *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

9. Con la domesticazione animale, le società umane, ormai stanziali e in procinto di fondare le città stato che evolveranno fino agli imperi prima e all'Impero poi, acquisiscono la capacità di produrre quel *surplus* di ricchezza materiale che ha reso possibile la *sopravvivenza* di classi sociali improduttive che, a sua volta, ha permesso un'accelerazione vertiginosa dello sviluppo tecnologico, dando consistenza al sogno di potersi *liberare dalla natura*. Al contempo, questo sviluppo ha portato alla costruzione di una società sempre più rigida, classista e gerarchica e all'infinita lotta per la conquista delle risorse naturali, limitate fin dall'origine e sempre più limitate in seguito. Con la domesticazione animale, la storia è già quello che si prepara a diventare anche per l'umano: un «banco da macellaio»¹¹. Con la domesticazione animale, la natura giunge all'acme di quella parabola che la considera un semplice *resto* della cultura, lo sfondo teatrale per rappresentare le «magnifiche sorti e progressive» dell'umanità. La natura-resto è ciò che rende conto del "fiorire" di interpretazioni del naturale che variano con l'avvicinarsi delle differenti visioni culturali della stessa. Di natura non si può più parlare, ma solo di *natura della natura*. E questo accade non perché la natura non esista più o perché sia naturale solo ciò che noi possiamo percepire, ma perché la cultura l'ha completamente *cannibalizzata*.

10. Con la domesticazione animale, che rompe l'unità *tra* i viventi coscienti, nasce la necessità di formulare un'ideologia che possa legittimare questo taglio. Questa ideologia è lo *specismo*¹². Le società nomadiche di caccia e raccolta non escludevano certamente la violenza nei confronti dei non umani. Anzi, gli animali erano regolarmente uccisi e la coesione delle società primitive, come, tra gli altri, mostra Girard¹³, si fondava sul *sacrificio animale*¹⁴. Molti antropologi ritengono addirittura che il processo di *ominizzazione* veda nei riti sacrificali la

11 Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 20.

12 Cfr. David Nibert, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002, p. 243, dove lo specismo è definito come «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali».

13 Cfr., ad es., René Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987.

14 E addirittura ipotizzabile che l'allevamento animale veda la sua origine nella necessità di aver sempre a disposizione animali sacrificabili per mantenere la stabilità sociale – è, infatti, poco ragionevole pensare che esso si sia potuto sviluppare sulla base di considerazioni economiche che, per definizione, non potevano essere condotte prima dell'istituzione della pratica stessa. In effetti, considerato l'impatto distruttivo dell'allevamento sull'ambiente, mere considerazioni economiche, se solo fossero state possibili, ne avrebbero precluso lo sviluppo e oggi ne consiglierebbero l'abolizione. Cfr., al proposito, Gianfranco Mormino, «L'animale come essere sacrificabile. Riflessioni antispeciste a partire da René Girard», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 129-147.

sua componente essenziale. Il che spiega perché l'orizzonte del "sacro" abbia a che fare non solo con il "divino", ma anche con l'*ambiguo*, con l'irruzione dell'organico nella sfera del sociale¹⁵. Lo stesso motivo rende anche ragione del perché le ideologie della sacralità della vita umana si associno sempre ad una violenza cupa e arcaica. A differenza di quelle che le sono succedute, le società di caccia e raccolta non prevedevano, però, un doppio standard umano-animale: i due rimanevano assolutamente intercambiabili come dimostrato dall'ubiquità dei riti sacrificali umani, dalle pratiche di uccisione dei prigionieri di guerra, dal fatto che è probabile che temporalmente sia stato l'animale a succedere all'umano come oggetto dei sacrifici e non viceversa¹⁶. Il che indica che queste società, pur violente, non erano specieiste e, al contempo, che un pensiero moderno autenticamente antispecista non possa auspicare, ammesso che ciò sia comunque possibile, un ritorno a società di questo tipo. La cultura delle società di caccia e raccolta, pur riconoscendo l'Altro, non si riconosce nell'Altro, non ne può, neppure lontanamente, concepire la liberazione.

11. Lo specismo è un'ideologia costruita storicamente per rendere giustificabile lo sfruttamento e l'uccisione degli animali quando ci si accorse che l'oppressione degli stessi, dell'Altro e dell'altro dell'animale, contribuiva non solo alla stabilità *simbolica*, ma anche a quella *materiale* della società umana. In questo senso, lo specismo è l'*ideologia giustificazionista* fondante l'attuale consorzio umano; per questo è così difficilmente estirpabile, per questo non è un semplice *pregiudizio*¹⁷, come quello a sfavore di gruppi umani oppressi. Lo specismo non rappresenta un'ulteriore forma di oppressione al pari di *altre* – razzismo, classismo, sessismo – esso è l'oppressione dell'Altro *in quanto tale*, il fondamento di tutte le società post-paleolitiche, sia da un punto di vista *materiale*, grazie al *surplus* di ricchezza che le pratiche che giustifica hanno reso possibile, sia dal punto di vista *simbolico*: *la riduzione dell'Altro è sempre riduzione all'Altro animale*.

15 Cfr. Raymond Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, trad. it. di P. Cavalieri, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 47-48.

16 R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, trad. it. di E. Crestani, Cortina Editore, Milano 2003, pp. 67 e sgg. e «L'envers du mythe. Entretiens avec Maria Stella Barberi», in *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Parigi 2001, pp. 137 e sgg.

17 Il riferimento è qui alla definizione di specismo di Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003, p. 22. Per Singer, specismo è «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie».

12. In questo senso la biopolitica non è un fenomeno della modernità, ma affonda le sue radici nelle origini della società umana così come si è andata formando con la domesticazione animale¹⁸. La biopolitica ha cambiato aspetto e regole nel corso della storia, ma tutta la politica umana, da quando è esistita una *polis*, è sempre stata biopolitica, ossia gestione e controllo totale della vita, da intendersi come *zoë*, *nuda vita animale*, che *con-divide* tutti i viventi coscienti¹⁹. Da questo punto di vista, poco importa se, come analizzato in dettaglio da Foucault, il linguaggio del potere sulla vita modifichi – con il succedersi dei diversi assetti sociali e con lo sviluppo della tecnologia, soprattutto biomedica – il suo dettame principale dal «*far morire o lasciar vivere*» del potere sovrano al «*far vivere o respingere nella morte*» della governamentalità moderna²⁰, se la nuda vita venga eliminata nei lager e nei mattatoi o venga controllata, in forma più virulenta, con gli stupri etnici e l'ingegneria genetica o, più benignamente, grazie alla regolamentazione delle dinamiche popolazionali e alla normalizzazione resa possibile dalle tecniche del potere pastorale, della scienza di polizia o della ragion di Stato²¹. *La biopolitica è sempre e comunque zoopolitica*, ossia assoggettamento e controllo dell'Altro animale, domesticazione.

13. Con la domesticazione animale la natura si fa ambigua, è al contempo qualcosa di perduto a cui anelare nostalgicamente e qualcosa di oscuro da reprimere. È buona la natura resa *innaturale*, quella che si può controllare e rendere strumentale all'uomo; cattiva e *innaturale* quella che continua perveracamente ad opporsi al suo completo addomesticamento – anche se non disperiamo che, prima o poi, anche questa opposizione residuale possa essere definitivamente eliminata. In questa visione, la natura è da un lato il giardino e il parco e dall'altro la giungla e la foresta. Questa confusa dicotomia del naturale si riflette

18 Si sposa qui, ma in chiave rigorosamente antispecista, la posizione di Giorgio Agamben (cfr. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005) che sposta l'emergere della biopolitica dalla modernità, come proposto da Foucault (cfr. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005 e *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005), all'origine dell'intero percorso politico occidentale.

19 La creazione e l'uso sempre più diffuso del termine "biopolitica" è pertanto un altro segno dello specismo imperante; etimologicamente più corretto sarebbe il termine "zoopolitica". Al proposito, mi permetto di rimandare al mio *I margini dei diritti animali*, Ortica Editrice, Aprilia 2011.

20 Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 119-142.

21 Il riferimento è, ancora una volta, all'analisi delle tecniche di potere elaborata da Foucault lungo tutto il suo percorso teorico e a come queste trovino la propria sede e il proprio campo di applicazione nel corpo individuale e in quello delle popolazioni. Cfr. nn. 19, 21 e 23 per i necessari rimandi bibliografici.

anche sull'umano: in una stessa mossa, solo apparentemente contraddittoria, il nostro corpo è visto sia positivamente in quanto sostrato necessario alla vita spirituale e via d'accesso per la comprensione e la cura dell'anima o della psiche, sia negativamente in quanto solo parzialmente controllabile e comunque ostinatamente mortale. Analogamente, l'organizzazione della società umana è sia positiva in quanto "naturale" (siamo fatti così e quindi non possiamo che darci questa struttura) – tanto che chi ne infrange le regole è relegato nella categoria dei *contro natura* –, sia negativa in quanto semplice gestione della guerra hobbesiana di tutti contro tutti (il cosiddetto *stato di natura*) e comunque incapace di controllare a pieno gli istinti animali che la percorrono.

14. La regolamentazione dell'Altro si approfondisce e si fa sempre più sofisticata, anche se alla lunga resta almeno parzialmente inefficace, mano a mano che si scopre che questo è in grado, dislocandosi, di rispondere alle tecniche messe in atto per reprimerlo o regolamentarlo. L'Altro, che sorge con l'alienazione animale, resiste all'addomesticamento e anche la sua più arrogante negazione *non è altro* che l'ammissione della sua perdurante esistenza. L'Altro, che è costitutivamente negazione, non può che riaffermarsi nella negazione. La natura addomesticata all'*esterno* dell'umano, trasloca all'*interno* dell'umano. L'"animale" ridotto a macchina, se non è immediatamente eliminato nei rigurgiti del potere sovrano, la cui massima espressione è stata l'ideologia nazista, rinasce come *Es* o come strutture neurali predeterminate. Da qui la costante necessità di sempre nuove tecniche di domesticazione, dalla psicoanalisi alla rianimazione; da qui lo spostamento dei sistemi di controllo sociale, dalle tecniche di marchiatura dei corpi tramite il supplizio a quelle di persuasione e di auto-addomesticamento delle anime tramite il regime penitenziario moderno²². Da qui la nascita di nuove forme naturali, di nuove specie animali: il pazzo, il criminale, l'internato dei lager, il feto e l'oltrecomatoso. L'ossimoro *stato di natura*, in tutta la sua ambiguità, diventa la spiegazione acritica di qualunque fenomeno umano.

15. Il sorgere del diritto, con la sua pretesa universalistica e la sua "universalizzazione", fino alla formulazione dei diritti umani e di quelli animali è parte di questo ambiguo percorso. Da un lato, il diritto fotografa e sancisce un

²² M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993.

determinato rapporto di forze in un dato momento storico. Un nuovo diritto nasce sempre da uno stato di eccezione rispetto al sistema che si propone di modificare, ratificando come "naturale" quello che era eccezionale, non-naturale²³. Come evidenziato con chiarezza da Benjamin, il diritto è indissociabile dalla violenza che lo pone e che lo mantiene²⁴. In questo senso, i diritti umani sanciscono lo strapotere assoluto che l'uomo ha assunto rispetto al resto del vivente, tanto che i cosiddetti diritti animali sono sempre stati pensati come un'espansione colonizzante dell'umano oltre i confini biologici della specie *Homo sapiens*²⁵. I diritti umani operano quello che Baudrillard definisce l'imbiancamento dei neri²⁶ e i diritti animali quello che potremmo chiamare l'antropomorfizzazione del non umano. Dall'altro lato, tuttavia, il diritto, proprio perché *innaturale* – anche quando si autodefinisce diritto naturale o definisce i cosiddetti diritti naturali –, proprio perché sbianca e antropomorfizza, proprio perché ha a che fare con una violenza fondativa che prevede la riduzione e la gestione di ciò che non corrisponde al Medesimo, non può che ribadire l'esistenza dell'Altro. Esso sancisce l'eguaglianza tra pari ma i pari, essendo il non-Altro, rivelano un seppur implicito riconoscimento dell'Altro. Lo sviluppo del diritto porta l'Altro al cuore del Medesimo, rende possibile la nascita del *non-identico*.

16. L'opera universalizzante del diritto è un'opera di de-individualizzazione e di de-corporeizzazione. Per il diritto, tutti siamo uguali indipendentemente dalle nostre caratteristiche individuali e corporee. Per il diritto, siamo spiriti asessuati e, potenzialmente, *a-specifici*²⁷. Lo stesso vale per tutti quei fenomeni che

²³ Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer 2.1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

²⁴ W. Benjamin, «Per la critica della violenza», in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, pp. 5-30.

²⁵ Cfr. Paola Cavalieri e P. Singer (a cura di), *Il progetto grande scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie*, Theoria, Roma-Napoli 1993.

²⁶ Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2007, p. 138: «Sempre da questo punto di vista dell'Universale, che ha fondato il razzismo, si pretende di superarlo, secondo la morale egualitaria dell'umanesimo. [...] È sempre la medesima magia bianca del razzismo che funziona, e non fa che imbiancare i negri sotto il segno dell'universale».

²⁷ Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982, dove si sostiene che la promulgazione di norme sociali che rispettino il principio di giustizia richiede che i soggetti coinvolti operino *come se* non fossero ancora venuti al mondo, *come se* si trovassero dietro a un *velo di ignoranza*. Nella condizione originaria è infatti molto probabile che gli individui coinvolti, non conoscendo chi saranno una volta nati, non sosterranno norme discriminatorie sulla base di caratteristiche, quali classe, razza, genere di appartenenza, in quanto tali norme potrebbero avere per loro stessi una valenza estremamente negativa. In un'ottica antispecista, Mark Rowlands, in *Animal Rights: A Philosophical Defence*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 1998, allarga il discorso di Rawls e ci domanda come ci comporteremmo se rendessimo solo un po' più spesso il velo di ignoranza e cioè se assumessimo che nella situazione originaria non

accompagnano la nascita del diritto così come lo conosciamo, della democrazia, della globalizzazione, dell'economia liberista, dell'impresa capitalistica, delle tecniche di polizia, della clinica. Nella modernità, l'individuo diventa come gli animali d'allevamento, perennemente sostituibile e, poiché tutto sembra diventato Altro, l'Altro sembra configurarsi come il nuovo Medesimo e la natura sembra avviarsi a tornare alla sua primordiale incoscienza. Da questo punto di vista, la modernità segna un passaggio cruciale nella visione dell'Altro poiché inasprisce iperbolicamente la negazione del *non* della coscienza, inasprimento di cui il diritto e la democrazia sono paradossalmente le "spie". La modernità segna il passaggio dal *tutt'altro* al *nient'altro*.

17. Se da un lato tutto si è fatto Altro e ciò sembra restituirci, come se nulla fosse accaduto, allo stato preistorico da cui siamo partiti, *dall'altro* si è comunque effettuato un processo storico che non può non irrompere nel presente, scavandolo e corrodendolo. Ciò rende possibile un *altro* specchio della natura, una nuova forma di coscienza, una nuova riflessione *della* natura²⁸. L'Altro si è annidato nelle pieghe del Medesimo, che non potrà più essere tale, che dovrà ormai essere pensato come non-identico. Terzo *non* che, istituendo una mancanza della mancanza della mancanza, mette uno specchio di fronte all'Altro, determina una riflessione abissale, una *mise en abîme*, che chiude definitivamente ogni pretesa di identità. Il *tutt'altro* che il delirio del Medesimo ambiva a trasformare in *nient'altro* è in realtà divenuto *senz'altro*, *l'affermazione della mancanza costitutiva che da sempre siamo in quanto animali*. Il *senz'altro*, che apre ad una nuova coscienza, ad una *coscienza impersonale*, è la *consapevolezza innaturale* dell'esistenza di quel limite inappropriabile che è la morte. Se il nostro più proprio è proprio l'improprio e l'inespropriabile, l'Altro può finalmente guardare il mondo con i nostri occhi (o viceversa in un'uguaglianza che è differenza, noi possiamo guardare il mondo con gli occhi dell'Altro), possiamo tornare in comunità con l'Altro, in quanto restituiamo all'Altro un corpo con il quale può venire all'esistenza, all'essere-in-un-mondo. Mostruosità assoluta – un medesimo corpo per Sé e per l'Altro, gemello siamese –, quest'*altro* corpo, segna un'ulteriore svolta nella storia naturale, aprendo ad una prospettiva inedita sul mondo. Una prospettiva necessariamente com-passionevole, attenta alla fragilità del *tra* che attraversa i corpi con-dividendoli nella loro vulnerabilità, pronta alla cura di ciò che è *insalvabile* per eccellenza, la nuda

saremmo a conoscenza neppure di quale sarà il nostro genotipo al momento della nascita.

28 Genitivo soggettivo e oggettivo.

vita animale. Insalvabile è l'offerta del proprio corpo all'Altro, nuovo sacrificio benigno che rende possibile un differente processo di ominizzazione, dove è sacro non ciò che è uccidibile, ma ciò che è mortale²⁹. Insalvabile che è via di fuga intensiva nell'alienazione iperbolica del presente, estrema e paradossale speranza di salvezza, «*debole* forza messianica»³⁰. Insalvabile è la vita, da non intendersi come *bíos*, vita specializzata, al limite solo ed esclusivamente vita umana, ma come *zoē*, vita impersonale che ci costituisce come corpi mortali e che ci consegna al compito, infinito e irraggiungibile, antinomico e aporetico, di salvarla.

18. L'ingresso nella sala dedicata alla Paleontologia del Museo di Storia naturale di Parigi è inquietante. Di colpo ci si trova di fronte ad una teoria di scheletri dei più disparati animali – compreso, ovviamente, *Homo sapiens* – che, con le orbite vuote e le mandibole spalancate, sembrano correre incontro al visitatore, per includerlo, *travolandolo*, nella loro *fuga di morte*. Ciò che si prova di fronte all'assalto di ciò che resta della vita che, soffrendo e facendo soffrire, ha fatto la storia naturale è destabilizzante. Destabilizzante non tanto perché ci rende consapevoli della nostra morte personale, ma piuttosto perché ci mostra la morte, l'animale, il negativo, il *non*, l'improprio, ciò che ci ha preceduto, ciò che ci circonda e ciò che ci seguirà. Perché ci parla di *un'altra storia*, una storia dove la cultura non nega il *non* nelle forme che ha assunto nel delirio antropocentrico di immortalità, ma dove si sarebbe potuta fare protezione di quel *non*, per prenderne le movenze, per assumere la prospettiva di quell'Altro di cui pensavamo di liberarci e che invece, parassitandoci, paradossalmente ci libera da noi stessi, dal *non* iperbolico che pensava di poter negare il *non* dell'animale mortale. Detto altrimenti, la fuga di morte degli scheletri animali lanciati contro l'osservatore nell'accelerazione che l'immobilità cadaverica conferisce loro, ci suggerisce che, forse, la liberazione non poteva che darsi passando attraverso l'infinito calvario della storia naturale e all'interno delle cui rovine ancora abitiamo. Che la *liberazione della natura* doveva passare dalla *liberazione dalla natura*, con tutto il fiume di immedicabile violenza che questo comporta e ha comportato. Il che rende conto del doppio senso, soggettivo e oggettivo del genitivo, del termine "liberazione della natura": termine che ci assegna ad un compito (liberare la natura) e che ci espone al rischio estremo

29 Detto altrimenti, la definizione "classica" del sacro rappresenta una sinecdoche di ciò che è realmente sacro: l'uccidibilità infatti non può che presupporre la mortalità. Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., soprattutto pp. 81-127.

30 W. Benjamin, «Tesi di filosofia della storia», in *Angelus Novus*, cit., p. 76.

(la natura che si libera da noi e di noi).

Dietro a questa fuga di morte, nel Museo di storia naturale, si incontrano un paio di vetrine dedicate alla teratologia, alla presentazione, come ci viene detto testualmente, delle creature nate *mostri*. Dietro la fuga di morte ci imbattiamo in una parata di mostri. Tra questi, vi è un feto di maiale, l'animale addomesticato e oppresso per eccellenza, con una sola testa e due corpi, un *altro* gemello siamese, risultato di una doppia violenza, quella della natura che non esclude che queste malformazioni possano realizzarsi e quella della cultura – in questo caso, ma non a caso, rappresentata dall'allevamento che pratica l'incrocio tra individui geneticamente affini per selezionare le "razze più produttive" –, che l'ha moltiplicata in maniera esorbitante. Le mani del feto di maiale sono sollevate e coprono in parte il viso e la bocca aperta, fermata per sempre nel momento dell'emissione di un urlo muto che attraversa la nostra storia, *r(i)evocandola*. Quella bocca spalancata grida l'im-potenza della creazione e l'insalvabilità che l'attraversa, l'infinità di mondi cui il presente e il corso della sua storia hanno negato l'esistenza. Questo urlo straziante, se ascoltato, se lasciato echeggiare nel suo terribile silenzio, offre i nostri occhi a quel maiale offeso ed assumendone la prospettiva dischiude alla paradossale speranza della redenzione. Quella bocca spalancata è la «piccola porta»³¹ da cui può entrare il Messia, l'assolutamente Altro della storia, l'innaturale della storia, l'*altrimenti* che storia. L'urlo di quella bocca arresta il vento impetuoso del progresso che spinge inesorabilmente verso un futuro anteriore che non può che ripetere l'oppressione del passato. Quell'urlo è un'interferenza del tempo, è la crepa dell'esistenza, di tutte le esistenze, la crepa della salvezza che, qui e ora, dobbiamo cogliere, perché «la salvezza [...] si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è irrimediabilmente perduto»³². Essa grida, con il suo silenzio, la necessità di una rivoluzione che redima il passato, dà voce all'attualizzazione della redenzione, ad una resurrezione laica della carne, da sempre nascosta nelle pieghe (cerebrali) della natura. *Il veramente nuovo della storia è annunciato nella storicità del naturale apertasi con la frattura della coscienza (dell')animale.*

La fuga di morti degli scheletri animali è il «nano gobbo» che prende il nome di «materialismo storico», l'urlo del feto mostruoso di maiale è la «teologia, che oggi, come è noto, è piccola e brutta»³³. Materialismo storico e teologia danno

31 *Ibidem*, p. 86

32 *Id.*, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 531.

33 È noto che il materialismo storico e la teologia sono alleati nella partita a scacchi descritta da Benjamin nella prima delle «Tesi di filosofia della storia», cit., p. 75.

corpo alla prospettiva dell'Altro, ci liberano dal compito di liberarci dalla natura e di liberare la natura, facendo cenno verso l'impensata possibilità di *liberarci alla natura*, di costituirci come esseri naturali in quanto culturalmente coscienti della propria finitudine.

Ora e da qui può iniziare la *storia in-naturale* che, per essere tale, deve rimanere indefinita, ossia lasciar vivere l'indeterminatezza del senso e dei sensi facendosi percorrere dall'immanenza e dalla mortalità. Storia indefinita, indeterminatezza, sensibilità, immanenza e mortalità. In un solo *termine: vita*.

Tutto ciò illustra un lavoro che, lungi dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla dalle creature che dormono latenti nel suo grembo.

(W. Benjamin)

[...] che il mondo non sia [...] un'unità, *tutto ciò soltanto è la grande liberazione* – con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'*innocenza* del divenire [...].

(F. Nietzsche)³⁴

34 Questi *altri* eserghi sono tratti da W. Benjamin, «Tesi di filosofia della storia», cit., p. 82 e F. Nietzsche, «I quattro grandi errori», in *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983, p. 65.