

Giorgio Losi

Animali e umani nel pensiero greco antico

Intervista a Pietro Li Causi

1. Dalla sua introduzione a *L'anima degli animali*¹ emerge come talvolta nel pensiero degli antichi fossero più sentite le categorie di domestico e selvatico, di barbaro e civilizzato rispetto a quelle di umano e animale. Del resto “animale” è una traduzione inappropriata del termine greco “*zôon*”. Cosa ci dice a questo proposito?

In effetti, l'abitudine di rendere con “animale” il termine *zôon* può considerarsi una sovrapposizione anacronistica di categorie lontane dall'esperienza degli antichi. È un modo di retrodatare la tendenza invalsa nel mondo contemporaneo (ma non solo) a contrapporre in modo complementare, su un piano metafisico, la nozione di “umanità” a quella di “animalità”, senza considerare le molteplici differenze specifiche che sono in gioco e, soprattutto, azzerando il comune sostrato biologico cui noi stessi, in quanto animali umani, siamo legati. È, in altri termini, la tendenza – spesso irriflessa – a tradurre lo *zôon* greco come qualcosa di equivalente al derridiano “*animot*”, quando invece, per molta letteratura greca, più che di “animalità” si dovrebbe parlare di “insieme di esseri animati”, percepiti nella loro singolarità di specie (o anche – in alcuni contesti – nella loro singolarità individuale). Non è un caso, del resto, che quando Aristotele deve contrapporre l'uomo agli animali usa piuttosto espressioni come “l'uomo e tutti gli altri esseri animati” (*anthrôpos kai t'alla zôa*). Il fatto è che *zôon*, da cui deriva il nostro “zoologia”, si limita a indicare tutti gli esseri dotati di *zôê* ('vita', da *zên*, “vivere”): gli animali, ma anche l'uomo e, nel caso di alcuni filosofi presocratici, le piante stesse, si trovano di fatto a condividere il medesimo statuto ontologico di esseri capaci di percepire, camminare e pensare. Qualcosa di analogo avviene anche nel mondo romano, dove l'uomo è a tutti gli effetti un *animal*, proprio perché gli *animalia* sono semplicemente gli esseri muniti di *anima*, ossia

1 Pietro Li Causi e Roberto Pomelli, *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Einaudi, Torino 2015.

di “soffio vitale” (o, se vogliamo, “respiro”). Una vera e propria separazione avviene comunque non tanto sul piano della nuda vita, quanto piuttosto su quello delle facoltà verbali e razionali e delle virtù etico-politiche. Aristotele afferma chiaramente che gli umani sono gli unici esseri dotati di *logos* e gli stoici dividono nettamente gli esseri razionali dagli *aloga* (che in latino diventano i *bruta animalia*), ossia la classe che comprende indifferentemente tutti gli animali non umani, che sarebbero privi sia del ragionamento espresso (il *logos prophorikos*) che del ragionamento interiore (*logos endiathetos*). È proprio da questi sviluppi, in fondo, che alle dicotomie *folk* di docile/pericoloso, domestico/selvatico, antropizzato/ferino si vanno aggiungendo dei campi di differenza ancora più netti e, tendenzialmente, mutualmente esclusivi. Bisogna poi dire che queste stesse dicotomie di senso comune sono viste in una prospettiva inedita all’interno del sapere zoologico di Aristotele, che mostra, ad esempio, come la distinzione domestico/selvatico sia di fatto accidentale e che gli animali selvatici possono diventare domestici e viceversa. Quanto alla divisione razionale/irrazionale, anche qui le cose non sono così semplici come sembrano. Nel momento stesso in cui riconosce nel *logos* una prerogativa unicamente umana, Aristotele, ad esempio, attribuisce agli altri animali svariate e molteplici forme di *phronêsis*, un termine che potremmo tradurre con “intelligenza pratica” e che comprende, in alcuni casi, anche la facoltà di deliberare (oltre che di ricordare, progettare, pianificare e apprendere). E gli stoici stessi, se da un lato negano in blocco ogni forma di intelligenza a tutti gli animali, dall’altro lato sembrano prevedere da parte degli *aloga* forme gradualmente diverse di partecipazione a quella “ragione universale” che è esercitata dalla Natura e dal cosmo, in un’ottica che – come sottolinea Christopher Gill in un suo recente intervento ancora in corso di pubblicazione – potrebbe anche definirsi, per molti aspetti, “ecologica”.

2. In un’intervista che ha rilasciato per RaiNews24 afferma: «In un mondo in cui il denaro e il capitale sono gli unici valori che hanno corso, non è possibile alcuna forma di armonia né fra l’uomo e l’animale né fra l’uomo e l’uomo»². Crede che un giorno si riuscirà a collocare la cosiddetta “questione animale”, per

² <http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Veganesimo-e-vegetarianismo-antico-affinita-e-differenze-il-dibattito-sull-Anima-degli-animali-6b9a3f71-7d25-436a-83aa-fe8bb78b851b.html>.

dignità e rilevanza, al fianco delle altre lotte contro le emanazioni del capitalismo e del patriarcato o rimarrà sempre una faccenda marginale, relegata dalla cultura antropocentrica alle dispute tra accademici e alla sensibilità di poche “anime belle”?

È molto difficile rispondere a questa domanda, per il semplice fatto che, per quanto il futuro sia l’emanazione delle nostre responsabilità, solo il presente, in fondo, ci appartiene davvero. E nel presente, per quanto mi è possibile vedere e capire, mi pare che si stia diffondendo una sempre maggiore sensibilità nei confronti della cosiddetta “questione animale”. Di più, mi pare anche di poter dire che, insieme a un’attenzione crescente (e forse sempre più maniacale) nei confronti delle scelte alimentari, si possa anche parlare di un vero e proprio fenomeno di massa. È chiaro che, a livello di immaginario collettivo, questo può anche avere degli effetti positivi: si è tendenzialmente più attenti al problema della sofferenza animale, agli effetti dell’allevamento industriale o, anche, a certe istanze dell’ecologismo. Allo stesso tempo, però, intravedo qualche inatteso rovescio della medaglia. È illuminante, in tal senso, un recente *pamphlet* di Marino Niola³, che ci spiega come il successo di fenomeni come il crudismo, il veganismo, il fruttarianesimo stia di fatto alimentando la nascita di nuove forme secolarizzate di religione globale che costruiscono una via tutta terrena e immanente verso forme salutistiche (e massificate) di salvezza. Lungi dal favorire fenomeni profondi di “antropodecentramento”, molte delle mode alimentari che si vanno affermando portano dentro di sé un inconfessabile – e del tutto umano – desiderio di “purezza” e di distacco dal mondo, e forse anche, in definitiva, dall’animalità stessa. L’idea di base rischia di essere, ancora una volta, separativa molto più di quanto non sia coniugativa, e può essere riassunta (in alcuni casi e in alcuni contesti) a partire da una formula molto semplice, che è la seguente: «Se certi animali mangiano altri animali, allora per essere pienamente umani (e dunque per distinguerci dagli altri animali), dobbiamo smettere di mangiare animali». In molti casi, poi, anziché affondare le proprie radici in un incremento della coscienza sociale (o in una visione politica realmente antagonista dei rapporti di forza in gioco), certi atteggiamenti sembrano nascere, più che altro, da una profonda solitudine o, se vogliamo, dalla polverizzazione profonda di un’umanità sempre più liquida e disgregata. Certe forme di ricerca

³ Marino Niola, *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Il Mulino, Bologna 2015.

della “purezza alimentare”, in altri termini, nascono non *contro*, bensì *in seno* al neocapitalismo e, mentre affermano il mantra della liberazione animale, incidono forse molto poco nella lotta dell’oppressione dell’uomo sull’uomo (e sull’ambiente), denegando, peraltro – come ho detto sopra –, l’animalità stessa dell’umano, ossia il sostrato biologico che ci accomuna davvero a ogni altro essere vivente del pianeta. Un sostrato biologico che è fatto anche di desiderio e di bisogni materiali e simbolici. Diciamo, dunque, che la “questione animale” potrà diventare un’emanazione della lotta contro il neocapitalismo *se e solo se* tale lotta la si saprà e la si vorrà iniziare per davvero. Solo se si troverà la chiave per ribaltare i paradigmi in questo momento egemonici; in altri termini, se si potranno sviluppare alcune delle potenzialità positive delle filosofie dell’animalità. Diversamente, il veganismo e il vegetarianismo rischiano di diventare soltanto delle mode passeggere che chi è abile con le campagne di marketing potrà sfruttare a suo piacimento fin quando sarà economicamente conveniente.

3. Se è vero che l’industrializzazione degli allevamenti ha moltiplicato fino all’inverosimile le sofferenze degli animali, la violenza tra eterospecifici è profondamente innervata nel tessuto della “natura”, tanto da parere irrimediabile e pertanto giustificata anche nel caso delle relazioni tra umani e non umani. Un rapporto armonico deve dunque essere cercato nella riproduzione degli antichi sistemi di produzione della carne, all’insegna di una riscoperta della ruralità e del “benessere animale”, oppure in un rifiuto incondizionato di ogni pratica di sfruttamento e violenza istituzionalizzata, concepito come un’operazione parallela allo smantellamento di tutte quelle categorie dicotomiche che segnano il volto della nostra cultura (umano e animale, cultura e natura, anima e corpo, ecc.)?

La chiave del dilemma, a mio avviso, è forse insita in una formula che da qualche tempo mi capita di usare sempre più di frequente nelle conversazioni informali con amici e colleghi, che è quella della “animalità consapevole” cui tutti gli umani dovrebbero in fondo uniformarsi. In qualche modo avevo cercato di affermare tale principio, sia pure in maniera problematica e implicita, già nelle pagine finali del saggio introduttivo de *L’anima degli animali*, che ho curato assieme all’amico e collega Roberto Pomelli. Il punto è che bisognerebbe

imparare a convivere serenamente – cito di nuovo Derrida – con quelle forme di «animale che dunque sono», senza fughe in avanti verso forme di vita che trascendano dall’accettazione dei nostri desideri e dei nostri impulsi vitali. Per farlo con serenità, forse, è opportuno bilanciare l’animalità che è in noi con – per citare un’espressione di Étienne Bimbenet – quell’«animale *che non sono più*»⁴ che siamo diventati nel corso dei secoli. Si tratta, in altri termini, di sviluppare alcune delle forme di auto-consapevolezza e di progettualità complesse che abbiamo ereditato dagli umanesimi del passato (l’ultimo dei quali è stato senza dubbio il marxismo), eliminando però (o almeno riconfigurando) la componente separativa tipica del mondo occidentale che ha spesso diviso dicotomicamente l’antroposfera dalla zoosfera (e dall’ecosfera), la mente dal corpo. In questo, non mi sento di orientare il lettore verso un regime alimentare piuttosto che verso un altro. Come per le fedi, in fondo, si tratta forse di un fatto di coscienza. La chiave, a mio avviso, non sta tanto nel decidere se continuare a mangiare carne o meno, ma nel capire *come* mangiamo quando mangiamo, nel capire quali sono i processi economici alla base delle filiere alimentari e quali sono, quindi, le radici e le conseguenze dei nostri gesti e delle nostre scelte quotidiani. Per il resto, lo ripeto: il problema centrale, a mio avviso, è quello della mercificazione della vita che si è affermato con gli ultimi sviluppi (quelli, se possibile, più mostruosi) del neocapitalismo. In questo, quella della ruralità di ritorno mi sembra sicuramente un’antitendenza molto interessante.

4. Negli ultimi anni stiamo assistendo a una proliferazione del veganismo e del vegetarianismo, stili di vita e di consumo a cui il mercato si sta prontamente adattando e di cui sta ridimensionando seriamente la radicalità: nell’asseccarli li normalizza, conferma il loro carattere personalistico (di scelta individuale) e li spoglia di qualsivoglia portata rivoluzionaria. Prima della cultura di massa, in un contesto sociale e assiologico tanto diverso da quello attuale, come era l’antica Grecia, chi praticava il veganismo o il vegetarianismo? Per quali ragioni lo faceva e com’era percepito?

Il vegetarianismo non sembra essere, nel mondo antico, una scelta di massa. Non può esserlo nella misura in cui contestare il consumo di

4 Étienne Bimbenet, *L’animal que je ne suis plus*, Gallimard, Parigi 2011.

carne equivale ad attaccare il cuore di quella pratica comunitaria che è il sacrificio, che instaura le relazioni fra la città e gli dèi da un lato e fra i cittadini tra loro dall'altro. In questo senso, chi, come i pitagorici o gli iniziati ai culti misterici (gli orfici, ad esempio), decide di astenersi dal carnivorismo lo fa per proporre, più o meno consapevolmente, un modello di comunità alternativo o, anche, per una fuga individualistica dalle strutture della *polis* in vista della realizzazione della salvezza personale. Bisogna peraltro dire che l'opzione pitagorica non può essere definita, *tout court*, come una scelta animalista. Per i pitagorici – che credono fortemente nella metempsicosi – non mangiare gli animali è un modo di evitare di mangiare le anime degli umani che potrebbero essersi re-incarnate in essi. Siamo dunque di fronte ad una forma del tutto antropocentrica di vegetarianismo. Per di più, sappiamo anche che non tutti gli animali, secondo i Pitagorici, venivano esclusi dalla sfera del banchetto sacrificale. Ad esempio, Diogene Laerzio cita Aristosseno, un allievo di Pitagora, che ricorda come il maestro permettesse l'uccisione e il consumo di galli, maialini e capretti. Per il resto, all'interno di molte sette filosofiche dell'antichità (stoicismo compreso!) si affermano pratiche alimentari di astinenza che ora assumono tratti ascetici e di distacco dai valori terreni, ora invece si configurano come forme di "moralismo salutistico" che predicano semplicemente la moderazione e l'auto-controllo. In quest'ultimo caso, l'astinenza dalle carni non è tanto la conseguenza di un rispetto per la sofferenza animale, quanto piuttosto – in un contesto in cui le carni sono spesso un bene di lusso – un modo di affermare un principio etico di frugalità. Il filone del platonismo, in particolare, con Plutarco prima e Porfirio dopo, elabora una serie di riflessioni che per alcuni versi sembrano anticipare molti degli argomenti in uso presso gli animalisti contemporanei (la sensibilità nei confronti del dolore, il gradualismo e l'idea della "parentela"). Tuttavia, anche in questo caso, è forse bene mettere in rilievo le differenze piuttosto che le analogie. Per Plutarco e Porfirio, infatti, il vegetarianismo non è uno stile di vita proponibile a tutti gli umani. È un regime buono solo per i filosofi che – come dice Porfirio – gareggiano nelle "Olimpiadi dell'anima" per spogliarsi delle scorie (le "tuniche") della corporeità e purificare il proprio spirito. Gli atleti e i contadini che fanno lavori di fatica, in questa prospettiva, non potrebbero certo permettersi di astenersi dalla carne. Ancora una volta, dunque, benché molti degli argomenti utilizzati da Plutarco e Porfirio appaiano, a prima vista, muoversi sul piano dell'antropo-decentramento, in realtà il progetto filosofico all'interno del quale

vengono elaborati è quello della realizzazione, per molti versi ascetica, di una forma alternativa di super-umanità.

Quanto alla percezione, non mi pare che – per il mondo antico – si possa parlare di vere e proprie "guerre alimentari", se non, in età imperiale, all'interno delle singole sette (pensiamo, ad esempio, che il *De abstinentia* di Porfirio viene scritto con il fine di convincere un adepto, Castricio Firmo, a ritornare al regime vegetariano previsto dalla sua scuola). Per il resto, a memoria mia, non mi risulta che dai testi emergano tracce di vere e proprie polemiche nei confronti degli stili di vita di chi si astiene dalla carne. Non, almeno, nei termini cui siamo abituati oggi. Si potrebbe essere tentati di leggere alcune sezioni del primo libro della *Politica* di Aristotele in questo senso. Devo però dire che a me sembra, sinceramente, una forzatura. È vero che, in linea di principio, lo Stagirita considera l'onnivorismo umano come un dato "naturale" e "normale", tuttavia non mi pare che nei passi in cui emerge questa idea ci sia una critica diretta contro – ad esempio – il pitagorismo. Mentre sono evidenti gli attacchi di Porfirio e Plutarco nei confronti degli stoici e dei "mangiatori di cadaveri", non mi pare, al contrario, che gli stoici siano interessati ad affermare con forza una vera e propria ideologia del carnivorismo. Tracce di un processo di ridicolizzazione nei confronti dei filosofi vegetariani emergono in alcuni frammenti comici; tuttavia, non saprei dire se gli affondi di autori come Ateneo, Alessi e Antifane contro una dieta che viene percepita come inconsueta e "buffa" siano il portato di uno specifico senso comune diffuso oppure se non si tratti di una variante di un mero stilema anti-intellettualistico tipico del genere letterario (penso, ad esempio, alla caratterizzazione di Socrate nelle commedie di Aristofane).

5. Il *Politico* di Platone viene riesumato talvolta in ambito anti-specista per l'arguta osservazione che l'autore fa quando afferma che se le gru fossero chiamate a suddividere in classi gli animali si comporterebbero al pari degli umani, cioè venererebbero la propria specie e raggrupperebbero tutti gli altri sotto il nome di bestie. Una bella critica all'antropocentrismo! Ma nello stesso dialogo è ancora più interessante, da un punto di vista antispecista, il procedimento diairetico seguito dallo Straniero quando finisce per catalogare il potere politico come una branca della pastorizia. In effetti, al centro del primo libro campeggia la figura del re pastore (e l'espressione "pastore di uomini" per indicare un capo

è una reminiscenza omerica). Quali conclusioni si possono trarre da questo passo, anche alla luce delle riflessioni foucaultiane sulla sovranità e il potere pastorale?

Il brano di Platone, per molti versi, sembra, a prima vista, un'anticipazione della riflessione derridiana sull'*animot*. In realtà il modello da cui parte è, ovviamente, quello della critica all'antropomorfismo religioso operata, come è noto, da Senofane di Colofone. Sarei però molto cauto ad usare categorie come "specismo" e "antispecismo" per il mondo greco-romano, che di fatto non ha mai sviluppato nozioni di "specie" sovrapponibili alla nostra e che, quando classifica gli enti di natura, lo fa secondo schemi che sono largamente tipici delle classificazioni popolari e, dunque, lontanissimi dalla logica della sistematica linneana. E in fondo anche il discorso foucaultiano, così concentrato sulla dinamica dei micropoteri diffusi, non mi pare possa risuonare (almeno non del tutto) con la teoria platonica, tanto più che nel corso del *Politico* la metafora del governante-pastore-di-uomini viene poi superata e sostituita con quella della tessitura. Ho anche delle difficoltà – a livello di metodo – a trarre conclusioni chiare per il presente a partire dalle riflessioni degli antichi, che vedo più come un "campo di problematizzazione" che come un serbatoio di soluzioni. Più che altro, i passi cui ha fatto riferimento devono indurci a riflettere sul fatto che categorie familiari come "umanesimo" sono talvolta difficilmente applicabili a molti autori antichi, a quegli autori, cioè, che gli sviluppi della nostra tradizione umanistica ci ha abituato a pensare come i nostri "padri" e le nostre "radici", azzerando così tutta una serie di differenze che invece sono significative. Nel caso di Platone, molto più che un discorso sulla differenza fra uomo e animale, quello che interessa all'autore – ad esempio nel *Timeo* – è il discorso sull'anima da un lato e dall'altro quello sulla corporeità, che viene pensata come "significante" delle determinazioni spirituali e morali dell'anima. La filosofa francese Élisabeth de Fontenay ha parlato, a tale proposito, di una vera e propria «semiotica dei corpi»⁵, in base alla quale si stabilisce una frattura non tanto fra l'antroposfera e la zoosfera, quanto piuttosto fra il mondo dell'essere e del divenire, così come fra l'anima e il corpo. Il mondo dei viventi è ancora pensato da Platone come un *continuum* in cui le diverse anime, per effetto della metempsicosi,

5 Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Parigi 1998.

possono finire in corpi (umani o animali) intercambiabili. Per il resto, non saprei se la battuta del *Politico* sulle gru si possa davvero leggere come una critica all'antropocentrismo. È senz'altro una presa di coscienza molto forte e, per quanto possa ricordare, è sicuramente uno dei primi tentativi che conosca, in seno alla cultura occidentale, di deantropomorfizzare lo sguardo umano. Da un altro canto, però, quella di Platone (o meglio, del personaggio cui Platone assegna la battuta in questione) è anche una resa; come a dire che in fondo noi umani non possiamo del tutto smettere di essere "antropocentrici" per il semplice fatto che guardiamo il mondo a partire dalle prospettive e – diremmo noi oggi – sulla base delle dotazioni cognitive che ci sono state date, dagli occhi che abbiamo, dalle nostre cortecce cerebrali, dalle nostre "menti". Platone, a differenza di Aristotele, non è poi così interessato ad una teoria zoologica delle differenze animali. E poi forse non sarebbe stato mai mosso dal desiderio di capire fino in fondo come diverse specie e diversi soggetti, sulla base delle loro caratteristiche particolari e dell'ambiente in cui vivono, costruiscono il loro senso del mondo (non pensiamo a Platone come a Jacob von Uexküll⁶).

6. Aristotele paragona sovente gli animali a figure di umanità da lui percepite come incomplete o distorte. Insieme alle bestie ricadono nello stesso calderone i bambini, le donne, i barbari, gli schiavi, i nani, i deformi, i pazzi, ecc. Il meccanismo sembra essere il seguente: coloro che sono sprovvisti di *logos*, o ne sono dotati in misura inferiore, mancano anche del principio del comando e devono quindi sottomettersi, per il loro stesso bene, a chi li supera in razionalità. Questo precetto regola poi l'intero ordinamento politico descritto da Aristotele. È così?

La bibliografia in merito a queste dinamiche è ricchissima. Per non uscire dall'Italia, sono importanti gli studi di Mario Vegetti sull'animale-schiavo e l'animale-bambino in Aristotele⁷ o anche, per l'idea della donna come mero contenitore di embrioni, il volume di Silvia Campese, Paola Manuli e Giulia Sissa, *Madre materia*⁸. Nel laboratorio

6 Jacob von Uexküll, *Biologia teoretica*, trad. it. di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015.

7 Cfr. Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979.

8 Silvia Campese, Paola Manuli e Giulia Sissa, *Madre materia*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

filosofico dello Stagirita, effettivamente, l'uomo è l'unico ad avere un ruolo attivo all'interno della *polis*, così come il maschio, nel *corpus* biologico, è pensato come il fine ultimo della generazione, di cui è al contempo causa finale, causa formale e causa efficiente. È però anche vero che, soprattutto a partire dai primi anni di questo secolo, alcuni studiosi hanno cominciato a leggere i testi in nostro possesso in un'ottica lievemente diversa. Per quanto riguarda il femminile, si è sottolineato negli scritti biologici, ad esempio, come anche la "materia" delle donne contribuisca alla realizzazione completa del *telos*. Per il resto, una cosa che emerge chiaramente in più punti della riflessione etica è che, se è vero che alle donne è negato il controllo della *polis*, è anche vero che – e questo emerge chiaramente da uno studio recente di Marzia Soardi⁹ – Aristotele non nega loro la possibilità di una vita virtuosa e felice. Qualcosa di analogo, in fondo, avviene anche per gli altri esseri animati che, pur se privi del *logos*, della saggezza, dell'arte e di tante altre prerogative unicamente umane, tendono verso la "fioritura". Il quadro che sembra emergere, dunque, è sì quello di un'indiscutibile superiorità del maschile e dell'umano. Tale superiorità, tuttavia, non pare necessariamente trasformarsi in un dominio e in uno sfruttamento senza limiti degli "esseri inferiori". Anzi, come testimoniano alcuni passi finora poco studiati della *Historia animalium*, emergono in controluce alcuni *caveat* "bioetici" che Aristotele sembra individuare nella pratica dello sfruttamento degli animali addomesticati (che è comunque ammessa). Penso, ad esempio, a un brano del IX libro (compreso ne *L'anima degli animali*) in cui si parla di un cammello che si vendica del cammelliere che lo ha costretto con l'inganno ad accoppiarsi con sua madre e di un cavallo che, per lo stesso motivo, si suicida.

7. Nel saggio «Sex and Essence in Aristotle's Metaphysics and Biology»¹⁰, Marguerite Deslauriers esordisce con questa domanda: «Le donne sono percepite come diverse dagli uomini perché sono economicamente, socialmente e politicamente subordinate agli uomini o le donne sono subordinate agli uomini in questo modo

⁹ Marzia Soardi, *Come una madre. Le rappresentazioni del femminile nel pensiero di Aristotele*, Sciascia Editore, Caltanissetta 2014.

¹⁰ Marguerite Deslauriers, «Sexual Difference in Aristotle's *Politics* and his *Biology*», in «Classical World: (Special Issue) Bodies, Households and Landscapes: Sexuality and Gender in Graeco-Roman Antiquity», vol. 102, n. 3, 2009, pp. 215-230.

perché presentano certe differenze anatomiche e fisiologiche (o psicologiche) rispetto agli uomini?». Potremmo fare un discorso analogo a proposito degli *animot*?

In una sola battuta, mi pare che la risposta possa essere sì, ma solo entro certi limiti. In relazione agli animali, il campo delle differenze, così come si configura negli scritti biologici, è caratterizzato dalla molteplicità delle forme presenti in natura e dalla molteplicità delle determinazioni. Come dicevo prima, il termine *zōon*, in Aristotele, non è mai genericamente "animalità"; non è l'analogo di *animot*, non è qualcosa che si gioca nell'ambito di una polarità secca (come ad esempio maschile/femminile). Al contrario, le caratteristiche anatomiche e fisiologiche dell'umano servono ad Aristotele come punto di partenza e pietra di paragone per comprendere e indagare le diverse specie animali in un quadro teorico ed esplicativo articolato e complesso. Proprio perché oggetto "mirabile" di conoscenza (come si dice chiaramente nel *De partibus animalium*), le cause degli animali sono un campo di sapere autonomo che detiene una sua dignità specifica. Chiunque leggesse anche solo poche righe delle opere biologiche, solo in seconda istanza (e ad una lettura più approfondita) riuscirebbe a riconoscere gli effetti di una classificazione gerarchica e graduale dell'insieme dei viventi. Quello che invece colpisce ad una prima lettura è una forma di partecipata meraviglia nei confronti di una multiformità del mondo che viene esplorata – almeno questo è quello che io percepisco – con entusiasmo.

8. Si è detto che l'etica aristotelica è descrittiva più che normativa e in questo senso una sua lettura in chiave "dirittanimalista" vecchia maniera (in stile "*animal rights*", per intenderci), legata all'impostazione neo-kantiana di pensatori come Tom Regan, pare del tutto inadeguata e non può che portare a dei fraintendimenti, quando si considerano quei passi in cui lo Stagirita si esprime chiaramente a favore dello sfruttamento dei non umani...

Su Tom Regan e, più in generale, sull'animalismo "di prima generazione" ha scritto, a mio avviso, cose molto interessanti Massimo Filippi in un suo contributo che ho citato nel saggio introduttivo de *L'anima*

*degli animali*¹¹. Filippi, sostanzialmente, fa notare che l'approccio di filosofi come Regan consiste nel sostituire la dicotomia umano/animale con la dicotomia mente/corpo, allargando la sfera dei diritti a tutti quegli animali cui si riconoscono "menti" simili a quelli degli umani, ed escludendo, per converso, tutti gli altri. Ebbene, in questo senso un discorso come quello aristotelico può risultare spiazzante. Se infatti è vero che l'Aristotele della *Politica* dice senza mezzi termini che gli animali sono in vista degli umani, è anche vero che opere come la *Historia animalium* o il *De partibus animalium* descrivono il mondo dei viventi da una prospettiva per molti versi differente. In queste opere, infatti, gli animali sono considerati nelle loro molteplici determinazioni, nelle attività, nei "comportamenti", nella piena funzionalità biologica dei loro tratti anatomico-fisiologici, che sono interpretati come teleologicamente "adatti" al godimento pieno della vita in sé. È chiaro che il fine di Aristotele non è, in questo tipo di trattati, morale o "pratico", bensì prevalentemente teorico e cognitivo. Aristotele non sembra interessato, cioè, a delineare un'etica umana che sia diversa da quella che giustifica le pratiche millenarie di sfruttamento; quella che costruisce nei trattati di "zoologia", tuttavia, è una "scienza" che viene dotata di un sistema esplicativo suo proprio e che, per questo, rende più complesse le altre parti della sua riflessione. Proprio la riscoperta di questa complessità, negli ultimi anni, ha offerto interessanti spunti al dibattito sui diritti dei non umani. Penso, ad esempio, alla teoria delle *capabilities* sviluppata da Martha Nussbaum in molti dei suoi studi recenti.

9. Aristotele è uno dei fondatori (se non il fondatore) della tradizione zoologica occidentale. Nelle opere biologiche convivono da una parte il fissismo e l'essentialismo teleologico propri dello Stagirita (la famigerata *scala naturae*, che pone gli esseri sui gradini più bassi al servizio di quelli sui gradini più alti) e dall'altra il suo atteggiamento empirico e orizzontalista nei confronti delle scienze naturali (pur nella sua unicità ed eccellenza, l'uomo è uno *zōon* al pari di tutti gli altri, come risulta dalle sue analisi comparate o semplicemente dalla formula che ricorre «*ho anthropos kai t'alla zoa*»). Come districare questo rovello?

11 Massimo Filippi, «Menti animali», in Silvana Castignone e Luigi Lombardi Vallauri (a cura di), *Trattato di biodiritto*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 63-77.

Su termini come "fondatore" o "fondazione" ho molte riserve. Ho qualche dubbio, inoltre, sull'uso di un termine come "fissismo" applicato alle zoologie del mondo antico. Analogamente, ritengo che l'idea stessa della *scala naturae*, così come è teorizzata dallo Stagirita, sia qualcosa di meno schematico di quel grafico piramidale cui siamo abituati a pensare. È innegabile che, considerando una serie di determinazioni animali di natura igro-termica (più o meno caldo, più o meno secco, ecc.) e alcune peculiarità del modo di generare tipico di certe specie, è possibile vedere all'opera, all'interno della zoologia aristotelica, una visione del mondo dei viventi inteso come una gradazione progressiva di "perfezioni" crescenti. Questa visione, tuttavia, convive anche con l'idea che una singola specie possa essere teleologicamente "adatta", in sé, al raggiungimento della fioritura. A questo, poi, dobbiamo aggiungere che le cose che dicono i testi politici ed etici da un lato e i testi biologici dall'altro sembrano, a volte, non collimare. E per certi versi il rovello è anche difficile da districare. Forse, però, sarebbe anche una banalizzazione tentare di farlo.

10. I criteri secondo cui Aristotele ripartisce i vari animali sono estremamente flessibili e spesso si sovrappongono l'uno con l'altro, tanto da rendere la sua tassonomia ben diversa da quella posteriore di Carlo Linneo e da eludere ampiamente una concezione rigida dei concetti di genere (*genos*) e di specie (*eidōs*). Alla ricerca anatomica condotta sui corpi sezionati di numerosi animali si accompagna la considerazione di fattori ambientali, etologici e così via. In particolare le modalità di riproduzione sono fondamentali nella disposizione gerarchica degli esseri stabilita da Aristotele. Nei suoi studi di antichista (penso in particolare a *Generare in comune*¹²), si è occupato della commistione tra le specie e degli ibridi che ne derivano. Che cosa hanno da dire questi mostri (come il mantichora o la chimera) circa la visione degli animali nell'antica Grecia? E quali spunti possono offrire per il presente?

L'ottica che emerge è, ancora una volta, un'ottica di possibile contiguità ontologica fra l'umano e l'animale (e fra le specie animali in genere). Tuttavia – come ho cercato di mostrare nel volume da lei

12 P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei greci e dei romani*, Palumbo, Palermo 2008.

citato – tale contiguità implica pur sempre, sul piano della morale, dei limiti che *non devono* essere superati. Il che significa che, se da un lato i greci e i romani tendono a vedere la fecondazione interspecifica come qualcosa di biologicamente possibile (al punto che, ad esempio, la sterilità del mulo viene avvertita come un vero e proprio rompicapo scientifico da Aristotele), dall'altro lato, specialmente nei casi in cui sono coinvolte specie che si collocano su piani diversi della *scala naturae*, essa viene configurata, all'interno delle rappresentazioni culturali egemoni, come una contaminazione della linea del sangue della specie superiore, che risulta “macchiata” dal seme “impuro” di quella inferiore. In altri termini, pur all'interno di un quadro di “parentela” fra l'umano e l'animale (e fra gli animali in genere), certe estetiche dell'eteroriferimento tanto care al post-umanismo più estremo sarebbero sembrate mostruose e innaturali (se non addirittura “violente”) ai greci e ai romani, proprio perché, nella loro prospettiva, la natura, oltre che come un orizzonte fenomenico, è anche avvertita nei termini di un insieme performativo di regole di comportamento che devono essere seguite per non violare l'ordine stesso del cosmo. L'idea che le specie possano trasformarsi per effetto delle ibridazioni, tuttavia, implica anche una concezione velatamente metamorfica del mondo dei viventi che per alcuni versi anticipa il darwinismo. In molte delle teorie biologiche degli antichi, infatti, l'ibridazione può innescare processi di speciazione, ossia la nascita di nuove forme di vita mai viste prima. Solo che, poiché la speciazione per ibridazione è generalmente letta a partire dalle categorie culturali del *miasma*, dell'*adulterium* e, in altri termini, della “contaminazione”, più che di “evoluzione delle specie”, gli antichi avrebbero piuttosto parlato di “involuzione” e, di conseguenza, di una violazione dell'ordine dell'universo. Come ho cercato di mostrare in un mio intervento recente¹³, neppure le teorie biologiche di Aristotele sono esenti dalle infiltrazioni di questo modello di pensiero. Il che mostra, peraltro, come sia poco corretto parlare di “fissismo” per una zoologia in cui – come dicevo – non esiste una nozione analoga a quella linneana e post-linneana di “specie”. Quando parliamo di “specie” per gli animali pre-linneani dovremmo essere consapevoli di usare una categoria “interpretativa”, un traduttore di senso comune che è comodo per ragioni di economia del discorso, ma che è del tutto “non-commensurabile” con le teorie tassonomiche che

13 *Id.*, «Hybridization as Speciation?», in Francesco Citti, Lucia Pasetti e Francesco Pellacani (a cura di), *Metamorfosi tra scienza e letteratura*, Leo Olschki, Firenze 2014.

si svilupperanno a partire dal XVIII secolo. Solo per fare un esempio che riguarda Aristotele, Pierre Pellegrin ha mostrato, in una sua monografia ormai classica¹⁴, che i termini *eidōs* e *genos* sono sì usati come iponimo e iperonimo, ma non individuano classi ontologicamente stabili. Semplicemente, un *genos* si divide in più *eidē*, ma poi, quando un *eidōs* viene diviso in ulteriori sotto-classi viene denominato, a sua volta, *genos*. Più che un discorso classificatorio, in altri termini, sarebbe forse più corretto parlare di un percorso di “specificazione crescente”, in cui peraltro, diversamente da come accade con Linneo, le caratteristiche anatomo-fisiologiche degli animali costituiscono solo uno dei tanti assi di divisione da prendere in considerazione.

Per inciso, comunque, il mantichora e la chimera non necessariamente sarebbero stati visti come frutto di incroci interspecifici, proprio perché appartenenti a statuti ontologici (e culturali) diversi rispetto a quelli degli animali del *qui e ora* dell'esperienza etnografica e zoologica dei greci e dei romani. Per autori come Aristotele, Plinio, Eliano, il primo è un essere che secondo alcune fonti (peraltro in genere poco attendibili) vive in una terra lontana ed esotica come l'India e di cui poco si sa; la seconda è invece una creatura di un passato lontanissimo (il passato del mito!) che, se è realmente apparsa sulla Terra, lo ha fatto in un periodo in cui le regole della natura funzionavano in modo diverso, anomico e, diciamo così, sorprendente. Quanto agli spunti, come dicevo, è sempre rischioso, a mio avviso, cercare di trovarli ad ogni costo. Dal mio punto di vista, comunque, lo studio delle teorie dell'ibridazione degli antichi è un'ottima palestra per guardare alla relazione umano-animale a partire da una prospettiva “aliena”, un utile esercizio teorico di “momentaneo disorientamento culturale” e di antropodecentramento che, in una temperie in cui le biotecnologie vengono collegate, nell'immaginario popolare, alla dimensione dell'incubo, ci aiuta a vedere come reagisce all'idea dell'ibridazione una cultura (quella antica) in cui la contiguità fra l'umano e l'animale è pensata come un dato e in cui l'idea stessa degli incroci interspecifici estremi non è percepita solo come una “contaminazione”, ma anche, e forse soprattutto, come una violenza sugli stessi animali.

14 Pierre Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Les Belles Lettres, Parigi 1982.

11. La riflessione sugli animali in ambito filosofico è proseguita con toni accesi fino alla modernità. Rimasero però come un punto di riferimento le tesi elaborate in età ellenistica dagli stoici e dagli epicurei per avallare un comportamento iniquo da parte dell'uomo nei confronti delle altre specie. Mi riferisco alla dottrina dell'*oikeiosis*, ossia della familiarità su cui si fondano l'empatia e quindi il rispetto che distribuiamo proporzionalmente agli esseri senzienti a seconda della loro somiglianza con noi (e che dobbiamo immaginare disposti entro delle sfere concentriche disposte attorno all'uomo), e a quella del contrattualismo, secondo la quale non è dovuta alcuna giustizia a chi non sia in grado di reciprocargliela consapevolmente. Quest'ultima fu fonte d'ispirazione fondamentale ad esempio per John Locke. È d'accordo? Quali altri aspetti del dibattito sul rapporto umano/animale sono trapelati dall'antichità nei secoli successivi influenzandone l'andamento in maniera determinante?

Non saprei dire se e in che termini la riflessione degli antichi sia davvero “proseguita”. Basti solo pensare che i paradigmi dell'indagine zoologica elaborati all'interno del Peripato conoscono una pesante battuta d'arresto, o comunque una flessione, dopo la morte di Teofrasto. Per l'idea che mi sono fatto finora sui riusi posteriori delle teorie antiche (idea che non è supportata, al momento, da una ricerca sistematica), mi pare invece che momenti di riscoperta si alternino continuamente a momenti di oblio. E le riscoperte, è ovvio, sono spesso delle “manipolazioni”, delle opere di “bricolage” culturale, dei materiali che provengono dall'antichità. Se c'è una linearità, in altri termini, mi pare piuttosto quella dei fiumi carsici che si insabbiano per poi riemergere. L'impressione che ho avuto nella lettura di alcuni testi moderni e contemporanei è che molti filosofi dell'animalità abbiano una visione alquanto stereotipata di Aristotele da un lato (visto genericamente come il “padre” dello specismo) e di Plutarco e Porfirio dall'altro (visti come i “padri” del vegetarianismo), quando invece le cose sono – come ho tentato di mostrare assieme a Roberto Pomelli ne *L'anima degli animali* – molto più complesse di quanto sembra. Per il resto, è vero che gli stoici e gli epicurei escludono gli animali dalla sfera dei diritti sulla base di una loro incapacità di stipulare contratti. Non saprei però dire se e in che misura le loro teorie abbiano influenzato il contrattualismo moderno e contemporaneo e in quali tratti se ne differenzino. Sulla base della mia esperienza di filologo e antropologo

del mondo antico, sospetto comunque che quelle che sembrano linee di continuità nascondano pur sempre insospettabili differenze di prospettiva, spiegabili, in genere, in ragione di contesti culturali (ma anche economici e politici) che “cucinano” in modo peculiare teorie che appaiono a prima vista analoghe. Ma in fondo, questa è un'idea per una ricerca di là da venire.