
Roberto Terrosi
Gli animali tra dèi, macchine e uomini

In questo articolo, si analizzeranno quattro differenti situazioni culturali riguardanti lo status degli animali. La prima è quella relativa ai culti detti animistici o sciamanici, in cui ci si rapporta alle anime degli animali, ad esempio attraverso la *trance*. La seconda è quella della cultura classica in cui viene posta una distinzione di livello tra la nozione di uomo e quella di animale e che vede la nascita del cosiddetto paradigma di incompletezza. La terza è quella tipica dell'Europa cristiana dell'*âge classique*, che pone invece una netta contrapposizione tra gli umani, dotati di anima, e gli animali, concepiti come semplici oggetti. La quarta infine è quella contemporanea, contrassegnata dalla crisi del modello antropocentrico, che vede la riproposizione di un terreno comune tra umani e animali, aventi uno stesso ordine di intelligenza, in cui le differenze da qualitative si mutano in quantitative in termini di complessità.

Animali e pre-uomini

Prima di proseguire occorre, però, introdurre la questione dell'antropogenesi, che meriterebbe un discorso lungo e complesso, ma che cercheremo di riassumere nella forma più sintetica possibile. L'antropogenesi presuppone che ci sia un *prima* dell'uomo. Questo prima dell'uomo è stato pensato in due modi. Uno riguarda la visione mitica: secondo i miti della creazione, prima dell'uomo ci sono gli dèi (o un dio unico), cioè delle figure di soggettività agente che producono l'uomo, in alcuni casi, come se si trattasse di un vero e proprio artefatto. Stando a tali miti, la nascita dell'uomo riposerebbe su una causa efficiente e non su una trasformazione, ragion per cui prima dell'umano non c'è nulla di pre-umano. Il secondo riguarda la cultura scientifica moderna: la teoria dell'evoluzione, ormai largamente accettata anche in ambito cristiano, pone la nascita dell'uomo per trasformazione di qualcosa che, non potendo essere ancora chiamato umano, va ritenuto animale. La teoria evoluzionista è una teoria biologica e, come tale, pone l'accento sulle trasformazioni della

struttura fisica dei corpi, senza riuscire a chiarire cosa separi l'organizzazione umana da quella di altri animali. Essa è quindi in grado di dirci quando compare una determinata specie che è prossima alla nostra ed è in grado di ricostruire le tappe di tale sviluppo, che rimane pur sempre uno sviluppo fisiologico. Ma l'uomo non è umano solo perché possiede le mani, la postura eretta e altre caratteristiche fisiologiche. C'è dell'altro. La prima teoria, sostenuta anche dai creazionisti, insiste solo su questo "altro". Il problema del creazionismo, però, è che offre un'interpretazione rozzamente letterale dei miti della creazione per cui si immagina che l'uomo sia stato creato improvvisamente dal nulla anche come unità fisica. A rigettare tale interpretazione letterale ci aiutano talora i miti stessi. Ad esempio, in un antico mito sumero della creazione, relativo alla leggendaria località di Dilmun, si parla di cose che esistono anche prima della creazione, affermando che ancora non avevano nome¹. Questo, a prima vista, può sembrare paradossale ma, ad un'analisi più attenta, il mito rende manifesto il fatto che la creazione non riguarda tanto le cose nella loro consistenza fisica, quanto in quella culturale e ontologica. Esso non dice che non esistesse la materia o la cosa in sé, ma al contrario che esisteva solo quella. Questo qualcosa, però, in quanto cosa in sé, non possedeva qualità. Non era un ente, non era venuto in essere, non era emerso al mondo, un mondo che emerge nel momento in cui emergono i suoi stessi elementi. Si capisce in questo modo che le due teorie (evoluzionista e "creazionista"), a un esame più approfondito, non sono in contraddizione l'una con l'altra, poiché si occupano di aspetti diversi dell'uomo. Una si occupa dell'essere umano come corpo fisicamente riscontrabile e misurabile, l'altra si occupa dell'uomo come "umano", umano che viene inventato in quanto tale nella sfera impersonale della cultura, e perciò letteralmente "messo al mondo". È sintomatico a questo riguardo che molti miti della creazione parlino di un uomo creato da un dio. L'uomo, pertanto, non appare in quanto tale nel mondo degli enti cogliendo direttamente se stesso come oggetto della conoscenza. Egli non è ontologicamente autosufficiente, ma ha bisogno di un dio. Questo dio lo immaginiamo come antropomorfo, ma la storia delle religioni ci insegna che in origine questi dèi sono piuttosto teriomorfi, hanno cioè forme animali.

¹ Sembra comunque che la cultura di Dilmun sia effettivamente esistita, sebbene non si sappia molto al riguardo e non se ne conosca la reale estensione. È noto, però, che Dilmun comprendeva l'attuale Bahrain (dove sono state rinvenute delle rovine riconducibili a questa civiltà) e che intratteneva rapporti commerciali tra il Golfo Persico e la valle dell'Indo. Il mito della creazione di Dilmun è presentato in Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, trad. it. di A. Cellerino e M. Ruffa, Einaudi, Torino 1992.

Teriomorfismo

Il processo di antropogenesi mitica, sebbene venga descritto come un atto e quindi come qualcosa di istantaneo, da un punto di vista del tempo storico, ha richiesto un lunghissimo lavoro di elaborazione che ha portato alla formazione di potenze soprannaturali autonome; esso può anche correre parallelo al processo di definizione dell'umano, salvo poi affermare che l'uomo è creato da dio². A quale tipo di anteriorità fa allora riferimento il mito? Non si tratta di un'anteriorità necessariamente temporale sul piano pratico dell'elaborazione culturale; sembra trattarsi invece di un'anteriorità logica, ovvero causale e quindi anche ontologica, nel senso che l'uomo deve la sua umanità alla possibilità di pensare prima un ente incorporeo come puro agente. Bisogna allora chiedersi come viene sintetizzato dall'attività culturale questo ente incorporeo che prelude alla caratterizzazione dell'uomo che, in quanto umano, acquista la proprietà divina di essere un soggetto agente.

Su questo tema occorre rivolgersi di nuovo ai miti, ma una risposta ancor più evidente ce la offre la cultura figurativa arcaica. Prima della fase antropomorfa gli dèi appaiono composti di parti di animali. Ciò significa che occorre abbandonare le teorie del materialismo post-hegeliano e del positivismo ottocentesco, secondo cui la figura divina verrebbe costruita astraendo proprietà umane che verrebbero selezionate e amplificate a un più alto grado di potenza e universalità. In realtà, sembra che accada proprio l'inverso e cioè che solo dopo aver costituito queste figure divine vengano tratti da esse i caratteri distintivi dell'umano. La sintesi teriomorfa della divinità presuppone a sua volta l'idea che esistano degli spiriti animali, cosa peraltro ancora oggi largamente riscontrabile nelle culture animiste o sciamaniche. La sintesi teriomorfa ci dice inoltre che l'ente puramente agente, che è poi l'ente divino del mito, non si forma tutto d'un tratto, come Atena dalla testa di Zeus, ma viene montato con parti di animali come una sorta di Frankenstein³, in un modo che, non a caso, spesso

² In realtà, non in tutti i miti la creazione dell'uomo viene fatta dipendere dal diretto intervento divino, si pensi, ad es., alla tradizione classica secondo cui Deucalione e Pirra sono figli dei Titani, sebbene questa sia una narrazione tarda di derivazione mesopotamica, ispirata, come la Bibbia, al mito del diluvio. In altri casi, la coppia originaria è posta senza specificare se sia divina o umana come nella mitologia giapponese, nonostante venga poi definita come genitrice di dèi e quindi con attributi divini. Ogni caso va quindi studiato nel suo contesto, anche se spesso i miti sono collegati tra loro perfino tra culture molto diverse e molto distanti. Per questo motivo, prendiamo qui a modello la mitologia sumero-babilonese poiché essa si pone alla base delle varie mitologie occidentali ed esercita degli influssi anche su quelle orientali.

³ Solo per citare alcuni esempi, tutte le divinità sumere hanno ali e corna e la cultura egizia ha sviluppato figure composite come la sfinge, che da questo punto di vista sembra avere un carattere più arcaico della schiera di divinità dalle teste animali. Allo stesso modo, la mitologia

suscita orrore, in quanto il suo orrore è legato alla sua potenza. Il presupposto di questo stato di costruzione, montaggio o mescolanza di figure animali, che poi divengono figure umane-animali e infine totalmente antropomorfe, è la presenza di potenze semplicemente animali. Stiamo parlando di animali sacri o animali divini, la cui presenza spesso è legata a un'economia di caccia e raccolta. Noi abbiamo avuto fino a tempi recenti testimonianze di questo tipo di culture, in cui però non possiamo dire che gli uomini si concepiscano come semplici animali in mezzo ad altri animali. Dobbiamo allora tornare sul senso di questa precedenza di dio sull'uomo per definirla non come una precedenza data una volta per tutte, ma come un'antecedenza di senso nella dinamica ciclica dello sviluppo culturale. Dobbiamo immaginare questo processo di definizione dell'umano non come un fatto che avviene in una sola volta, né come un graduale ma costante e rettilineo passaggio dalla condizione animale a quella umana propriamente detta. Dobbiamo pensare piuttosto a un'unità metastabile che procede per "aggiornamenti" ciclici che tengono conto della variazione di tutte le altre condizioni del sistema. In questo senso, ad esempio, il mito della creazione dell'uomo dalle mani di un dio, che infonde il soffio vitale a della creta, non è che l'ultimo aggiornamento di una condizione già altrimenti raccontata, ma che viene rappresentata sinteticamente come l'unica (in quanto è l'ultima). Dobbiamo allora pensare che il modello di umanità di una cultura basata su credenze animistiche di potenze animali non abbia le stesse caratteristiche e la stessa coesione ideale di quella sviluppata da una civiltà arcaica che racconta di un dio che crea l'uomo come unità di materia e anima. Basti pensare, ad esempio, che le culture sciamaniche pensano che nel corpo dell'uomo agiscano una pluralità di spiriti, tanto che il medicine-man cura le malattie e i dolori, compiendo degli esorcismi relativi all'azione di singoli spiriti che agiscono o dimorano solo in una parte dell'organismo. Le culture arcaiche strutturano invece una dimensione spiritica o "animica" più coesa e unitaria, corrispondente a un'identità individuale già di tipo morale. Gli animali nelle culture animistiche sono degli strumenti simbolici essenziali per l'azione impersonale di costruzione del mondo operata dalla cultura. Lévi-Strauss mostrò come nel "pensiero selvaggio"⁴ gli animali fossero sfruttati per tutti gli usi possibili, come classificazioni sociali, rituali con finalità mediche, spiegazioni mitiche di tipo eziologico ecc. Il pensiero selvaggio per Lévi-Strauss si serve, infatti, di qualsiasi opportunità come un *bricoleur*. In questo bricolage,

greca ci presenta tutta una serie di esseri teriomorfi (arpie, sirene, Proteo, Cerbero, le Gorgoni), che sembrano essere state in realtà delle antiche divinità ridotte poi al ruolo di potenze negative.

4 Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 1990.

gli animali hanno un ruolo primario e nulla impedisce che si possano anche fare dei bricolage di animali.

Dunque, riassumendo e semplificando, si passa da una condizione in cui gli umani sono animali tra gli animali, a una condizione di diversificazione, in cui però gli animali servono alla cultura per la composizione di quel mondo divino, da cui trae origine il processo di definizione dell'umano in quanto tale e in quanto (sempre più) diverso dalle altre creature.

Animali e paradigma di incompletezza

Consideriamo adesso la concezione dell'antichità classica. Nella logica aristotelica, il concetto di animale non è inteso come una classe adiacente a quella dell'uomo, ma come una classe più estesa che lo include. L'animale è propriamente l'essere animato. Potremmo dire che esso è l'essere vivente in generale, sebbene esso sembra presupporre anche il movimento. In ogni caso, l'ambito animale è quello degli enti generati ed autonomi. Nell'età antica troviamo anche l'inizio del cosiddetto paradigma di incompletezza dell'uomo. Mentre gli altri animali sono stati dotati dalla natura di tutto ciò di cui abbisognano per sopravvivere (in quanto lo acquistano con la generazione e con l'istinto), l'uomo si troverebbe invece in una condizione di strutturale "povertà" di mezzi, per cui è costretto a imitare, per mezzo della tecnica, le varie dotazioni di cui sono provvisti i vari animali a seconda delle loro esigenze.

Qui ci imbattiamo in un altro punto chiave. Intanto in questa sorta di autocommiserazione, si scorge un rapporto di implicita competizione con gli altri animali, che non vengono semplicemente disprezzati dall'alto di una superiorità indiscussa e data per scontata. In questo paradigma, che diverrà in seguito quello dell'umanismo anche rinascimentale (in cui assume, però, un ruolo diverso), l'uomo cerca ad un tempo di compiangersi, ponendosi come svantaggiato nei confronti degli altri animali e, allo stesso tempo, prova ad eroicizzarsi, in quanto in grado di superare questo limite e di mostrarsi addirittura più efficiente. Questo racconto assume il tipico atteggiamento delle storie antiche di guerra in cui si esaltavano i propri svantaggi e la superiorità del nemico per ingigantire il valore della vittoria. In altre parole, questa narrazione cela una retorica di autocelebrazione dell'umano. Nonostante ciò, questa argomentazione è apparsa convincente in ambito filosofico fino a tempi recenti,

basti pensare che essa è ancora ripresa da Gehlen⁵ in un quadro di carattere esistenzialista.

Tale impostazione è stata recentemente criticata, tra gli altri, da Marchesini⁶, laddove oppone ad essa un modello diverso di mutua integrazione tra *bios* e *techné*. Il problema, però, non è tanto di negare questa incompletezza, quanto di interpretarla criticamente e genealogicamente. Gli ominidi, infatti, non erano né più né meno attrezzati geneticamente degli altri primati. La questione allora non è quella di mutare paradigma evolutivo, ma di concepire questa apparente riduzione come una deregolamentazione genetico-istintuale, funzionale a una nuova regolazione empirico-comportamentale che si stava dimostrando maggiormente competitiva nei suoi effetti selettivi. Simondon, nella sua trattazione dei sistemi metastabili⁷, ci avverte del fatto che nel passaggio da un modello di articolazione stabile del rapporto con l'ambiente ad un altro, il sistema vivente sembra quasi regredire; e, in effetti, regredisce, in quanto si spoglia delle strutture di regolamentazione precedente, in modo da poter permettere l'applicazione del nuovo quadro di adattamento caratterizzato da maggiori potenzialità. Simondon ci offre un esempio tratto dalla psicologia evolutiva. Il bambino cammina a carponi ma, durante questa fase, fa comunque dei tentativi per assumere la postura eretta, il che però è incompatibile con il sistema precedente. C'è quindi un periodo in cui il bambino impara tutta una serie di elementi che riguardano la deambulazione in posizione eretta e, arrivato a una certa soglia, sembra tornare a uno stadio molto più infantile in cui non è più capace neppure di camminare a carponi. Questa crisi non è altro che uno spogliarsi dell'assetto precedente al fine di applicarne uno nuovo, ormai sufficientemente appreso, e di passare a un nuovo livello di stabilità adattiva. L'incompletezza dell'uomo può pertanto essere descritta come una condizione morfologicamente metastabile, adattivamente più efficace di quella più stabile propria degli altri animali. In altre parole, la questione dell'incompletezza dell'uomo può essere intesa come povertà, in quanto non abbiamo, per natura, attrezzature come corna o pellicce, ma anche come il fatto che l'uomo si è in un certo senso liberato di tutti questi aspetti per potersi adattare meglio e più rapidamente all'ambiente (o a diversi ambienti), attraverso un principio di trasmissione, che non è fondato sul gene, ma sul comportamento e sull'imitazione dello stesso.

5 Cfr., ad es., Arnold Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. di A. Burger Cori, Sugarco, Milano 1984.

6 Cfr., ad es., Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002.

7 Cfr. Gilbert Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di P. Virmo, DeriveApprodi, Roma 2001.

Ne discende così che l'autocommiserazione umanista è del tutto fuori luogo, in quanto l'uomo ha compiuto un salto evolutivo, che lo rende molto più plastico, adattabile e capace. Se gli altri animali, infatti, hanno soprattutto strumentazioni geneticamente strutturate, l'uomo invece si è posto in una condizione che gli permette di scegliere di quali attrezzature provvedersi a seconda delle esigenze, la qual cosa lo rende più potente degli altri animali a prescindere da qualsiasi eroismo.

Soggettivazione degli uomini e oggettivazione degli animali

La concezione successiva a quella classica è quella dell'uomo come signore della Terra, ontologicamente superiore a tutti gli animali che diventano così, non una classe maggiormente comprensiva dell'uomo, ma una classe separata, sottoposta e inferiore all'uomo. Come avviene questo passaggio? Aristotele aveva suddiviso l'anima in tre tipi: vegetativa, sensitiva, intellettiva. La prima riguardava gli istinti di auto-conservazione, la seconda la capacità di muoversi nello spazio e la terza quella di usare la ragione e i concetti. Secondo Aristotele, l'uomo è provvisto di tutte queste forme di anima.

Nella cultura rinascimentale di impronta neoplatonica da questa suddivisione viene sviluppata, ad esempio da Marsilio Ficino, una gerarchia piramidale alla cui vetta c'è l'uomo inteso come *copula mundi*, ossia come ponte tra il mondo fisico e quello divino, mentre al di sotto dell'uomo stanno gli animali, poi le piante e infine la materia inerte (considerata come pura negazione dell'essere). Con questi regni inferiori (mondo delle pietre preziose, delle piante e degli animali) si possono tutt'al più stabilire paragoni e analogie nel quadro delle congiunzioni tra microcosmo e macrocosmo. Non stupisce allora che, date queste premesse, gli animali non solo vengano definitivamente separati dagli uomini, ma vengano addirittura ridotti a macchine (Cartesio), in quanto essi non sono altro che materia capace di movimento secondo determinate leggi.

Se quello rinascimentale era un modello trascendente, la condizione animale si allontana ulteriormente con l'ascesa del modello trascendentale di cui non a caso il pensiero cartesiano costituisce uno dei presupposti. Con il trascendentalismo, l'animale viene proiettato nel mondo delle cose in sé, cioè di quelle cose che non sono conoscibili in essenza, ma solo per manifestazione fenomenica. Per Kant gli animali appartengono a quegli organismi di cui non si può dire che abbiano un fine in se stessi, ma che si sviluppano come se lo

avessero⁸. Gli animali sono al di là del velo fenomenico con cui la coscienza si rappresenta il mondo. In questo senso, essi sono definitivamente altrove. L'unico modo per recuperarli all'interno di questa prospettiva è quella di pensarli come soggetti immaginari che, a loro volta, si rappresentano un mondo come noi. Si compie così la parabola di inversione rispetto alle posizioni dell'animismo. Se infatti nell'animismo l'uomo riusciva a pensarsi tale grazie alla comparazione con gli animali e quindi in un certo senso "animalizzandosi", ora invece egli riesce a pensare gli animali solo attraverso l'immaginazione di una loro pseudo-coscienza, cioè "umanizzandoli".

I paradigmi orizzontali

Per trovare un paradigma che porti gli animali sullo stesso piano dell'uomo occorre pertanto uscire dalle prospettive trascendentaliste del kantismo, dell'idealismo, del neokantismo e della fenomenologia. In questo ambito, troviamo scuole filosofiche molto diverse tra loro. Tralasciando l'animalismo che si sviluppa in ambito anglosassone per effetto della tradizione dell'utilitarismo e del liberalismo, le tendenze attuali che pongono con più coerenza le basi per una diversa concezione dell'animale sono, da una parte, quelle delle scienze cognitive (che includono aspetti materialisti) e, dall'altra, il discorso post-strutturalista, in particolare l'opera di Deleuze, concentrata su un concetto di immanenza che, al pari della cultura materialista, tende a stabilire un piano comune tra gli enti.

Per quanto riguarda le tendenze cognitive, il carattere materialista non va imputato soltanto alle tendenze espressamente qualificate come tali, in quanto operano un riduzionismo del fenomeno mentale alla materia pensante in una sorta di fisicalismo. Il fondamento materialista è da intendersi piuttosto nel fatto che non può essere posta alla base di tali dottrine di pensiero, ispirate al metodo scientifico, una meta-dottrina della conoscenza (e quindi della coscienza) che le giustifichi, perché se la nozione di coscienza fosse già definita, la ricerca oggetto

⁸ Si veda a questo riguardo l'interesse mostrato da Kant nella *Critica del giudizio* per la problematica della biologia nella "critica del giudizio teleologico". A Kant non interessa tanto tracciare una distinzione tra animali e uomo, quanto a mostrare che l'intelligenza umana, dotata di ragione, è posta al di qua della conoscenza come soggetto che conosce, mentre gli animali, ma presumibilmente anche lo stesso corpo umano, sono posti al di là del processo conoscitivo come oggetti di conoscenza che si manifestano al soggetto. Kant non afferma che la capacità di conoscere sia prerogativa esclusiva dell'uomo, ma sembra ragionevole ritenere che l'architettura della *Critica della ragion pura* sia stata ritagliata su misura di quello che Locke chiamava "intelletto umano" e non di una più ampia capacità di conoscere estendibile anche agli altri animali.

di tali discipline sarebbe inutile. Se invece la definizione della coscienza dipende dal risultato della ricerca allora è inutile porla come definita in partenza. Tutte queste ricerche devono necessariamente prendere l'avvio da un punto di vista che non implichi una teoria della coscienza, sia essa soggettiva o trascendentale. Questo punto di vista allora non può presumere la realtà come fenomenica, ma come ingenuamente reale esattamente come fa il materialismo. Un modo per muoversi in questa direzione è, ad esempio, quello di servirsi di concetti quali quello di informazione, concetto nato nell'ambito della teorizzazione matematica di tecniche ingegneristiche o della teoria dei sistemi e della cibernetica. Su questo piano, le capacità di elaborazione dell'informazione non discriminano tra l'elaborazione compiuta da diversi sistemi cognitivi, siano essi umani, animali o macchine. Su tale assunto si basa in particolare l'intelligenza artificiale forte, che sostiene la simulabilità in via di principio del pensiero umano o animale tramite sistemi di elaborazione artificiale. I paradigmi del sapere ispirati all'informatica e alla tecnologia, pertanto, non solo pongono le basi per un superamento dell'antropocentrismo (postumano), ma di fatto postulano anche un piano di operabilità in cui non si danno differenze ontologiche tra umani, animali e macchine, bensì solo differenze di organizzazione del sistema di elaborazione dell'informazione.

Un discorso, teoricamente più sofisticato, è invece quello proposto da Deleuze attraverso il cosiddetto «piano d'immanenza»⁹. Con tale nozione, Deleuze intende – attraverso un ripensamento delle modalità bergsoniane di intuizione in opposizione a quelle husserliane e attraverso un pensiero spinoziano dell'immanenza di contro a uno di stampo hegeliano – superare il riferimento a un Io trascendentale implicito che permane nella fenomenologia, soprattutto nella sua relazione con il trascendentalismo kantiano. Occorre cioè pensare un piano del pensiero che non rimandi necessariamente a un Io o alla costituzione di un soggetto trascendentale che necessariamente individui e riconosca le cose tramite i concetti, il che lo restringerebbe necessariamente al campo della coscienza umana. Il piano di immanenza non richiede la presenza di enti definiti, perché in esso si constata l'emergenza e il dissolversi di varie *haecceitas* anteriori a ogni determinazione categoriale. Tale immanentismo, che potremmo chiamare assoluto o radicale, permette di includere o di essere esteso anche al pensiero animale, che pure non si basa su concetti o segni convenzionali. A queste considerazioni dobbiamo aggiungere che Deleuze cerca di ricucire il rapporto tra umano e animale in modo ancora più diretto attraverso

⁹ Cfr., ad es., Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002.

la riflessione sul corporeo, parlando di un'«area di indistinzione tra l'uomo e l'animale»¹⁰, che si manifesta in sensazioni come la sofferenza. Deleuze sostiene infatti che un uomo soffre nello stesso modo in cui soffre un animale e che quello è parte del suo essere animale. Un'ultima considerazione, che può essere fatta relativamente al pensiero di Deleuze, è che, in questo suo anti-soggettivismo, egli recupera la definizione cartesiana dell'animale per estenderla all'uomo, parlando di quest'ultimo come di una "macchina desiderante".

Conclusioni

Per finire vale la pena riflettere sulla questione dei diritti degli animali. Parlare di diritto significa ancora tentare di umanizzare l'animale facendone una sorta di individuo umano imperfetto o inferiore, assimilandolo ad umani in condizioni particolari come quelle dei cosiddetti "umani marginali". Ma gli animali non sono degli esseri dementi e vanno considerati completi in ciò che sono. Il problema allora è che gli umani, e in particolare gli occidentali, sono sempre irresistibilmente attratti dalla tentazione di dover stabilire il dover essere degli altri in senso negativo o positivo, imponendo l'osservanza di norme da loro poste come universali e di conseguenza valide per tutti. Gli umani dovrebbero invece partire dalla constatazione dei propri comportamenti verso gli altri e limitarli, non in virtù di una pretesa consistenza universale delle condizioni altrui, ma di una consapevolezza della condizione propria. In conclusione, è di gran lunga più interessante la posizione animista, in cui l'animale non è un oggetto da definire, né uno pseudo-soggetto forzatamente imposto, ma una *chance* di definizione del sé e del mondo umano che implichi una condizione di rispetto per l'alterità e un pensiero del limite dell'umano e delle sue pretese di universalizzazione.

¹⁰ Cfr., ad es., G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.