

Dario Martinelli

## La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo

### Alle prese con una nuova *definitiva differenza tra uomo e animale*<sup>1</sup>

La storia del pensiero trabocca di tentativi di creare un *ingroup* umano che sia “speciale” e “unico”, dove questo o quel tratto (comportamentale, anatomico, cognitivo...) segni una radicale differenza con le altre specie animali. Questi tentativi sono tutti falliti. Alcuni sono caduti con onore (l'*animale simbolico* o quello *astratto* hanno senz'altro richiesto tempo e impegno, da parte delle varie scienze, per essere finalmente speriurati), altri piuttosto miserabilmente (tipo l'*animale sociale*, come se la natura fosse popolata solo da specie morettiane che se ne stanno in disparte, vicino a una finestra, di profilo e in controluce). La seconda domanda, inevitabilmente, è «Ma quando impareremo la lezione?».

Ora. Quello che dovrebbe fare un *animale ragionevole*, al fine di non sembrare un *animale patetico*, è provare a comportarsi come un *animale prudente* e – almeno per amor di originalità – trattenersi dal formulare continuamente ipotesi dualistiche e speciste. C'è un ampio margine di costruzione dell'identità umana (se proprio dobbiamo costruirla una) su base darwiniana che può rimpiazzare il digitale con l'analogico, la differenziazione con la specializzazione. Soprattutto, si può fare a meno di giocare costantemente a “Io ce l'ho più lungo”: perché alla fine, valutazioni scientifiche escluse, tutta questa FISSA appare prima di tutto infantile.

Sfortunatamente, ed evidentemente, siamo ancora lontani da una tale consapevolezza. Il che porta a credere che la migliore definizione per l'essere umano sia quella di *animale frustrato*. Pare che si abbia bisogno a tutti i costi di un confronto dualistico e che l'idea più difficile da accettare nella costruzione dell'identità umana sia proprio quella di essere, comunque, *animali*. Possiamo accettare (almeno negli strati più laici della società) l'evidenza scientifica della nostra appartenenza a quel regno, ma in quel caso dobbiamo per forza provare di essere animali “speciali” e non nel senso che ogni animale, a suo modo, è speciale. No. Dobbiamo essere specialispeciali, speciali al quadrato. Tutti gli animali sono uguali, ma alcuni sono più uguali di altri: e non si parla di maiali.

1 La prima parte di questo saggio è stata pubblicata su «Liberazioni», n. 14, estate 2013, pp. 5-15.

## Animale semiotico vs. animale semiosico

Punto terzo<sup>2</sup>. Prendiamo atto che i dualismi cartesiano-specicisti piacciono ancora alla maggior parte degli intellettuali, semiologi inclusi. A questi ultimi chiediamo dunque: se gli esseri umani sono *animali semiotici*, che cosa sono gli altri animali? Né Deely, né Petrilli ne parlano nei loro scritti, così mi è toccato chiederglielo di persona, nel 2009, durante un congresso nel quale Deely era relatore proprio con un intervento sull'animale semiotico. A quanto pare, gli animali non umani sarebbero animali *semiosici*, con la *esse*<sup>3</sup>: la chiave per tracciare la nuova “differenza definitiva” sarebbe dunque la capacità di dare vita a “mondi possibili” (azione cognitiva che richiede mediazione e flessibilità spazio-temporale, dunque “semiotica” con la ti).

La dose viene tuttavia rincarata: una condizione importante per questa forma di immaginazione sarebbe l'abilità (anch'essa solo umana, secondo il concetto di *animale semiotico*) di usare i segni “sapendo che sono segni”. Solo con questa *metasemiosi*<sup>4</sup> l'animale umano diventa consapevole del segno in quanto tale e ciò lo rende sufficientemente flessibile da poter essere manipolato fino a creare nuove associazioni, empiriche o meno. È con la metasemiosi che, come dicevamo anche nella prima parte di questo saggio, possiamo far *esistere* mondi possibili come gli unicorni, Dio o Paperopoli. Questo, ci dicono Deely e Petrilli, avviene solo nell'essere umano.

Ma può il concetto di metasemiosi significare esclusivamente questo? Usare i segni *sapendo che sono segni* non può implicare solo la creazione di mondi possibili, a meno di non dare a questi ultimi una definizione tanto ampia da poter includere anche i comportamenti segnici di tipo menzognero, ludico, estetico, rituale, simbolico, interspecifico. In tutte queste istanze è imprescindibile un uso *consapevole* dei segni in quanto tali. A ben guardare, persino la formazione di un qualsivoglia “codice” richiede la metasemiosi. Delle due, dunque, l'una: o i nostri eroi non si sono accorti delle *dimensioni* del concetto di metasemiosi, oppure, sì, intendevano proprio dire che gli animali non umani sono incapaci di tutto questo. Ma quest'ultima opzione, naturalmente, si infrange sonoramente con una serie di evidenze ben riscontrate negli animali non umani, incluse le argomentazioni di tanti semiologi (basti pensare a Sebeok, punto di riferimento – e amico personale – sia di

2 Cfr. n. precedente.

3 Senza entrare troppo nel merito, possiamo dire che una comunicazione semiosica, rispetto ad una semiotica, avviene in modo non mediato ed immediato, senza la possibilità di dare vita a quella che Peirce aveva chiamato semiosi infinita

4 Susan Petrilli, *Teoria dei segni e del linguaggio*, B.A. Graphis, Bari 1998.

Deely che di Petrilli). Posso anche testimoniare, per conoscenza diretta, che né Deely né Petrilli credono questo e che anzi (proprio in virtù della loro matrice peirceana e sebekiana) sono molto più disponibili di altri ad accettare la complessità della comunicazione non umana.

Dobbiamo dunque dedurre che la metasemiosi, nella sua applicazione, è una ca(n)tonata pazzesca? Forse, più correttamente, dovremmo almeno asserire che la metasemiosi appartiene a tutti gli animali, ma un suo “caso particolare” (la creazione di mondi possibili) è specie-specifico (umano). Può andare? Si può sostenere che solo gli umani siano capaci di accedere a *Umwelten* altre, comprese quelle immaginarie? Nel mare di domande retoriche di questo saggio, ne scorgiamo finalmente una meritevole di approfondimento:

1) Se seguissimo proprio Peirce e la sua logica abduttiva, potremmo esordire con questo ragionamento: «Dato che una condizione inevitabile per la creazione di mondi possibili è la metasemiosi», e «dato che la metasemiosi esiste in tanti animali», allora ha senso ipotizzare che tanti animali siano cognitivamente idonei per creare mondi possibili. È chiaro che non ci basta, ma intanto adesso siamo sicurissimi che la connessione tra metasemiosi e mondi possibili è tutt'altro che completa;

2) Sempre lavorando di logica, il concetto stesso di “accesso a *Umwelten* altre” potrebbe essere una contraddizione di principio. Se applichiamo le teorie di Uexküll con rigore, ci accorgiamo che se l'individuo X, parte dell'*Umwelt* A, riesce ad accedere cognitivamente all'*Umwelt* B, ne consegue che B non è altro rispetto ad A, ma semplicemente parte di esso. Negare questo significherebbe estromettersi dall'idea uexkülliana di *Umwelt*, che ha proprio l'attività percettiva come colonna portante (ed elemento di innovazione, rispetto al concetto fisico-spaziale di “ambiente”). Oppure, dovremmo ammettere che “l'accesso a *Umwelten* altre” di cui si parla non è un'attività cognitiva, ma semplicemente una affermazione filosofico-retorica. In questo caso, però,

3) Non c'è partita tra speculazione ed evidenza empirica. Certo, possiamo riflettere, argomentare, dialogare di *Umwelten* altre, ma siamo comunque ben lontani da una loro conoscenza vera e completa. La cosa andrebbe ricordata con enfasi tutte le volte che diamo troppo per scontato che le nostre ipotesi-ripeto-ipotesi sulle menti di altri animali corrispondano al reale andamento dei fatti;

4) Non solo. Non dovremmo lasciarci andare a troppo facili entusiasmi nel contemplare miti, fiabe e supereroi di nostra produzione. Non, almeno, fino al punto da *fondarne* la nostra identità umana, perché a ben guardare qualunque entità immaginaria prodotta dal linguaggio non è mai totalmente

slegata dai fenomeni percettivi. Anche se queste entità possono non esistere, la loro creazione deriva da una combinazione di elementi percepibili e – soprattutto – già percepiti: l'unicorno è la somma di un cavallo e di un corno, Paperino è la somma di un'anatra e di un essere umano, il Dio cristiano ce lo possiamo immaginare in tutti i modi, ma se ci chiediamo *come* ce lo stiamo immaginando, dobbiamo per forza tirar fuori tratti appartenenti alla nostra *Umwelt* (il vecchio con la barba, un triangolo con un occhio, il cielo, un raggio di luce...).

Sappiamo già dalla narratologia<sup>5</sup> che i mondi possibili sono forme di parassitismo e limitazione del mondo empirico. Sappiamo anche dalla logica<sup>6</sup> che il loro status ontologico non è affatto *indipendente* dalla realtà (le celebri sei proposizioni – vero, falso, possibile, contingente, necessariamente vero e impossibile – non sono altro che variazioni ermeneutiche applicate alla realtà empirica). E sappiamo infine dalla psicanalisi, sin da Freud<sup>7</sup>, che l'unica vera “immaginazione astratta”, ossia i sogni (quelli che non possiamo nemmeno ricostruire coerentemente perché sfuggono ai centri cerebrali del pensiero, che sono inibiti durante l'attività onirica), appartiene a un reame, l'inconscio, che non è né linguistico né para/pseudo/proto/pre-linguistico: semplicemente non ha niente a che fare con il linguaggio, ma bensì con i centri cerebrali preposti all'attività sensoriale.

Il che è tutto troppo dannatamente “biologico” per candidarsi a nuova “definitiva differenza tra uomo e animale”.

5) La questione, a questo punto, è: quali elementi abbiamo per affermare che queste caratteristiche di “immaginazione astratta” della semiosi umana siano *qualitativamente differenti* da quelle degli altri animali? Se tanti esperimenti di comunicazione interspecifica hanno mostrato che è possibile insegnare il linguaggio umano (o parte di esso) ad altri animali, e se però il linguaggio umano appartiene alla *Umwelt* umana, non dovremmo dedurre che Washoe, Koko, Alex e gli altri in questa *Umwelt* ci sono proprio entrati (e, per altro, proprio dalla porta principale, ossia il tanto sbandierato linguaggio specie-specifico)?

In questo senso, potremmo teorizzare che la metasemiosi è un prodotto del *linguaggio*, piuttosto che dell'essere umano. Ossia: la differenza non

5 Cfr., ad es., Gérard Genette, *Figure 3. Discorso del racconto*, trad. it. di L. Zecchi, Einaudi, Torino 2006 e Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge-Londra 1986.

6 Cfr., ad es., Paul Herrick, *The Many Worlds of Logic*, Oxford University Press, Oxford 1999 e John Divers, *Possible Worlds*, Routledge, Londra 2002.

7 Sigmund Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. Di E. Facchinelli e H. Trettl, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

risiederebbe in un confronto tra essere umano e altri animali, ma tra linguaggio e altri sistemi di comunicazione. Evidentemente questi due confronti non sono intercambiabili, se altri animali mostrano di poter imparare il linguaggio umano.

6) Manca ancora un punto. Gli esperimenti di comunicazione interspecifica ci possono aver insegnato che altri animali sono capaci di accedere alla *Umwelt* umana, ma non necessariamente alla sua parte “immaginaria”. Almeno le ricerche finora compiute non hanno trovato niente in proposito: che sia qui il punto esatto della soglia tracciata dalla nozione di *animale semiotico*? Possono i membri della FISSA stappare le bottiglie una volta per tutte? Ancora un momento. Per “trovare” o “non trovare” qualcosa, bisognerebbe prima cercarla. E noi, a cercare folletti e sirene nella cognizione non umana, non ci siamo mai messi seriamente. Del resto, come potremmo? Come potremmo registrare un dato numero di segni in una data specie, separare i segni apparentemente significativi da quelli apparentemente privi di senso, analizzare questi ultimi e in ultima analisi comprendere che un senso in effetti ce l'hanno, eccetto che si tratta di un senso immaginario?

Diciamo però che qualcosa di simile è stato studiato e/o osservato. Qualche esempio:

1) L'antologia curata da Robert Mitchell<sup>8</sup>, che tuttavia definisce l'immaginazione in senso prelinguistico e la connette più che altro con i comportamenti menzogneri e ludici;

2) Le recenti ricerche guidate dai vari Sergio Correia<sup>9</sup> e Caroline Raby<sup>10</sup> sulla costruzione di scenari futuri possibili nei corvidi, che però non si distaccano per un attimo dalla relazione tra questa attività e la percezione in quanto tale;

3) Ricerche come quelle di Murray Shanahan<sup>11</sup>, nelle quali si sostiene che i prerequisiti neurologici per la coscienza, l'emozione e l'immaginazione sono tipici del cervello dei mammiferi. Come a dire che “animale semiotico” è il cinghiale ma non lo struzzo, il criceto ma non l'aragosta.

8 Robert Mitchell (a cura di), *Pretending and Imagination in Animals and Children*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

9 Sergio P. Correia, Anthony Dickinson e Nicola S. Clayton, «Western Scrub-jays Anticipate Future Need States Independently of their Current Motivational State», in «*Current Biology*», n. 1, 2007, pp. 856–861.

10 Caroline R. Raby, Dean M. Alexis, Anthony Dickinson e Nicola S. Clayton, «Planning for the Future by Western Scrub-jays», in «*Nature*», n. 445, 2007, pp. 919–921.

11 Murray P. Shanahan, «A Cognitive Architecture that Combines Internal Simulation with a Global Workspace», in «*Consciousness and Cognition*», n. 15, 2006, pp. 433–449 e Murray P. Shanahan e Bernard Baars, «Applying Global Workspace Theory to the Frame Problem», in «*Cognition*», n. 98, 2005, pp. 157–176.

In tutti questi casi (e anche in altri che non ho citato) è interessante notare che siamo lontanissimi, come tipo di ricerca, dalla semiotica, e forse la vera, grande verità (almeno finora) è proprio questa: la semiotica non possiede strumenti adeguati per analizzare problemi di questo tipo.

Se invece ritorniamo nell'ambito, affascinante ma incerto, della speculazione, allora troviamo molto più materiale. Ad esempio, i soggetti degli esperimenti di comunicazione interspecifica sono spesso osservati mentre eseguono segni apparentemente casuali e i ricercatori non di rado ne spiegano il senso attraverso concetti come "immaginazione", "creatività" e "astrazione"<sup>12</sup>. Anche Jane Goodall ci parla di un'ipotetica «danza della pioggia» negli scimpanzé<sup>13</sup>. Naturalmente, come Sebeok sottolinea<sup>14</sup>, il significato di certi comportamenti è tutt'altro che chiaro. Allo stesso tempo, però, si sa che gli scimpanzé non amano la pioggia, e allora (sempre in via speculativa) quella danza potrebbe essere un tentativo apotropaico di fermarla. O magari si tratta di un semplice *display* di disapprovazione. O magari di un gioco associato all'acqua.

Anche per Darwin gli animali non umani presentano tracce di spiritualità e di interesse verso il soprannaturale. Possiamo ricordare i suoi racconti sul cane che reagisce a un improvviso refolo di vento, come se venisse da un'entità invisibile<sup>15</sup>, o l'interpretazione "religiosa" sui rapporti affettivi di cani e scimmie<sup>16</sup>. E, volendo, possiamo entrare nel vasto catalogo della letteratura esoterica che attribuisce a tanti animali poteri particolari, percezione extrasensoriale e simili. Si tratta di libri-spazzatura? Certamente: ma rimangono "ipotesi formulate sulla base di interpretazioni di osservazioni". E il punto è proprio questo: se vogliamo giocare con le ipotesi (e il concetto di *animale semiotico* sembra avere una gran voglia di giocare), di teorie ne possiamo creare quante ne vogliamo. Il fatto che siano solo gli esseri umani a possedere un'immaginazione di tipo astratto è anch'essa un'*ipotesi formulata sulla base di interpretazioni di osservazioni*. Su due osservazioni, per essere precisi: a) gli esseri umani chiaramente possiedono questa facoltà; b) questa non è *spontaneamente visibile* in altri animali. Punto. Se da questo

12 Francine Patterson, la direttrice del programma Koko, ne parla, ad es., in un recente documentario di *Discovery Channel* (<http://dsc.discovery.com/tv-shows/curiosity/topics/does-koko-have-an-imagination.htm>).

13 Jane Goodall, *L'ombra dell'uomo*, trad. it. di H. Colombini e F. Frasca, Orme Editori, Roma 2012, pp. 71-82.

14 Thomas A. Sebeok, *The Play of Musement*, Indiana University Press, Bloomington 1981, p. 219.

15 Charles Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, trad. it. di M. Lessona, Barion, Milano 1926, p. 74.

16 *Ibidem*, pp. 75 e sgg.

deducessimo *senza ombra di dubbio* che gli animali non umani non possiedono immaginazione astratta contravverremmo al più ovvio paradigma della ricerca scientifica: “Fuori le prove!”. Un po’ come quando diciamo che non esistono altre forme di vita nell’universo semplicemente perché nessuna si è ufficialmente fatta viva dalle nostre parti. Per altro, speculazione per speculazione, avrebbe più senso dare credito alle riflessioni di Goodall o di Darwin, che almeno in mezzo agli animali ci hanno trascorso una vita.

In effetti, a dare più fastidio in questa FISSA è proprio la diffusa leggerezza con la quale si fanno affermazioni pesantissime senza alcuna competenza specifica. Nella semiotica, come in tante altre discipline, prima o poi tutti si buttano nel dibattito sulle differenze tra essere umano e altri animali, eppure sono pochissimi quelli che lo fanno con un solido retroterra scientifico che dia un minimo di autorevolezza alle loro opinioni. Si leggono dozzine di saggi sull’unicità speciale-specifica (espressione evidentemente più appropriata di “specie-specifica”) dell’essere umano, eppure – all’atto di consultare le relative bibliografie – troviamo sempre un’immensa quantità di riferimenti a studi sull’umanità e la natura umana, e poco o niente su comportamento e cognizione di altre specie. A quanto pare, discutere di quello che gli esseri umani sono e fanno, in relazione a ciò che altri animali non sono e non fanno, richiede solo competenze sul primo termine di paragone. A nessuno viene in mente di controllare cosa succede nel mondo della controparte.

Il libro di Deely, *Defining the Semiotic Animal*<sup>17</sup>, contiene 134 riferimenti bibliografici. In un testo così, che disserta approfonditamente dell’unicità dell’essere umano rispetto agli altri animali, ci si aspetterebbe di trovare un discreto numero di risorse etologiche, zoologiche, sociobiologiche, primatologiche e così via, proprio perché se uno studioso serio (quale Deely senz’altro è) afferma che – per dire – i carpigiani sono così e colà, *a differenza dei* tarantini, evidentemente si deve essere informato *sia* su Carpi che su Taranto, più o meno in egual misura.

Macchè. A quanto pare la bibliografia su Taranto non è necessaria. Il saggio di Deely contiene non più di due (due!) riferimenti a studi su animali non umani: quello classico di von Frisch sulla comunicazione delle api<sup>18</sup> e quello meno noto di Edward Kessel sul rituale regaliero degli empididi<sup>19</sup>. Due su 134. Non proprio la definizione di “sfida leale”, almeno dalle mie

17 John Deely, *Defining the Semiotic Animal*, Tip-Top Press, Sofia 2005.

18 Karl von Frisch, *Il linguaggio delle api*, trad. it. di A. Cristiani, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

19 Edward L. Kessel, «The Mating Activities of Balloon Flies», in «*Systematic Zoology*», n. 4, 1955, pp. 96-104.

parti (senza contare che il riferimento più recente è 38 anni più vecchio della pubblicazione di Deely<sup>20</sup>).

E questo è solo un esempio. Per rimanere agli autori citati in questo articolo, in un passaggio del saggio «Bodies, Signs and Values in Global Communication», Augusto Ponzio e Susan Petrilli dichiarano che solo gli esseri umani possiedono la capacità di interpretare, valutare, scomporre e ricomporre, inventare, pianificare, assumersi responsabilità, organizzare sintatticamente<sup>21</sup>. Sono tutte facoltà per le quali studiosi di scienze naturali si sono adoperati per cercare (trovandoli e pubblicandoli) riscontri anche negli animali non umani, eppure nessuna di queste ricerche viene menzionata nel saggio. Su 58 riferimenti bibliografici utilizzati nell'articolo, la quantità di studi su animali non umani equivale a uno zero tondo tondo.

Arriviamo dunque alla domanda finale: perché a nessuno viene in mente di mettere in discussione questo stato di cose? Difficile, o facilissimo, rispondere. Forse esiste una sorta di *topos* nelle scienze umane, che tratta perennemente l'argomento "animali" con poca serietà (come se l'immagine culturale dell'animale non valichi i limiti dei cartoni animati per bambini). Forse quello degli animali è un argomento simile al calcio e alla musica: a tutti piace parlarne, pochi ne sanno veramente qualcosa. Forse, ancora una volta, questo bisogno vitale di definire l'identità umana rende le persone molto autoindulgenti verso i propri pregiudizi (cosa peraltro tipica di ogni comportamento discriminatorio). Forse qualcos'altro. Quello che è certo è che, non solo in ambito semiotico, le discussioni scientifiche e intellettuali sugli animali non umani mettono in mostra un'altissima percentuale di banalità e disinformazione.

## Conclusioni

Quello che rimane di questa riflessione in due puntate è probabilmente solo un semplice appello. Non c'è niente di sbagliato o anormale nel definire l'identità di una categoria alla quale si sente di appartenere. Come ci insegna la psicologia sociale, la formazione di dinamiche intergruppi, compresa l'opposizione *ingroup-outgroup*, è una naturale reazione alla

20 E anche sulla sistematica indifferenza verso tutta l'etologia post-griffiniana ci sarebbe molto da dire.

21 Augusto Ponzio e Susan Petrilli, «Bodies, Signs and Values in Global Communication», in S. Petrilli (a cura di), *Approaches to Communication: Trends in Global Communication Studies*, Atwood Publishing, Madison (WI), p. 113.

complessità della realtà circostante. I problemi cominciano con il passo successivo a questo processo, ossia con la costruzione dell'identità dell'*ingroup* a partire dalla decostruzione dell'*outgroup*, e dunque con il primo in indiscutibile posizione dominante. In un mondo fondato idealmente sul "Vivi e lascia vivere", l'identità dell'*outgroup* non dovrebbe essere di alcun interesse per l'*ingroup* e quest'ultimo si potrebbe autodefinire comunque senza alcun problema. In un mondo ancora più ideale, fondato sul "Mi interessa", l'*outgroup* si cercherebbe di capirlo ben bene e, comunque, non lo si esporrebbe ad inutili paragoni.

Una persona può caratterizzarsi in tanti modi. Diciamo: Andy, inglese, musicista, divorziato, collezionista di soldatini. Queste e altre caratteristiche sono senz'altro rilevanti affinché il nostro Andy possa autodefinirsi: sono queste che lo rendono un individuo a sé stante, riconoscibile in tante circostanze. Questo Andy ha una sua identità e per definirla non c'è stato bisogno di minimizzare persone che non fossero Andy. Non c'è stato bisogno di dire che Andy, *al contrario* di Colin o di Dave, colleziona soldatini. Se ci pensiamo, vera o no che sia, quest'ultima asserzione non aggiunge niente all'identità di Andy, se non rendercelo un tantino antipatico (c'era bisogno di precisare che Colin e Dave non collezionano soldatini?). In più, se nello stabilire questo paragone, Andy mostrasse anche di *non conoscere* Colin o Dave, allora improvvisamente la sua identità si arricchirebbe di caratteristiche tutt'altro che edificanti: probabilmente, più che pensare a un tipo che fa musica e colleziona soldatini, penseremmo soprattutto a un tipo arrogante, ignorante e presuntuoso.

Se riuscissimo a capire questo, probabilmente capiremmo anche che il frenetico bisogno di definire l'identità umana *non* richiede obbligatoriamente commenti aggiuntivi su altre specie animali. Soprattutto se ci mancano le competenze per parlarne. Discutere di socialità, cultura, razionalità e linguaggio negli esseri umani rimane invece interessantissimo e importante.

L'appello è: smettiamola con questa FISSA e lasciamo che gli altri animali vengano studiati e discussi da chi vi ha dedicato tempo ed energie. Tanti semiologi (e in genere tanti umanisti) questo tempo e queste energie li hanno evidentemente dedicati ad altre cose.

Che parlino di altro, allora.

---