

## Massimo Filippi Passi

*A Peggy e al suo irripetibile passo.*

Quanto allo schizo, col suo passo vacillante che non cessa di migrare, di errare, di barcollare, egli si addentra sempre più nella deterritorializzazione. [...] ed è questa la sua maniera propria di ritrovare la terra, la passeggiata dello schizo. (G. Deleuze e F. Guattari)<sup>1</sup>

[...] a ben vedere tutti i viaggi si fanno in compagnia di un morto. (C. McCarthy)<sup>2</sup>

**1. Il passo del pensiero.** La filosofia occidentale si è andata strutturando, fin dalle sue origini, intorno ad un sistema, apparentemente solo metaforico, che ha a che fare con il movimento del camminare. Passi indietro, passi avanti, sentieri più o meno interrotti, oltrepassamenti, *impasse*, aporie, passaggi, *incipit*, movimenti verso (o via da) attraversano costantemente la riflessione di quasi tutti i filosofi della nostra tradizione.

Per fare solo qualche esempio, che cosa propone Platone se non un passo intorno al nostro baricentro per guardare oltre la caverna della *doxa*? Che cos'è la metafisica, a partire da Aristotele, se non un passo oltre la fisica? Che cosa è la dialettica, in tutte le sue svariate declinazioni da Hegel ad Adorno passando per Marx, se non un cammino che, tornando su se stesso, si appropria di un più o meno presunto negativo? Che cosa è il pensiero di Heidegger se non un continuo aggirarsi nei pressi dell'essere? E non sono forse altrettante forme di movimento deambulante la danza zarathustriana di Nietzsche, le passeggiate da *flâneur* che Benjamin ci propone tra Berlino e Parigi, la genealogia di Foucault che si snoda tra gli archivi dove si sono accumulati i discorsi del sapere e del potere, il passo apparentemente circolare del decostruzionismo di Derrida e le fughe intensive di Deleuze?

Il problema, ovviamente, non è che la filosofia cammini, ma che il movimento del camminare che la percorre e la costituisce, con il suo inevitabile richiamo al fatto che siamo "enti animati", cioè animali, sia costantemente passato inosservato o visto come una semplice metafora del mondo vero cui questo perenne movimento può solo alludere.

**2. Il passo indietro.** Recentemente è stato tradotto in italiano, con il titolo *Diversità di natura, diversità di cultura*<sup>3</sup>, il testo della conferenza (con successivo dibattito) che Philippe Descola, influente antropologo francese, allievo di Lévi-Strauss ed erede della sua cattedra presso il Collège de France, tenne a Montreuil il 3 febbraio 2007.

Questo breve intervento offre al lettore italiano la possibilità di gettare uno sguardo, seppur fugace, sul pensiero di Descola, autore tra l'altro del fondamentale saggio *Par-delà nature et culture*<sup>4</sup>, che ancora aspetta di essere tradotto nella nostra lingua. Prendendo ad esempio quanto potremmo facilmente vedere facendo una passeggiata in campagna, Descola comincia con il mettere in dubbio l'idea secondo cui sarebbe facile distinguere tra ciò che è attribuibile alla natura e ciò che è attribuibile alla cultura:

Durante la mia passeggiata costeggio una siepe viva, composta di vegetazione spontanea, di biancospini, di noccioli, di peri corvini, di rose canine. Posso dire che è una siepe naturale [...]. Ma questa siepe è stata comunque sistemata, potata, curata dagli uomini e si trova lì per separare due prati secondo il confine fissato dal catasto [...]. È dunque il prodotto di un'attività tecnica, quindi di un'attività culturale. Essa ha anche una funzione legale, quindi culturale. La maggior parte degli oggetti che appartengono al nostro ambiente, compresi noi stessi, si trovano in [una] situazione intermedia, in cui sono nel medesimo tempo naturali e culturali<sup>5</sup>.

Quindi, a partire dal suo cammino personale – prima tra le popolazioni dell'Amazzonia come etnografo sul campo e poi tra i risultati delle ricerche sue e di altri etnologi e antropologi – ci riferisce che è giunto a «mettere in dubbio ciò che mi sembrava evidente», prendendo in considerazione proprio i vari modi in cui culture diverse hanno coniugato il complesso rapporto tra natura e cultura nella definizione della «differenza tra umani e non umani»<sup>6</sup>. Descola individua «quattro grandi modi di concepire le relazioni con i non umani»:

Il primo consiste nel pensare che i non umani sono provvisti di un'anima o di una coscienza identica a quella degli umani, ma che si distinguono gli uni dagli altri grazie a corpi differenti che permettono loro di vivere in ambienti diversi [...]; il secondo consiste nel pensare che gli umani sono i soli esseri dotati di ragione, ma che essi non si distinguono sul piano fisico dai non umani [...]; il terzo consiste nel pensare che umani e non umani condividono delle qualità fisiche e morali identiche che si distinguono da altri insiemi di qualità fisiche e morali condivise da altri gruppi di umani

1 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 38.

2 Cormac McCarthy, *Oltre il confine*, trad. it. di R. Bernascone e A. Carosso, Einaudi, Torino 1997, p. 360.

3 Philippe Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, trad. it. di E. Pozzi, BookTime, Milano 2011.

4 *Id.*, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005.

5 *Id.*, *Diversità di natura, diversità di cultura*, cit., pp. 7-8.

6 *Ibidem*, p. 11.

e non umani [...]; l'ultimo consiste nel pensare che ciascun umano e ciascun non umano è diverso da tutti gli altri, ma che egli è capace di intrattenere con gli altri dei rapporti di analogia (più grande o più piccolo, più caldo o più freddo, ecc.) [...]<sup>7</sup>.

Dalla prospettiva del primo modo di concepire i rapporti tra gli umani e i non umani (quella dei popoli dell'Amazzonia) «l'espressione "esseri della natura" è priva di senso [perché] esseri che sono concepiti e trattati come persone [...] non sono più esseri naturali»<sup>8</sup>; anche da quella del terzo (quello degli Aborigeni australiani) «la distinzione tra ciò che sarebbe naturale e ciò che sarebbe culturale non ha alcun senso poiché nel loro mondo tutto è al medesimo tempo naturale e culturale»<sup>9</sup>. Se così stanno le cose, il secondo modo di concepire questa relazione, quello della «mentalità occidentale, cristiana», è allora tutt'altro che "naturale", come siamo portati a credere, e rappresenta invece il risultato di un *passo indietro* squisitamente "culturale", di «una tendenza tardiva nella storia dell'umanità [che] non si è verificata che una sola volta»<sup>10</sup>:

Perché si possa parlare di natura, è necessario che l'uomo faccia un passo indietro rispetto all'ambiente nel quale è immerso, è necessario che l'uomo si senta esterno e superiore al mondo che lo circonda. Egli potrà allora percepire il mondo come un tutto, perché è indietreggiato rispetto a questo, si è estrapolato. Percepire questo mondo come un tutto, come un insieme coerente, diverso da com'è e da come si presenta, è un'idea alquanto strana, se ci si riflette. [...] Ma una volta che abbiamo preso l'abitudine di rappresentarci la natura come un tutto, essa diventa come un grande orologio del quale si può cercare di smontare il meccanismo, per migliorarne i rotismi e il funzionamento. [...] [Da questa immagine] è derivato uno straordinario sviluppo delle scienze e delle tecniche, ma anche uno sfruttamento senza freni della natura – ormai composta da oggetti privi di rapporti con gli umani [...]<sup>11</sup>.

Bisogna attirare l'attenzione sul fatto che non è lo sviluppo delle scienze ad aver cambiato la nostra idea della natura, ma il contrario. È proprio perché in Europa alla fine del Rinascimento, la natura è diventata qualcosa di esterno agli uomini, che gli sviluppi scientifici sono stati possibili<sup>12</sup>.

Svilupi chiaramente impensabili per gli altri modi di declinare la relazione umano/non umano, quarto compreso (quello della Cina e del Messico), secondo cui esistono «molteplici legami tra gli uomini e il resto del mondo»<sup>13</sup>; non essendo visto dall'esterno, il "naturale" è più difficilmente preda dell'azione

7 *Ibidem*, pp. 41-42.

8 *Ibidem*, p. 15.

9 *Ibidem*, p. 26.

10 *Ibidem*, p. 27.

11 *Ibidem*, pp. 26-27.

12 *Ibidem*, p. 47.

13 *Ibidem*, p. 46.

trasformativa umana. Paradossalmente, però, prosegue Descola, è proprio l'"efficacia" di questa visione del mondo, che ne ha segnato il trionfo planetario, a metterla sotto scacco, una prima volta con l'espansione coloniale che, facendola "incontrare" con culture altre, l'ha storicizzata, togliendole quell'aura di naturalità ed universalità che si era auto-conferita, e una seconda volta oggi con la comprensione del «prezzo estremamente elevato che bisogna pagare per questo sfruttamento senza ritegno del nostro ambiente»<sup>14</sup>, comprensione che ci porta a riscoprire quelle «civiltà per lungo tempo chiamate "primitive [che] hanno saputo preservarsi dal saccheggio irresponsabile del pianeta»<sup>15</sup>. Riscoperta che, per Descola, permette il passaggio di una fievole speranza di salvezza:

Queste civiltà forse ci indicano anche una via per uscire dall'*impasse* in cui ci troviamo attualmente. Loro non hanno mai pensato che le frontiere dell'umanità si arrestassero alle porte della specie umana [...] la conoscenza che noi oggi abbiamo di tutti questi popoli che [...] non vedono il loro ambiente come qualcosa di esterno a se stessi, ci fornisce un modo di prendere le distanze nei confronti del presente per tentare di affrontare meglio l'avvenire [...]. Così, anche se la soluzione che noi vorremmo per l'avvenire, un'alternativa valida di vivere insieme certo tra umani, ma anche tra umani e non umani, non esiste ancora, noi abbiamo almeno la speranza, perché altri l'hanno fatto prima di noi in altre civiltà e altre società, di poter inventare dei modi originali di abitare la terra<sup>16</sup>.

**3. Un altro passo indietro. L'*impasse* a cui ci ha consegnati la potenza operativa associata alla visione della natura come un tutto non coinvolge "solo" il mondo non umano e indirettamente la società umana a seguito del disastro ecologico che ci troviamo a fronteggiare, ma anche – e direttamente – la definizione dell'umano stesso. Grazie alla riflessione biopolitica contemporanea in generale e al lavoro di Agamben nella serie *Homo sacer* in particolare, ormai sfugge a pochi che la «macchina antropologica» ha lavorato e tuttora lavora per scindere l'umano dall'animale all'interno dell'uomo<sup>17</sup>, sia nell'ambito dei totalitarismi novecenteschi sia, seppur con modalità differenti, nell'ambito delle odierne democrazie liberali<sup>18</sup>. Due volumi recenti, però, mostrando i**

14 *Ibidem*, p. 27.

15 *Ibidem*, p. 29.

16 *Ibidem*, pp. 29-31.

17 Cfr., ad es., Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, soprattutto pp. 35-43.

18 Cfr., ad es., *Id.*, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; *Id.*, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone, Homo sacer, III*: Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e *Id.*, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008-2009. Pur concordando con Esposito che il termine arendtiano di "totalitarismo" per indicare assieme comunismo sovietico e nazismo sia impreciso, se ne è fatto qui ricorso per semplicità.

diversi passi indietro che questa visione del nostro rapporto con l'alterità non umana ci ha fatto compiere, ci permettono di muovere qualche passo in avanti nella comprensione di quella zona di indiscernibilità in cui sono entrate nella modernità, indistinguendosi, bio- e tanato-politica.

Il primo di questi volumi è *Precursori dello sterminio*<sup>19</sup>, curato da De Cristofaro e Saletti, che finalmente rende disponibile in italiano il documento pubblicato per la prima volta nel 1920 dal giurista Karl Binding e dallo psichiatra Alfred Hoche e intitolato *La liberalizzazione della soppressione della vita senza valore*. Questo saggio incarna, a partire dalle figure dei due suoi autori, l'inestricabile commistione, analizzata da Foucault, tra potere politico-amministrativo e sapere medico-psichiatrico. Da un lato esso rappresenta infatti il punto di arrivo della rinnovata riflessione ottocentesca sulla "vita" (iniziata sulla spinta di una "miscela esplosiva" costituita da un'interpretazione scorretta del pensiero darwiniano, dallo sviluppo della genetica, dal trionfo delle scienze di popolazione, da bizzarre ipotesi sociobiologiche e dalla elaborazione di un'altrettanto fantasiosa teoria degenerativa della società mutuata dalle nascenti discipline della psichiatria e della neurologia) e dall'altro, come unanimemente riconosciuto, è uno dei punti di partenza imprescindibili nella costituzione del pensiero biopolitico nazista.

Come sottolineato dai curatori, il "manifesto" di Binding e Hoche si fonda su due idee che paiono ancora vitali. La prima è quella che considera lo Stato come una

unità etnicamente omogenea di individui sani che [...] concorrono a incrementare la forza dell'intera comunità, della quale appaiono come semplici rotelle rispetto ad un più ampio e articolato ingranaggio<sup>20</sup>,

unità che, pertanto, *deve difendersi* da ogni forma di «estraneità biologica e somatica» che mescolandosi «alla razza superiore [possa] *imbastardirla*»<sup>21</sup>, riducendone il benessere e la produttività economica. La seconda è quella secondo cui

la legge, così come essa è, dimostra già di saper operare delle differenze tra tutela assoluta e tutela attenuata della vita [...] [dal che] consegue che, poiché le vite degli idioti incurabili non sono un bene per chicchessia, la loro soppressione andrebbe liberalizzata<sup>22</sup>,

al pari di quelle di tutti quegli altri individui che, classificati come asociali,

19 Ernesto De Cristofaro e Carlo Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio. Binding e Hoche all'origine dell'"eutanasia" dei malati di mente in Germania*, ombre corte, Verona 2012.

20 *Ibidem*, pp. 8-9.

21 *Ibidem*, p. 18.

22 *Ibidem*, p. 13.

troveranno la morte nei decenni successivi e che una

circolare del ministro degli Interni di Prussia e del Reich del 14 dicembre 1937 [definiva come] "individui che si comportano nei confronti della collettività in modo non costituente di per sé un reato, ma che tuttavia rivela la loro incapacità di adattamento"<sup>23</sup>.

Due idee che, condite con una retorica umanitaria, non dissimile nella forma da quella che presiede alle guerre odierne e alle nozioni di "benessere animale", fungono da operatori per il "calcolo del soggetto"<sup>24</sup> secondo il seguente schema: a) «la vita ha valore in quanto essa procura piacere e si sottrae al dolore», b) «il valore della vita viene [...] commisurato alla sua godibilità da parte del singolo ma anche al peso che una sua improduttiva prosecuzione potrebbe implicare per la collettività», e, quindi, c) «la valorizzazione della vita si dà come l'esito di un calcolo costi-benefici»<sup>25</sup>. Calcolo del soggetto che trova la sua aritmetica e il suo metro di misura nella vita animale. Per Hoche, infatti, ciò che permette di distinguere quelli che definisce «vuoti gusci umani [*leeren Menschenhülsen*]» o «esistenze-zavorra [*Ballastexistenzen*]»<sup>26</sup> è «la mancanza della coscienza di sé», il fatto che «posseggono un livello *intellettuale*, quale lo si può trovare al più basso livello animale» e i cui «moti dell'animo non si alzano oltre il livello più elementare, legato alla vita animale»<sup>27</sup>. Il che gli permette di lanciare quella che Derrida definirà successivamente «la guerra sulla pietà»<sup>28</sup>:

[...] alla base della compassione per una vita degna di essere vissuta vi è un inestirpabile errore di ragionamento o meglio una carenza di pensiero, in base alla quale la maggior parte delle persone proiettano la loro maniera di pensare e di sentire su una forma di vita altrui [...], un errore che è anche all'origine del culto eccessivo di cui gli animali sono oggetto da parte dell'uomo europeo. La "compassione" per un individuo morto mentalmente, nel corso della sua vita e nel caso della sua morte, è un sentimento da mettere all'ultimo posto; dove non c'è sofferenza, non c'è neppure compassione<sup>29</sup>.

23 *Ibidem*, p. 33.

24 Ci si riferisce qui a Jacques Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011, in cui si mostra come la costituzione del soggetto si articoli attraverso un calcolo operato da una struttura sacrificale che si alimenta sia di umani che di non umani. Per un'analisi più approfondita di questo libro, cfr. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, «La favola del soggetto, la tragedia degli animali», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 70-82.

25 E. De Cristofaro e C. Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio*, cit., pp. 9-10.

26 *Ibidem*, p. 83.

27 *Ibidem*, p. 85.

28 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 67-68.

29 E. De Cristofaro e C. Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio*, cit., p. 86. Al proposito è interessante segnalare che fu calcolato anche il risparmio economico che la soppressione delle

Nonché di delineare, in una sorta di inquietante girotondo, il cammino futuro dell'umanità:

C'è stata un'epoca, che oggi consideriamo barbara, in cui l'eliminazione di chi era nato inadatto alla vita [...] era [considerata] naturale, quindi è giunta la fase, attualmente in corso, in cui preservare ogni esistenza, anche del tutto priva di valore, è stato eretto a postulato morale più alto; ma verrà un'epoca nuova in cui, secondo un punto di vista morale più elevato, si smetteranno di mettere in pratica, a costo di pesanti sacrifici, i postulati richiesti da una concezione eccentrica dell'uomo e, molto semplicemente, da una sovrastima del valore dell'esistenza umana<sup>30</sup>.

4. Il passo della riabilitazione. Il secondo volume cui si faceva riferimento in precedenza è quello di Baris Alakus, Katharina Kniefacz e Robert Vorberg, *I bordelli di Himmler*<sup>31</sup>, in cui viene offerta una panoramica del ruolo giocato dalla sessualità nell'ambito della biopolitica nazista e in cui viene riportato alla luce un aspetto che la ricerca storica ha lasciato per lungo tempo nell'ombra: l'utilizzo di schiave sessuali in veri e propri bordelli gestiti all'interno dei campi di prigionia come incentivo, tra gli altri, per i lavoratori forzati maschi più "meritevoli".

Come Foucault ha sottolineato, la sessualità, parte al contempo della sfera personale e di quella sociale, è un luogo privilegiato dell'esercizio della biopolitica in quanto consente un doppio controllo della vita, a livello di individuo e a livello di popolazione. Questo aspetto non è ovviamente sfuggito ai gerarchi nazisti che da un lato inasprirono l'azione oppressiva nei confronti della prostituzione e dall'altro la favorirono con la concentrazione delle "prostitute" nei bordelli, assicurandosi al contempo un nuovo gruppo di asociali (fondamentalmente tutte le donne che avessero inteso emanciparsi dal sistema patriarcale), una limitazione della diffusione delle malattie veneree e dei rischi di alterare la "purezza del sangue ariano" (associati all'espansione militare nei territori occupati e alla crescente presenza di lavoratori forzati di origine straniera in territorio tedesco), il controllo dell'equilibrio sessuale maschile in generale e di quello dei soldati, dei sorveglianti dei campi e dei prigionieri in particolare, con conseguenti benefici politico-economici, e infine di fornire un "antidoto" contro l'omosessualità presente tra i membri dell'esercito<sup>32</sup>.

La creazione dei bordelli non è allora sorprendente. Ciò che sorprende è invece

vite indegne di essere vissute aveva comportato per il Reich e che tale risparmio, proiettato nel 1951 sarebbe equivalso a «885.429.000 marchi, l'equivalente di 13.492.449 chili di carne e salsiccia (sic!)» (*Ibidem*, p. 41).

30 *Ibidem*, pp. 88-89.

31 Baris Alakus, Katharina Kniefacz e Robert Vorberg, *I bordelli di Himmler*, trad. it. di A. Gilardoni, Mimesis, Milano 2011.

32 *Ibidem*, pp. 55-57.

la "precisione" con cui opera il calcolo del soggetto che, misurando la distanza che corre tra determinate classi di individui e "L'Animale" (più breve per le donne che per gli uomini, per gli omosessuali che per gli eterosessuali, ecc.), permette di definire dei sottopiani all'interno dei vari piani che costituiscono il grattacielo sociale descritto da Horkheimer. E, ancor più sorprendente, come mostra il fatto che la riabilitazione delle vittime del nazismo è avvenuta temporalmente in relazione inversa alla disposizione che queste avevano assunto all'interno della scala degli esseri (le schiave sessuali hanno dovuto attendere questo momento fino alla fine del secolo scorso)<sup>33</sup>, è che lo stesso sistema classificatorio ha continuato a funzionare ben oltre il 1945. Questa riabilitazione a piccoli passi è allora un altro indice che suggerisce, ancora una volta, la sostanziale continuità della biopolitica fondata sul valore: il problema non sta nel modo in cui si effettuano i calcoli, ma nell'idea stessa di calcolare. Quando si inizia a contare, non si conta più; quando si parla di valori, si parla al contempo di svalutazione.

5. Il passo dell'effettualità. Se Descola individua nel passo indietro che abbiamo compiuto nei confronti della natura intorno al XVII secolo la molla che ha reso possibile lo sviluppo (inarrestabile) e la globalizzazione (colonizzante) della visione occidentale del mondo, Agamben in *Opus Dei*<sup>34</sup>, l'ultimo tassello della serie *Homo sacer*, individua un altro passaggio che, a partire dal cristianesimo primitivo, configura la potenza della prassi occidentale costantemente impegnata a trasformare il vivente in nuda vita: quello dall'essere all'agire. La «ricerca archeologica» che si snoda in questo libro – continuazione del progetto iniziato con *Il Regno e la Gloria* e proseguito con *Altissima povertà*<sup>35</sup> – intorno alla nozione di "ufficio" mostra come questa percorre in maniera pervasiva, seppur sottotraccia, l'ontologia, l'etica, la politica e il diritto occidentali:

Nell'ufficio, essere e prassi, ciò che l'uomo fa e ciò che l'uomo è, entrano in una zona di indistinzione, in cui l'essere si risolve nei suoi effetti pratici e, con una perfetta circolarità, è ciò che deve (essere) e deve (essere) ciò che è. [...] tanto dell'essere quanto dell'agire noi non abbiamo oggi altra rappresentazione che l'effettualità. Reale è solo ciò che è effettivo e, come tale, governabile ed efficace [...]<sup>36</sup>.

Nello spostamento che «l'intero edificio dell'etica e della politica subiscono»<sup>37</sup>

33 *Ibidem*, pp. 117-127.

34 G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. *Homo sacer*, II, 5, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

35 *Id.*, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. *Homo sacer*, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2009 e *Id.*, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. *Homo sacer*, IV, 1, Neri Pozza, Vicenza 2011.

36 G. Agamben, *Opus Dei*, cit., pp. 8-9.

37 *Ibidem*, p. 95.

nel momento in cui «esse è ormai sinonimo di “agire”»<sup>38</sup>, Agamben individua il passo che definisce il “proprio” dell’uomo contemporaneo:

*Se l’uomo non vive semplicemente la sua vita come gli animali, ma la “conduce” e “governa”, l’officium è ciò che rende la vita governabile, ciò attraverso cui la vita degli uomini viene “istituita” e “formata”. Decisivo è, però, che, in questo modo, l’attenzione del politico e del giuridico si sposti dal compimento di singoli atti all’“uso della vita” nel suo complesso, che l’officium tenda cioè a identificarsi con l’“istituzione della vita” come tale [...]. L’officium costituisce [...] la stessa condizione umana, gli uomini in quanto membra ... corporis magni, sono esseri di officium»<sup>39</sup>.*

E, prosegue Agamben, «se l’officium è ciò che rende governabile la vita degli uomini, le virtù sono il dispositivo che permette di attuare questo governo»<sup>40</sup>; se l’essere si trasforma in dover-essere, il dovere diventa «il concetto fondamentale nell’etica»<sup>41</sup>, che si esercita tramite un’«autocostrizione» mediata dal «rispetto»<sup>42</sup>, l’imperativo diventa «il modo verbale proprio del diritto»<sup>43</sup> e l’ufficiale – sacerdote, funzionario o militante che sia – si fa «essere di comando»<sup>44</sup>. Il fuoco di rotazione di questo movimento cortocircuitante, che si riproduce e riproduce lo stesso girare a vuoto dell’etica kantiana e del diritto kelseniano (entrambi tuttora operanti), è la volontà:

Decisivo è che il movimento dell’essere [...] implichi una *energeia* e una incessante “messa-in-opera”, sia pensato, cioè, come un *ergon* che rimanda all’effettuazione da parte di un soggetto che sarà, in prima e ultima istanza, identificato con la volontà<sup>45</sup>.

La rivoluzione industriale, e qui ritorniamo sui passi di Descola, farà il resto. Nella società che da questa stava per sorgere,

in cui gli uomini sarebbero stati assoggettati a forze che non avrebbero potuto in alcun modo controllare, la morale del dovere li avrebbe abituati a considerare l’obbedienza a un comando (poco importa se esterno o interno, perché nulla è più facile che interiorizzare un comando esterno) come un atto di libertà<sup>46</sup>.

*Officium* (come inosservata distinzione della vita umana da quella animale), essere = agire, effettualità, governabilità della vita, virtù, dovere, comando, volontà, libertà: *tout se tient* nella norma che “normalizza e naturalizza”,

38 *Ibidem*, p. 61.

39 *Ibidem*, p. 90, corsivo iniziale aggiunto.

40 *Ibidem*, pp. 91-92.

41 *Ibidem*, p. 102.

42 *Ibidem*, pp. 130-131.

43 *Ibidem*, p. 99.

44 *Ibidem*, p. 100.

45 *Ibidem*, p. 146.

46 *Ibidem*, p. 141.

esprimendo «solo il fatto che un certo comportamento è statuito da una norma, e che questa norma rimanda a un’altra norma [...] e questa ancora a un’altra»<sup>47</sup>. Da qui il passo conclusivo di Agamben, secondo cui

Il problema della filosofia che viene è quello di pensare un’ontologia al di là dell’operatività e del comando e un’etica e una politica del tutto liberate dai concetti di dovere e volontà<sup>48</sup>.

Da qui l’ossessiva ricerca in tutta la sua opera del modo in cui può darsi una forma-di-vita inoperosa, di una inoperosità che non significhi assenza di movimento, ma assenza di scopo. Forma-di-vita che, seppur ancora sfuggente, lampeggia a tratti, forse anche al di là delle intenzioni dell’autore, in qualcosa che ha a che fare con il rendersi indistinto del confine umano/animale: il banchetto incruento dei giusti nell’ultimo giorno<sup>49</sup>, la neutralizzazione delle azioni umane nella festa<sup>50</sup>, l’attività posta in stato di arresto dal gioco del gatto con un gomito che in tal modo si emancipa dalla «relazione obbligata a un fine»<sup>51</sup>.

Che siano proprio la scarsa attenzione del movimento animalista al passo degli animali, il suo costante muoversi secondo il passo dettato da ciò a cui vorrebbe opporsi, la sua accettazione acritica dell’effettualità dei piccoli passi, il suo credo quasi religioso nel presunto movimento espansivo di una società-organismo (*corpus magnum*) informata dal dovere e dalla volontà, a condannarlo a girare a vuoto, a battere il passo?

6. L’ultimo passo. Se le nozioni che ruotano intorno ai concetti di dovere, rispetto e virtù, in quanto risultato dell’effettualità della norma e del comando, si dimostrano inservibili per arrestare il passo indietro dalla natura, che a sua volta ha reso possibile gli innumerevoli passi in avanti che ogni giorno compiamo nella distruzione dell’intero esistente, verso dove dovremmo incamminarci? Esiste un passo che si smarchi dalla linearità binarizzante del taglio e della ferita che ha separato l’uomo dall’animale ben prima di quanto Descola pensi, a partire almeno dal Neolitico, quando la domesticazione è diventata istituzione?

In francese “*pas*” indica sia “passo” che “non” e, giocando sulla polisematicità di questo termine, Derrida individua la possibilità di un altro modo di camminare nella condizione aporetica, letteralmente di non-passaggio, che percorre il

47 *Ibidem*, p. 142.

48 *Ibidem*, p. 147.

49 Cfr. *Id.*, *L’aperto*, cit., pp. 9-11.

50 Cfr. *Id.*, «Una fame da bue. Considerazioni sul sabato, la festa e l’inoperosità», in *Nudità*, nottetempo, Roma 2009, pp. 147-159.

51 Cfr. *Id.*, «Elogio della profanazione», in *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005, pp. 83-106. La citazione è a pp. 98-99.

*passaggio del non* della morte: la morte, segnando l'impossibilità del passo che costantemente si muove verso di essa, in quanto confine che va attraversato ma che mai si attraverserà, fa risuonare il *non* che accomuna umani e animali. È la negatività, che non è mancanza ma affermazione dello scorrere della vita dall'uno all'altro, che rende possibile il movimento dell'essere animale ed è questo movimento a sua volta a rendere possibile «la possibilità dell'impossibile» (la morte propria) e l'eterotrofia (la morte dell'altro)<sup>52</sup>. Movimento che è stato negato con il gesto, questo sì radicalmente debitore alla mancanza, che in un sol colpo ha istituito l'umano come non-animale e come spirito acorporeo immortale. Nell'aporeticità, nel movimento senza scopo e direzione della morte sembra allora nascondersi la possibilità di smarcarsi al contempo dalla naturalità del morire e del far morire animale e dalla mortifera cultura umana dell'immortalità che a quella pretenderebbe opporsi, ma che in realtà la moltiplica esponenzialmente nella norma di un incessante sterminio.

Di questo movimento, così difficile da percorrere con il passo logocentrico della filosofia, possiamo talvolta intravedere una traccia nell'arte e nella letteratura, come accade leggendo il romanzo di Linnio Accorroni, *Ricci (La cosa giornaliera)*<sup>53</sup> che, accostando il cammino verso la morte di un umano e gli ultimi passi compiuti da alcuni animali, dischiude un paradossale spazio di salvezza.

La cosa giornaliera, ossia la vulnerabilità mortale dei nostri corpi, è portata alla luce dal resoconto senza sconti della storia della malattia di un anziano colpito da un tumore al retto che, con tutto il suo corredo di incontinenza fecale, sangue, puzza, sporcizia e umiliazione, fa emergere quella *nuda vita* da cui cerchiamo inutilmente di smarcarci, ma che comunque ci costituisce, e che lo trasforma progressivamente in «una macchina fecale postfordista»<sup>54</sup>.

In questa espressione non si possono non riconoscere gli echi di tutta una tradizione che ha pensato e trattato "L'Animale" come macchina grazie ad un'incessante produzione de "L'Umano" tramite la cattura de "L'Animale" sottoforma di un'esclusione, di un resto espulso (fecale, appunto). La malattia, però, a differenza di quanto accade nella produzione istituzionalizzata di nuda vita, toccando senza fini (ri)produttivi il nervo scoperto della nostra innegabile animalità corporea, sembra invertire il funzionamento della macchina antropologica, che continua sì ad operare con le sue distinzioni binarie, ma questa volta a scapito

52 Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999, pp. 7 e sgg. e pp. 56 e sgg. Per una analisi più dettagliata di questo testo e dei temi qui solo accennati, mi permetto di rimandare al mio *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010, soprattutto pp. 30-40.

53 Linnio Accorroni, *Ricci (La cosa giornaliera)*, Italic, Ancona 2011.

54 *Ibidem*, p. 21.

de "L'Umano": viviamo e moriamo, come afferma il protagonista, «tra la merda, in un mondo di merda, tra uomini di merda»<sup>55</sup>, riconoscendo in tal modo, seppur in maniera distorta e forse inconsapevole, la radicale finitezza che accomuna tutti i viventi («Finisce tutto in merda, sempre»<sup>56</sup>).

Questa disperante consapevolezza viene approfondita nei paragrafi intitolati «Crimini di pace», che descrivono ciò che resta degli animali dopo che sono entrati in rotta di collisione con le nostre macchine. I ricci del titolo, crocifissi sulle strade dopo essere stati investiti, sono l'esempio paradigmatico di questi incontri mortali. Avvicinando due specie di cadaveri (quelli umani e quelli animali) e due forme di trattamento degli stessi (riti funebri vs. noncuranza), l'autore non fa che ribadire l'insostenibilità del confine umano/animale che ci è tanto caro e, soprattutto, tanto utile. Questo "scandaloso" accostamento indica, come si diceva, in direzione di quello spazio di indistinzione che accomuna i viventi, spazio dove non è più possibile rintracciare quell'altro confine che, intrecciandosi indissolubilmente con quello umano/animale, struttura, anch'esso inosservato, il nostro pensiero e la nostra prassi: il confine tra corpo vivo e cadavere. Il che ci permette di comprendere perché Accorroni scelga tra tutti i possibili crimini contro gli animali quello che sembra essere il più banale: lo sceglie proprio per questo motivo, perché è, appunto, un crimine di pace, un semplice effetto collaterale, come accade nelle guerre umanitarie, della "naturale" *automobilità* insulare che l'uomo si è assegnato escludendosi dal "naturale"<sup>57</sup>. Possiamo muoverci in automobile solo perché, avendo fatto un passo indietro dal vivente, abbiamo colonizzato l'intero pianeta, trasformandolo in mappe de "L'Umano", in marche umane, rinchiudendoci anche noi in gabbie pensate all'inizio solo per gli altri. A bordo di un'automobile crediamo di muoverci liberamente, ma di fatto, recintando l'intero esistente con le nostre strade, ci siamo *autoreclusi* su percorsi prestabiliti e inaggrabili. Per svincolarci dalla materialità del *passo* ci siamo consegnati ad una tetra *passività*, alla libertà obbligatoria del dovere, che, se pensata a fondo, non può che far affiorare, con ancora maggiore evidenza, la condizione condivisa di morti-viventi che è sì costitutiva del vivente in generale, ma che il nostro modo di concepire "L'Animale" ha trasformato in una routine di violenza e oppressione.

Riprendendo quanto Derrida afferma nel secondo volume de *La Bestia e il Sovrano*, potremmo dire che i cadaveri degli animali esposti senza difese sui bordi delle strade alla nostra sovranità ci ricordano che il confine umano/animale

55 *Ibidem*, p. 84.

56 *Ibidem*, p. 21.

57 Per un approfondimento su questi temi, cfr. Dennis Doron, «Road Kill: Commodity Fetishism and Structural Violence», in John Sanbonmatsu (a cura di), *Critical Theory and Animal Liberation*, Rowman & Littlefield, Lanham 2011, pp. 55-69.

passa anche dalla istituzione del confine morti/viventi e che questo a sua volta istituisce il primo. La differenza di trattamento delle due forme di cadaveri si fonda, infatti, sull'idea bizzarra secondo cui avremmo la prerogativa esclusiva di sopravvivere alla nostra morte: solo noi pensiamo di poterci preoccupare da vivi delle sorti dei nostri resti e di poter osservare da morti quanto accade loro. In altri termini, ciò che il sistema colonizzante, di cui l'automobile non è che una metonimia, nega a "L'Animale" non è tanto e non solo l'*habeas corpus*, quanto e soprattutto l'*habeas corpse* (l'aver un cadavere) o, meglio, è la costante negazione di quest'*ultimo* che rende inefficace e di fatto insussistente il primo<sup>58</sup>.

Il riconoscimento che prima di essere animali viventi siamo animali mortali apre, però, una crepa all'interno della monoliticità, a prima vista inscalfibile, del «Mondo/Puzza»<sup>59</sup> in cui non possiamo neppure più morire. Nel romanzo di Accorroni, queste crepe sono rappresentate dai tre paragrafi intitolati «Sinantropismi». Sinantropici sono quegli animali che vivono insieme all'uomo, adattandosi, nonostante tutto, nelle pieghe del "nostro" ambiente antropizzato. Questi animali, e non a caso tra tutti Accorroni ci parla solo di uccelli, sono creature angeliche che svolgono la funzione di messaggeri di una vita altra, della vita che potrebbe accadere nell'*aldiqua*. Aldiqua che si smarca dalla *bêtise* dell'immortalità nella leggerezza con cui gli uccelli costruiscono i loro nidi dove, sempre iniziante, la vita sconfinava, attraverso le generazioni che incessantemente si susseguono, oltre l'individuo per *trapassare*, lungo la linea di fuga del cadavere, in altre vite, in una vita, nell'impersonale. Impersonale che depotenzia il primato assegnato alla morte dalla nostra cultura dell'individualismo insulare, immergendola nell'oceano vivente che circonda e attraversa quella finzione che chiamiamo individui. Vita «a due livelli, quello della *pesanteur* e quello della *grace*»<sup>60</sup>, che le tane degli animali, anche se ricavate all'interno di una cassetta postale, riproducono fedelmente con il loro essere al contempo barriera protettiva e accogliente membrana<sup>61</sup>. Tane che, al pari di «certe case [...] dove nessuno oggi abita più», sembrano, anche se abbandonate e proprio perché abbandonabili, «aspettare l'ospite che ritorna»<sup>62</sup>.

L'ospite che ritorna è l'animalità che ci costituisce, quell'insalvabile che la

malattia di un sistema ha cercato di *evacuare* impegnandosi a consegnare un "Umano" inesistente ad un'altrettanto inesistente immortalità, trasformandosi in tal modo in una sconfinata macchina di morte. L'ospite che ritorna è un fantasma, né vivo né morto, né "Umano" né "Animale", il fantasma di una paradossale speranza che si materializza nella presa di congedo da ogni sogno di salvezza. L'ospite che ritorna, come l'eterno ritorno di Nietzsche, ci ammonisce a «guardare le cose come se fosse sempre l'ultima volta. Se sapessimo sempre che questa è l'ultima volta [...], continueremmo a essere così stolti?». «Se quella fosse l'ultima volta che abbiamo a disposizione per guardare i nostri figli, nostro padre, nostra moglie, i nostri amici, il nostro amore, il nostro cane»<sup>63</sup>, non scomparirebbe la mortale *incontinenza* che ci ammorba?

7. Un altro passo ancora. Il passo che siamo chiamati a compiere è, allora, simile a quello che si nasconde nell'"e" del titolo del capolavoro di Descola *Par-delà nature et culture*, "e" che indistingue natura e cultura, "e" che ridicolizza l'"e" della separazione trascendente: «Ci vien già da ridere quando troviamo "uomo e mondo", separati dalla sublime arroganza della paroletta "e"»<sup>64</sup>. Passo – delirante (Deleuze e Guattari), aporetico (Derrida), da *flâneur* (Benjamin), dionisiaco (Nietzsche) –, che mette a tacere le passioni tristi e i segretucci familiari che caratterizzano il dispositivo soffocante di Edipo, sia quando si muove *al di là della natura* per ricongiungersi metafisicamente con il Fallo del Padre, sia quando si incammina *al di là della cultura* per immergersi primitivisticamente nel grembo di una qualche Grande Madre. Passo doppio e sdoppiato che, facendoci muovere e di qua e di là, apre una via di fuga intensiva che ci fa ritornare, da ospiti, in quell'*aldiqua* dove non siamo mai stati. Passo che, senza istituire circoli, non smette di circolare, che, in quanto non calcolato, prende congedo da ogni forma di calcolo. Passo senza valore, passo non dovuto, *aldiqua* della virtù, del diritto e del dovere. Passo che, in quanto sempre mancante, si smarca dall'oppressione (delle filosofie) della mancanza. Passo dell'immanenza e della finitudine, passo senza fine, passo che, aprendosi sul vuoto, cessa di girare a vuoto e nel vuoto e che in-finitamente ci domanda: «Come si è trasformato il processo in scopo?»<sup>65</sup>.

58 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, soprattutto pp. 169 e sgg. Il rapporto tra l'*habeas corpus* e l'*habeas corpse* è discusso a p. 197.

59 L. Accorroni, *Ricci*, cit., p. 84.

60 *Ibidem*, p. 124.

61 Sulle caratteristiche dei luoghi animali, cfr. Michel Serres, *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?*, trad. it. di M. Sciano di Pepe, il melangolo, Genova 2009, pp. 58 e sgg. e M. Filippi, «Angeli urinanti», in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 81-91.

62 L. Accorroni, *Ricci*, cit., p. 124.

63 *Ibidem*, p. 77.

64 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, V, § 356, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1979, p. 211.

65 G. Deleuze e F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 40.