



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Filippo Trasatti
La rimozione dell'animale

Abstract

Si può vedere nel mutamento concettuale avvenuto all'interno della filosofia classica, approssimativamente tra Platone e Aristotele, l'origine della forma mentale che ancora oggi consente ai più di giustificare la differenza radicale tra uomo e animale e su questa di basare una sottomissione così totale al punto di ridurre gli esseri viventi a cose?

E, ammesso che la filosofia greca sia il punto di partenza, altri due snodi essenziali hanno consolidato quella esclusione, da una parte il cristianesimo e dall'altra la scienza moderna.

Si avrebbe dunque un'alleanza non voluta e non richiesta tra tre forme culturali assai diverse tra loro, sviluppatasi anche a distanza di secoli che, a differenza di quanto accade in alcune filosofie orientali, fondano e giustificano un atteggiamento di dominio sulla natura, sugli esseri viventi.

Qui mi concentrerò sinteticamente su uno di questi snodi, a partire da Aristotele fino alla formazione della scienza moderna, quello della rimozione dell'animale vivente, per dirla con un'efficace espressione sintetica di Galileo.

I passaggi possono essere così sintetizzati:

- a) la dissezione dell'animale
- b) alcune linee di resistenza
- c) la macchina antropogenica del razionalismo scientifico
- d) la incompiuta rivoluzione darwiniana
- e) attraversamento delle linee di confine

Animale+razionale

“Non hanno sintassi, dunque possiamo mangiarli”

Nel corso del tempo sono state proposti innumerevoli tratti distintivi volti a tracciare un confine tra gli umani e gli animali. Un catalogo provvisorio comprende almeno: il riso, la posizione eretta, la parola, la nudità, la capacità di distinguere bene e male giusto e ingiusto, la

consapevolezza della propria finitudine, la tendenza a vivere politicamente, la tristizia post-coitum, le capacità tecniche, la cultura intesa come conservazione e trasmissione dell'esperienza, l'amore per la libertà, il senso del ritmo, le capacità tecniche e l'uso delle mani, l'apprendimento della grammatica e della sintassi, il senso dell'ordine e della bellezza, la memoria, la vergogna per la nudità, l'espressione delle emozioni attraverso il volto, il differente atteggiamento verso il sesso. E' un elenco senza dubbio impressionante e la prima impressione è proprio quella di un tentativo imponente, accanito, sempre rinnovato e sempre a rischio di fallimento, di erigere una barriera insormontabile tra mondo umano e mondo animale. Si può speculare a lungo sulle ragioni di questo accanimento, ma si potrebbe anche sintetizzare dicendo che l'uomo è quell'animale che inventa sempre nuove caratteristiche per darsi un'identità, distinguendosi dagli animali e dagli dei.

In ogni caso tra tutte le caratteristiche distintive quella che sembra più decisiva, almeno per la tradizione occidentale a partire dalla riflessione greca, è la caratteristica della razionalità. L'uomo è un animale razionale, solo l'uomo[1] ed è questa separazione che fonda la possibilità di un dominio incontrastato sul regno degli animali non umani.

In un libro che raccoglie due conferenze tenute a Princeton in forma di racconto, lo scrittore sudafricano Coetzee dà voce, attraverso il personaggio di Elisabeth Costello un'anziana scrittrice invitata a tenere un ciclo di conferenze, a una posizione netta sul rapporto tra la filosofia e gli animali. Attraverso un'articolata argomentazione, intrecciata a una serie di esempi letterari, arriva a sostenere che c'è una radicale incompatibilità tra filosofia ed empatia ed è questo il motivo per cui i filosofi in genere, appellandosi esclusivamente alla ragione, sono stati tanto sbrigativi nel respingere gli animali non umani dal rango di viventi e senzienti, giù nel dominio delle cose.

L'argomentazione della scrittrice fa leva su un punto cruciale, il fatto che la ragione tautologicamente definisce se stessa in un circolo chiuso: "e questo perché, vista da fuori, da un essere che le è estraneo, la ragione non è che una grande tautologia. Certo, la ragione riconosce la validità della ragione in quanto principio primario dell'universo: che altro dovrebbe fare? Detronizzare se stessa? I sistemi razionali, in quanto sistemi di totalità, non hanno quel potere. Se ci fosse una posizione dalla quale la ragione potesse attaccare e detronizzare se stessa, essa l'avrebbe già occupata, altrimenti non sarebbe totale"[2].

Non mi interessa qui discutere l'equazione che la scrittrice stabilisce tra ragione e dominio, che esclude di per sé altre immagini della ragione, né se sia corretta una così radicale contrapposizione tra filosofia, ragione ed empatia[3] e tanto meno ripercorrere la lunga e intricata storia dell'idea dell'uomo come animale razionale.

Vorrei invece cercare di ricostruire quell'insieme di operazioni che fondano l'antropocentrismo sul meccanismo della trasformazione della

differenza in gerarchia e più specificamente della differenza razionale in dominio dell'uomo razionale. Per dirla in altri termini, si tratta di analizzare quello che Giorgio Agamben ha descritto come il dispositivo aristotelico che consente di costruire l'uomo come *animal+rationale* e nello stesso tempo consente di tracciare una identità per esclusione rispetto al mondo animale[4]. Il principio strategico per eccellenza del pensiero aristotelico, scrive Agamben, “consiste nel riformulare ogni domanda sul “che cos'è?” come una domanda su “attraverso che cosa qualcosa appartiene a qualcos'altro?”. (...) Occorre cioè che tra i vari modi in cui il vivere si dice, uno si separi dagli altri e vada a fondo, per diventare il principio attraverso cui la vita può essere attribuita a un certo essere”[5].

Ciò che prima era unito, viene diviso e ri-articolato in modo funzionale e gerarchico: la vita viene scomposta in vita nutritiva, sensitiva e razionale, funzioni che poi vengono riarticolate nell'insieme “uomo” secondo un ordine gerarchico. Quello che sembra un principio di organizzazione tassonomica così tipico di Aristotele, diventa decisivo nella definizione dell'”umano” separato dall'animale. L'elemento distintivo governa gli altri che invece sono comuni anche ad altri esseri viventi e diventa l'essenza esclusiva dell'uomo, animale razionale. “Solo perché qualcosa come una vita animale è stata separata all'interno dell'uomo, solo perché la distanza e la prossimità con l'animale sono state misurate e riconosciute innanzitutto nel più intimo e nel più vicino, è possibile opporre l'uomo agli altri viventi e, insieme, organizzare la complessa- e non sempre edificante- economia delle relazioni fra gli uomini e gli animali”[6].

Da qui parte la riflessione di Agamben, da cui però ci separeremo subito, che interroga la questione dell'”umanesimo”, di che cos'è l'uomo, pensato non tanto metafisicamente come congiunzione volta a volta di corpo e anima, di animale e razionale, di naturale e sovranaturale, ma piuttosto come luogo di una cesura e di una divisione che lo separa dal mondo naturale e animale e, si potrebbe aggiungere, divino.

A me interessa qui prendere sul serio questa “macchina antropogenica”, come la chiama Agamben, e descriverla nei suoi meccanismi, in particolare mettendo in luce alcuni giochi e strategie di antropomorfizzazione e dis-antropomorfizzazione che si incrociano nella costituzione dell'umano in quanto separato dall'animale.

Tutta questa riflessione, che ci porterà lontano per comprendere altrimenti il vicino (ciò che noi siamo in quanto costruiamo la nostra “essenza umana”) ha uno scopo “pratico”: la liberazione degli animali dalla griglia metafisica che li rinchioda, li incatena e li condanna senza voce e senza appello a un inferno senza fine.

Su questa strada si sono già avviati da anni alcuni filosofi, come Peter Singer e Tom Regan per cercare di restituire agli animali ciò che loro è stato tolto in virtù di quella separazione detta “specista” che fonda e

giustifica il dominio sugli animali come cose. Qui cercherò di individuare, in due snodi della storia del pensiero occidentale, come questa separazione venga fondata[7].

Attraverso lo specchio

“Gli animali sono lo specchio per mezzo del quale l’uomo può vedere se stesso”

(Bruno Snell)

Una guida fondamentale per cogliere quel processo che ha portato alla separazione metafisica dell’animale è quella di Vegetti. Nel suo ormai classico *Il coltello e lo stilo*, Vegetti cerca di ricostruire il percorso della “razionalità scientifica greca nella fase della sua costituzione: quel percorso al termine del quale non si possono classificare razionalmente se non gli animali morti, o meglio gli animali uccisi”[8].

E’ un lungo percorso conflittuale alla fine del quale appare l’animale ucciso e tassonomizzato, su cui poi si articola la distinzione dell’animale umano. Seguiamo le fasi di questo processo.

Il gioco di specchi tra uomo e animale si può vedere chiaramente nei miti come nelle favole esopiche: dai gesti animali, si passa a designare una passione, un certo carattere che poi viene attribuito per similitudine all’uomo.

Fino a un certo punto lo specchio è un luogo di passaggio, una soglia di transizione tra animale e uomo: “ una sorta di andirivieni tra uomo e animale, un transito, una pervietà nello specchio”[9].

Borges da par suo nel *Manuale di zoologia fantastica* ha provato a raccontare, all’orientale, la fine di questo transito.

“A quel tempo il mondo degli specchi e il mondo degli uomini non erano come adesso incomunicanti. Erano, inoltre, molto diversi: non coincidevano né gli esseri, né i colori, né le forme. I due regni, lo speculare e l’umano, vivevano in pace; per gli specchi si entrava e si usciva. Una notte la gente dello specchio invase la terra. Irruppe con grandi forze. Ma, dopo sanguinose battaglie, le arti magiche dell’Imperatore Giallo prevalsero. Egli ricacciò gli invasori, li incarcerò negli specchi e impose loro il compito di ripetere, come in una specie di sogno, tutti gli atti degli uomini. Li privò di forza e di figura propria, riducendoli a meri riflessi servili. Un giorno tuttavia essi si scuoteranno da questo letargo magico“[10].

Anche nei primi filosofi è possibile vedere all’opera, in un’aura ancora mitologica, questo commercio tra mondo animale e umano; due esempi per tutti, Empedocle e Pitagora. Giamblico riferisce che Pitagora era in grado di parlare con gli animali. L’esempio dei pitagorici appare molto importante perché tiene insieme un aspetto essenziale della razionalità greca e il rispetto magico per l’animale vivente[11]. Ossia nella tradizione pitagorica si mostra la connessione tra matematica e corpo vivo, in contrapposizione proprio all’operazione galileiana che, come vedremo, rimuove l’animale, separando qualità primarie, matematiche

appuntamento, e secondarie.

In Platone troviamo poi un riferimento mitico di grande importanza. Nelle parti conclusive del *Timeo* si può vedere all'opera questo transito tra specie, come una sorta di giustificazione della metempsicosi. Platone attraverso il mito, si potrebbe dire rovesciando Darwin, fa derivare gli animali dagli uomini e concepisce i passaggi tra specie come cadute o ascese in cui diminuisce o si accresce l'intelligenza o la stoltezza. Dopo aver parlato dell'origine dell'universo e dell'uomo, egli dedica una trattazione si potrebbe dire medica alle funzioni degli organi corporei e alle malattie. Ed è in questo contesto che parla della trasmigrazione tra le specie.

Prima ci sono gli uomini. Da quelli di loro codardi o vissuti nell'ingiustizia sono nate le donne. Gli uccelli si sono formati da uomini non malvagi, ma leggeri che parlano delle cose del cielo con semplicità restando legati ai sensi. Gli animali pedestri e selvaggi sono invece nati da uomini che non si curano dei cieli né della filosofia e si lasciano guidare dall'anima irascibile. Poi ci sono i quadrupedi che sono ancora più vicini alla terra; e ancora gli animali che strisciano. La quarta specie, acquatica nasce da uomini del tutto ignoranti che gli dei non ritennero degni neppure di respirare l'aria per cui li spinsero nell'acqua. E così conclude Platone:

“E appunto con questi modi allora e ora gli animali si trasformano tra loro, passando da una specie all'altra, secondo la perdita o l'acquisto d'intelligenza o di stoltezza”[12].

E' fuor di dubbio che qui è all'opera un principio gerarchico che ordina gli animali (ma anche i diversi tipi di uomini, donne, schiavi) lungo una scala dal basso all'alto secondo il criterio dell'intelligenza e della vicinanza alle cose del cielo oppure al contrario alla terra. Ma ciò che più ci importa qui è che in questo animale vivente che è il mondo, il transito tra le specie è continuo. Non ci sono cesure né punti di discontinuità.

Specchi, tassonomie e analisi: il luogo della separazione e la differenza

Quando e come si sviluppa quel meccanismo di disarticolazione e riarticolazione dell'animale da cui emerge una immagine dell'uomo separato da una barriera insormontabile? Attraverso l'analisi, ovvero la dissezione fisica e razionale che ritroviamo prima in qualche luogo in Platone e poi come metodo generale in Aristotele.

La costruzione dell'“uomo vero” in Platone avviene, come sottolinea ancora Vegetti, attraverso alcuni passaggi “settori”, che hanno come criterio l'organizzazione gerarchica:

- a) occorre separare l'anima dal corpo e assegnarle il comando sul corpo; chi non ha dominio sulla propria anima scade nel bestiale[13].
- b) La tripartizione dell'anima nei suoi tre livelli riorganizzati gerarchicamente.

E' proprio questa parentela tra l'analisi e la tecnica del taglio che viene chiaramente indicata, laddove Platone paragona icasticamente la dialettica alla tecnica del taglio del macellaio

Il buon dialettico è paragonabile a un macellaio che sa tagliare il pezzo senza rovinarlo, seguendone cioè le articolazioni naturali[14].

Rileggiamo questo noto passo del *Fedro* in cui si parla dell'analisi e della sintesi (*synagoge* e *diairesis*) come procedimenti dialettici:

“Socrate: Se si riuscisse ad afferrare in modo scientifico l'efficacia delle due forme di procedimento logico che la sorte ci ha fatto esporre, non sarebbe certo trascurabile cosa.

Fedro: Quali sono queste due forme?

S. Riportare a un'idea unitaria con uno sguardo complessivo i singoli elementi ovunque dispersi, affinché questa distinzione di ciascuna entità consenta di chiarire il concetto che di volta in volta si vuole portare a conoscenza. (...) [Il secondo procedimento] consiste partendo dall'insieme dividere secondo le specie seguendo le articolazioni naturali, senza tagliarne nessuna, come farebbe un cattivo macellaio (*kakou mageirou*)“[15].

Esplicitamente poi il procedimento della divisione si ritrova in altri dialoghi platonici[16], ma qui non ci interessa tanto una comparazione dei diversi passi, quanto il significato di questa similitudine: il lavoro del dialettico è come quello del macellaio. Com'è possibile che la scienza suprema sia paragonata al lavoro di un tecnico a contatto con le cose materiali, per di più con il corpo e il sangue degli animali? Platone usa spesso la medicina, e gli aspetti relativi al corpo come termini di paragone per il lavoro del filosofo[17]. In questo contesto il macellaio è quel tecnico che conosce le articolazioni naturali dei corpi e sa come sezionarle, come il buon dialettico è colui che conosce le articolazioni naturali delle idee e sa come congiungerle e disgiungerle senza spezzarle artificialmente[18].

Aristotele e il principio gerarchico

“L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi somigliano ad animali o a scimmie, contiene già la chiave del pogrom” (T.W.Adorno)

Secondo una favola ellenistica, riportata da Plinio, Aristotele sarebbe stato sostenuto per le sue ricerche biologiche e zoologiche da Alessandro, appassionato del mondo animale, il quale gli avrebbe chiesto di comporre un trattato sull'argomento. In realtà Aristotele e i suoi allievi non avevano certo bisogno di Alessandro per condurre il proprio lavoro naturalistico, lavoro davvero imponente che costituisce da solo un terzo dell'intero *corpus* aristotelico.

Aristotele e i suoi potevano disporre di diverse fonti, dai lavori naturalistici di filosofi come Empedocle e Anassagora, alla tradizione degli scritti di medicina tra il V e il IV secolo che in seguito confluirono nel *corpus hippocraticum*, a Platone col suo metodo classificatorio

diaretico-dicotomico e la sua psicofisiologia filosofica del *Timeo*. Ma l'elemento decisivo per quanto riguarda le conoscenze degli animali deriva dalla congiunzione tra la teoria e quella massa di conoscenze accumulate nei saperi bassi, nelle tecniche, da innumerevoli allevatori, pescatori, levatrici, cacciatori, macellai. In Aristotele d'altra parte, è frequente la raccomandazione di studiare, oltre ai dati empirici raccolti, le opinioni comuni sull'argomento, prima di formulare delle teorie generali.

“Dalla loro esperienza pratica veniva ad Aristotele buona parte delle conoscenze circa le cinquecento specie di animali che egli menziona nel corpus degli scritti biologici: la morfologia, i comportamenti etologici, la riproduzione e la crescita, la struttura degli organi interni. La *Historia animalium* è basata su “schede di intervista” che Aristotele raccolse da questi esperti del mondo animale, assai più che sulle sue osservazioni dirette”[19].

Un lavoro davvero imponente che ha imposto una forma al modo di concepire la natura vivente rimasta invariata fino a tempi recenti: le conoscenze specifiche si sono perfezionate e di quel catalogo oggi poco è utilizzabile; molto più decisivo è il sistema di classificazione e la sua metafisica di sfondo. Si trattava, niente di meno, che di ordinare il mondo della natura. A livello teorico, Aristotele criticava il procedimento dicotomico di Platone: dividere gli animali procedendo secondo una sola differenza spezzava i gruppi naturali e produceva gruppi artificiali. “Piuttosto bisogna come prima cosa dividere gli animali secondo i generi naturali; e qui i nomi generalmente usati, come uccelli e pesci, ci mostrano la via. Ognuno dei generi così ottenuti viene determinato mediante parecchie caratteristiche e non secondo il metodo della bipartizione”[20].

Se il procedimento dicotomico è artificiale, meglio rivolgersi al sistema tassonomico implicito nel linguaggio: per lo più si vedrà che l'insieme di quei caratteri essenziali – dal punto di vista della struttura e delle funzioni- che identificano la singola specie è già designata dal linguaggio naturale[21].

La sostanza dei fenomeni biologici (*ousia*) è la loro forma specifica (*eidos*). Non esiste in natura nulla che sia superiore alla specie: esistono uomo e cavallo, ma non animale e quadrupede. La forma specifica è la soglia di discontinuità che struttura e organizza la continuità degli esseri naturali.

Ma come si organizza in un'unità discrete questa molteplicità degli esseri nel mondo? Scomponendo gli insiemi in parti e poi comparandole tra loro. Quando deve spiegare il metodo di lavoro da seguire, Aristotele dice:

“Bisogna dapprima conoscere le parti di cui gli animali sono composti. Poiché è a causa di queste che intervengono le prime e principali differenze tra gli animali considerati nel loro insieme, ossia secondo la presenza o l'assenza di certe parti, la loro posizione e disposizione,

anche secondo le differenze di cui abbiamo parlato più sopra e che riguardano la forma, l'eccesso, l'analogia, l'opposizione tra i caratteri. Ma bisogna cominciare con le parti dell'uomo. Come infatti ciascuno valuta le monete sulla base di quella che conosce meglio, così avviene anche in altri campi. Ora l'uomo è tra gli animali quello che necessariamente conosciamo meglio"[22].

Da qui Aristotele comincia un'analisi delle parti del corpo umano , cranio, faccia, occhi, esterne e interne come cuore polmoni ecc, fino ad arrivare alle parti sessuali che concludono questa disamina. L'uomo costituisce dunque la pietra di paragone per la comparazione degli animali in base alle parti e alla loro disposizione. E' come se si andasse costituendo un metro, o un canone naturale nell'uomo rispetto a cui comparare tutti gli altri animali.

Questa comparazione costante tra anatomia animale ed umana, serve da modello anche quando si passa dal corpo alla psiche. La dolcezza, la selvatichezza, il coraggio , i desideri, i tratti di intelligenza “ costituiscono delle rassomiglianze con l'uomo che si ritrovano in molti animali e che richiamano le similitudini di cui abbiamo parlato a proposito delle parti del corpo”[23]. Il punto di snodo tra animale e uomo è il bambino, la cui anima “si può dire non differisca affatto da quella delle bestie”[24]. Ma come avviene questa separazione radicale?

Sembrerebbe attraverso un avvicinamento dell'uomo al divino: per Aristotele l'uomo partecipa al divino. Nelle *Parti degli animali* afferma: “l'uomo o è l'unico tra gli esseri viventi a noi noti che abbia parte del divino, oppure è quello che ne partecipa al massimo”[25]. E questa partecipazione è fondata già in Platone sulla stazione eretta dell'uomo che corrisponde all'asse alto/basso dell'universo: “noi non siamo come le piante, perché la nostra patria è il cielo, dove fu la prima origine dell'anima e dove Dio, tenendo sospesa la nostra testa, ossia la nostra radice, tiene sospeso l'intero nostro corpo che perciò è eretto”[26].

Ma, a parte la stazione eretta che è un modo per rappresentare analogicamente nella postura, la nostra partecipazione al divino, quest'ultima non è ancora per Aristotele una caratteristica esclusiva: anche le api sono animali divini.

Fin qui sembrano esserci differenze di grado, non di essenza. Certe caratteristiche si trovano in uomini e animali, in proporzione diversa. Questo riferimento all'uomo come canone non comporta ancora una subordinazione diretta delle altre forme viventi all'uomo[27].

Il passo decisivo che separa radicalmente l'animale dall'uomo e apre la strada da una parte alle tassonomie e dall'altra alla trasformazione dell'animale in oggetto, avviene attraverso la saldatura, che avevamo già intravisto in Platone, tra il mondo delle tecniche e il mondo della teoria che “produce per queste vie , a livelli diversi, una crescente distanza tra l'uomo e l'animale, un progressivo allontanamento di quest'ultimo alla condizione di oggetto da manipolare, segno da

interpretare”[28]. Le tecniche, pensiamo in particolare alla caccia , alla pesca, ma soprattutto alla macellazione. C’è in questa saldatura tra teoria e pratica una radicale trasformazione nell’atteggiamento e per meglio misurare questa distanza, basta fare un passo indietro e osservare come ha fatto Burkert le pratiche di sacrifici animali.

Sacrificio e morte rituale

Indagando il legame tra sacrificio del capro e tragedia, Burkert descrive il sacrificio animale come una “macellazione rituale”, un rito al cui centro non c’è l’offerta agli dei e la comunanza con loro, ma l’uccisione dell’essere vivente e l’uomo in quanto uccisore. “E’ chiaro che il rito di sacrificio greco mira a predisporre l’annientamento della vita come centro sacro dell’azione. I molti complicati preparativi sottolineano come sia innaturale e quanto turbamento provochi ciò che sta accadendo. Si danno alcuni casi particolari in cui la rappresentazione dei sentimenti di colpa, la “commedia dell’innocenza” sembra superare ogni limite; così soprattutto in occasione delle Bufonie ad Atene il bue stesso dev’essere colpevole della propria morte ed è quindi indotto a mangiare dolcetti d’orzo dall’altare di Zeus, e immediatamente punito, con un’ascia per il sacrilegio. Ma il sacerdote celebrante getta via l’ascia e fugge, al pasto sacrificale segue un processo nel quale la responsabilità viene passata dall’uno all’altro, finché in conclusione il coltello viene dichiarato colpevole e gettato in mare”[29]. Si può ben vedere da questo esempio che ha del grottesco, quanto l’atteggiamento dello scienziato possa distanziarsene.

Anche in contesti culturali diversi alcuni antropologi hanno provato a delineare un quadro generale all’interno del quale comprendere le svariate forme del sacrificio. Bloch in particolare, studiando popolazioni appartenenti a culture assai diverse ha proposto uno schema di spiegazione chiamato “violenza del ritorno”. Per i Ma’ Betisek, un gruppo aborigeno originario della Malesia, ad esempio ma lo stesso vale per molte altre culture, piante, animali e umani erano parte di un’unica comunità e discendevano da esseri umani. “Tuttavia sembra che a un certo punto le piante e gli animali smisero di osservare le fondamentali regole di cooperazione e condivisione alla base della convivenza e cominciarono a comportarsi in maniera diametralmente opposta. Presero a uccidere e a consumare segretamente gli esseri umani , macchiandosi così di cannibalismo, dal momento che , allora , tutti gli esseri viventi erano indifferenziati e quindi parte di un unico organismo”[30]. C’è dunque si potrebbe dire un peccato originale di piante e animali che ha portato gli umani a rivoltarsi contro gli esseri della natura che li avevano attaccati per arrivare infine a dominarli, soggiogandoli e consumandoli: da prede gli umani erano divenuti cacciatori. “A causa del loro errore , le piante e gli animali sono diventati altri esseri viventi, che in quanto tali devono vivere in altri luoghi e gli esseri umani possono legittimamente servirsene per

nutrirsi”[31] Tuttavia questa separazione non appare mai stabile ed esiste sullo sfondo l’enigma dell’iniziale identità di tutti gli esseri viventi. Proprio per scongiurare questa molte popolazioni “sembrano ossessionate dalla necessità di mantenere un confine tra gli esseri umani e altre forme di vita, insistendo per esempio sulla differenza tra cibi crudi di cui si cibano gli animali e gli alimenti cotti di cui si servono gli umani, o esprimendo il timore che ogni gesto di eccessiva familiarità da parte degli umani nei confronti di animali o piante possa scatenare una calamità cosmica”[32]. Ecco dunque delinearsi in modo chiaro all’interno di culture molto distanti dalla nostra, la “spiegazione” di questa barriera tra umano e non-umano, barriera sempre minacciata e ogni volta da consolidare o ricostruire.

La conoscenza sacrificale

Ma torniamo alla cultura greca e alle sue pratiche di sacrifici. Grande è la distanza tra le uccisioni rituali e la uccisione per conoscere[33]: nel sacrificio si ha a che fare con la potenza del sacro, ci si avvicina al pericoloso confine della morte; nella dissezione non c’è più ambivalenza, non è più in gioco il destino umano, la violenza e la paura della morte vengono nascoste entro operazioni tecniche.

Aristotele, vuole distaccarsi da quest’ambito dei rituali sacrificali, per riunificare da una parte la tradizione della conoscenza come teoria e dall’altra i saperi e il potere degli uomini delle tecniche, abituati a manipolare e a riconoscere oggetti propri del loro campo di azione. “Il montaggio tra le due polarità [teorica e tecnica] un tempo contrapposte contribuisce a creare un duplice esito, di eccezionale importanza. Da un lato, si delinea un nuovo stile di razionalità, la razionalità del metodo, dell’esperimento, della teoria scientifica, che prende le distanze dai suoi oggetti, li neutralizza, per così dire li sterilizza, al fine di guadagnare un pieno dominio conoscitivo su di essi, quale che sia il prezzo di questo dominio”[34]. Dall’altro, dice ancora Vegetti, emerge la nuova figura dell’operatore di questo stile di razionalità, che pur mirando alla teoria non ha scrupolo alcuno ad usare la tecnica del macellaio per allargare il campo delle sue osservazioni. E in questo la pratica della dissezione ha un ruolo centrale. Si sa che Aristotele, a differenza di molti suoi contemporanei, non sdegnava la dissezione.

Se come dice nelle *Parti degli animali* “non è senza gran disgusto che si può vedere ciò di cui è composto il genere uomo, per esempio il sangue, la carne, le ossa, le vene e altre parti simili”[35], sono frequenti le testimonianze che egli e i suoi studiosi praticarono un dissezione minuziosa e approfondita sugli animali. Parlando, ad esempio del cuore e delle vene, critica i suoi predecessori e spiega come superare gli errori di osservazione: “la causa di questa ignoranza risiede nella difficoltà di compiere osservazioni su queste parti (...) Sicché coloro che hanno

condotto le osservazioni su animali morti e tagliati dai macellai non hanno visto le origini delle vene maggiori, mentre coloro (i medici) che le hanno compiute su uomini estremamente dimagriti hanno individuato le origini delle vene sulla base di quanto appariva esternamente in tali circostanze (...) L'osservazione (teoria) è difficile ed è possibile raccogliere adeguate informazioni, se si ha un effettivo interesse per tali problemi, solo sugli animali uccisi per soffocamento dopo averli fatti dimagrire " [36].

Ancor prima della pratica della dissezione, l'animale è già diventato oggetto manipolabile in vista della conoscenza. La dissezione porta poi a compimento questa "elisione dal sapere zoologico dei caratteri relativi all'animale vivo e alla sua semantica (psicologica o tecnica o magica o sacrificale) a vantaggio della struttura reale portata alla luce dalla dissezione"[37].

Questo nuovo atteggiamento non esclude del tutto l'osservazione sugli animali vivi, sui loro caratteri e sul loro comportamento. Una parte della *Historia animalium*, il libro IX attribuito a Teofrasto, è proprio dedicato a questo. Ed è proprio da qui che nasce una tradizione parallela da Teofrasto, a Senocrate, al Plinio della *Naturalis Historia*, Plutarco, fino al *De abstinentia* di Porfirio che si oppone a questa riduzione dell'animale ad oggetto manipolabile, alla separazione netta tra mondo umano e animale, riattivando la rete di commerci e di transiti tra l'uomo e l'animale che la nuova razionalità aveva reciso.

Il movimento di distacco radicale dal mondo animale, la costituzione di quella barra disgiuntiva tra uomo e animale acquista tuttavia il suo pieno senso se viene visto nel complementare movimento di elevazione e di assalto al cielo che troverà il suo momento epico nel razionalismo moderno.

Bisogna distaccarsi con un taglio netto dagli animali per potersi accostare al mondo divino, sfidando e poi defraudando gli dei: la costruzione della barra homo/animale è la premessa indispensabile all'erosione della barra homo/deus[38]. In questa sfida la posta in gioco non sono tanto gli dei quanto la propria finitudine, come dice chiaramente Prometeo nel *Prometeo incatenato* di Eschilo:

"Prometeo: Gli uomini avevano sempre fissa davanti agli occhi la morte: io ho fatto cessare quello sguardo.

Corifea: E quale rimedio hai trovato per questo male?

Prometeo : Ho fatto abitare dentro di loro le cieche speranze"[39].

Nam cupide conculcatur nimis ante metutum[40]

"La vera bontà dell'uomo si può manifestare in tutta purezza e libertà solo nei confronti di chi non rappresenta alcuna forza. Il vero esame morale dell'umanità, l'esame fondamentale (posto così in profondità da sfuggire al nostro sguardo) è il suo rapporto con coloro che sono alla sua mercé: gli animali. E qui sta il fondamentale fallimento dell'uomo, tanto fondamentale che da esso derivano tutti gli altri" (Milan

Kundera)

Prima della nascita del pensiero moderno, in pieno Rinascimento europeo, troviamo un singolare pensatore, la cui opera, può ben essere utilizzata come cerniera della modernità, per quel che riguarda il rapporto tra umani e non umani, come per il rapporto tra barbari e civilizzati.

La sua *Apologia di Raymond Sebond* rappresenta una linea di resistenza importante.

Il contesto è quello della difesa dell'obiezioni mosse all'opera di Raymond Sebond, *Teologia naturale o libro delle creature*, tradotto in francese da Montaigne stesso su richiesta di suo padre, "La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e la più fragile di tutte le creature è l'uomo e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si sente e si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo, all'ultimo piano della casa e al più lontano dalla volta celeste, insieme agli animali della peggiore delle tre condizioni [41]; e con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna, e mettendosi il cielo sotto ai piedi il cielo. E' per la vanità di questa stessa immaginazione che egli si uguaglia a Dio, che si attribuisce le prerogative divine, che trasceglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace"[42].

Montaigne descrive dunque questa separazione dell'uomo dal mondo degli animali, suoi fratelli e compagni, come un prodotto della sua vanità, della sua immaginazione, della *hybris* che lo porta a porsi al centro dell'universo, ad uguagliarsi a Dio. E da questa sua posizione, l'uomo ripartisce tra le creature del mondo le facoltà secondo un ordine da lui stesso imposto. In fondo il saggio di Montaigne è un tentativo appunto di ristabilire i limiti: "bisogna piegare l'uomo e costringerlo entro le barriere di quest'ordine. Il miserabile si attenda a scavalcarle di fatto; egli è legato e vincolato, è soggetto agli stessi obblighi delle altre creature della sua specie e in una condizione assolutamente media, senza alcuna prerogativa, alcuna superiorità vera ed essenziale"[43].

Ma, aggiunge Montaigne, "come può egli conoscere, con la forza della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Da quale confronto tra essi e noi deduce quella bestialità che attribuisce loro?"[44]. E' una strategia antropomorfizzante che vedremo all'opera.

Segue poi un passo giustamente famoso in cui Montaigne sembra rovesciare il rapporto tra umani e animali. "Quando mi trastullo con la mia gatta, chi sa se essa non faccia di me il proprio passatempo più di quanto non faccia io con lei?"[45] Non solo dunque Montaigne vuol mettere in questione l'antropocentrismo e quella differenza essenziale tra uomo e animale fissato dalla tradizione filosofica greca che sopra ho

cercato di tratteggiare, ma apre un varco vertiginoso alla comunicazione tra le specie, citando come sempre fa i suoi amati antichi, in questo caso Platone che, come abbiamo già visto, vedeva nell'animale vivente una continuità tra le specie.

“Quel difetto che impedisce la comunicazione fra esse e noi, perché non è tanto nostro quanto loro? Resta da stabilire di chi sia la colpa del non intenderci; perché noi non le comprendiamo più di quanto esse comprendano noi. Per questa stessa ragione esse possono considerarci bestie, come noi le consideriamo”[46].

Montaigne comincia poi una lunga serie di esempi volti a mostrare come possiamo ritrovare, seppur in modi diversi, le nostre facoltà anche nelle opere degli animali. Sembra riprendere quel catalogo di caratteristiche distintive per metterle in questione una a una.

Mancano di capacità di governo? Guardate le api, lodate già dagli antichi come animali divini[47]. Mancano di discernimento? Osservate con che cura le rondini scelgano il luogo e i materiali per il loro nido [48]. Oppure le capre quando sono ferite scelgono tra migliaia di erbe il dittamo per guarire. Addirittura, citando Crisippo, attribuisce al cane l'uso della logica e della dialettica nella scelta. Gli animali apprendono, comunicano tra loro e con le altre specie, sentono, soffrono, sanno fingere, possiedono la virtù dell'amicizia, la fedeltà e via con un bestiario e un campionario di *exempla* di vizi e virtù che servono a comparare e a differenziare uomini e animali, senza che venga stabilito un principio di esclusione specista.

Tutta questa prima lunga parte dedicata agli animali, ovvero a togliere la differenza essenziale con gli animali, serve a Montaigne per togliere l'uomo dal piedistallo di centro del creato, per colpire il suo orgoglio, la sua smania di potere e sapere, per ricondurlo nei suoi limiti e, coerentemente con una visione cristiana, renderlo soggetto non solo alla volontà divina, ma anche alla sua grazia.

L'interessante della posizione di Montaigne è che pur avendo l'intenzione di fare un'apologia del cristianesimo, per quanto riguarda la questione animale prende come guida fondamentale Lucrezio, si discosta in modo radicale dalla tradizione maggioritaria del pensiero occidentale che considerava l'animale inferiore e soggetto al dominio umano.

Un passo indietro prima del nuovo slancio in avanti del razionalismo moderno, prima che cominci l'assalto al cielo.

Idoli della conoscenza

“l'affermazione che noi dominiamo la natura in quanto la serviamo ha il tremendo rovescio che noi la serviamo in quanto la dominiamo”
(Georg Simmel)

Nella teoria degli *idola* che fa da *pars destruens* al *Novum Organum*, Bacon indica come fantasmi della mente, pregiudizi che ci impediscono di accedere alla vera conoscenza, gli *idola tribus* e gli

idola specus. I primi riguardano l'umanità intera, i secondi i singoli individui, ma entrambi hanno a che fare con quello che sembra essere un vizio capitale della conoscenza: l'antropomorfismo. Che vuol dire antropomorfismo? Antropomorfismo è quell'atteggiamento che ci fa guardare il mondo prendendo le misure sulla specie *homo sapiens*[49]. E' questa *hybris* per cui invece ad essere i limiti a costituire il proprio dell'uomo, è quest'ultimo a fissarli. E' questa la macchina antropogenetica che fissa barriere, identità e differenze.

Gli errori nella conoscenza ci derivano da una falsa analogia tra l'uomo e l'universo, dall'idea che l'uomo è misura di tutte le cose.

“Gli idola della tribù sono fondati sulla stessa natura umana e sulla stessa tribù o razza umana. Pertanto si asserisce falsamente che il senso umano è la misura delle cose ché al contrario tutte le percezioni, sia del senso che della mente, derivano dall'analogia con l'uomo non dall'analogia con l'universo. Rispetto a raggi delle cose l'intelletto umano più simile a uno specchio diseguale che mescola la propria natura a quella delle cose e le deforma e la travisa”[50].

Possiamo cogliere in questo passo da una parte una presa di distanza di Bacon dalla teoria antropocentrica rinascimentale, dall'immagine dell'uomo come microcosmo, analogo al macrocosmo e ad esso connesso da innumerevoli legami; ma anche dall'altra una sostanziale adesione all'idea della conoscenza come riflesso della realtà.

La nostra natura umana agisce come uno specchio deformante che con le sue forme irregolari riduce, comprime, dilata ciò che vi è riflesso[51].

All'origine era uno specchio fedele, prima della caduta a causa del peccato originale, la pretesa dell'uomo di possedere la scienza del bene e del male[52]. L'opera di liberazione delle menti perseguita da Bacon va dunque inquadrata nell'ambito di una più generale riconciliazione tra l'uomo e Dio, di una redenzione attraverso la conoscenza che ci restituisca la vera immagine divina del mondo.

Ma se, come dice Bacon, questi *idola*, questi fantasmi e pregiudizi della mente, appartengono alla tribù, ossia alla specie umana ormai caduta, “sono fondati sulla stessa natura umana”, che possibilità abbiamo veramente di liberarcene? Come potremmo mai uscire totalmente dall'antropomorfismo? Che significherebbe e come lo potremmo scoprire continuando inevitabilmente a guardare il mondo attraverso la nostra prospettiva? Infatti mentre è possibile sradicare gli idoli acquisiti, quegli *idola theatri* prodotti dall'insegnamento delle sette dei filosofi, gli altri idoli non sono in alcun modo eliminabili. E' necessario prenderne coscienza, esaminarli e descriverli, come parti integranti della nostra costituzione. Ed è proprio esaminandone le caratteristiche che possiamo prendere la strada del loro oltrepassamento, attraverso quelle strategie che costituiranno lo scheletro della moderna immagine della scienza. Riconsiderando gli idoli, possiamo trovare la strada per l'affrancamento dall'antropomorfismo.

Tuttavia qui sta una profonda ambiguità che fa scambiare per deantropomorfizzazione (e approssimazione alla verità) quella che è un'ulteriore elisione all'interno della classica definizione dell'uomo come animale razionale: una sorta di elevazione a potenza dell'umano attraverso l'elisione della sua animalità e con ciò stesso un'esaltazione dell'antropomorfizzazione razionale del mondo[53].

L'intera scienza moderna si forma proprio attraverso una progressiva liberazione dall'antropomorfismo, che sta a significare razionalizzazione dell'umano attraverso la rimozione dell'animale, attraverso alcuni passaggi e strategie che potremmo così sintetizzare:

- a) l'oltrepassamento del sensorio naturale: strumentalismo
- b) la dotazione di schemi di conoscenza e di un linguaggio oltreumani (divini e/o naturali)
- c) meccanismi e macchinismo
- d) La rimozione dell'animale

Ciascuno di questi è il tentativo di oltrepassamento di quei limiti che la teoria degli idoli ha lo scopo di mostrare. Vediamoli in modo sintetico.

Organi della conoscenza: protesi dell'umano

Bacon in uno degli aforismi più noti del *Novum Organum* pone con chiarezza la questione degli strumenti che servono al progresso umano, gli strumenti per la mano e per la mente[54]. Si potrebbe dire che il "processo di ominazione" è inseparabile dall'uso di strumenti, cosicché l'uomo è quell'animale che colma le sue mancanze attraverso organi e protesi artificiali. La sua capacità di adattamento "consente all'uomo di ricavare da ogni e qualsiasi costellazione di condizioni naturali, modificandole, delle tecniche e degli strumenti per la sua esistenza"[55]. A lungo si è pensato che questa caratteristica lo distinguesse nettamente dagli animali, mentre oggi si sa che molti animali esercitano un'attività costruttiva attraverso strumenti[56].

L'accrescimento della potenza della mano e dell'intelletto, ci dice Bacon, è dovuto all'uso di strumenti, poiché una fonte degli idola tribus è proprio la limitatezza dei sensi. In che modo si realizza questo oltrepassamento del limite?

In primo luogo rendendo possibile un duplice movimento di avvicinamento e di allontanamento dal mondo. Gehlen parlava di **esonero**: "l'esonero dell'organo e il superamento dell'organo. La pietra impugnata per colpire esonera e nel contempo supera nel risultato il pugno. Il veicolo, la cavalcatura ci esonerano dal camminare e ne superano ampiamente le capacità"[57].

Il cannocchiale galileiano offre un buon esempio di questa duplicità: avvicina gli astri, interponendosi tra l'uomo, i suoi sensi e il mondo, creando appunto un distacco. Attraverso di esso non vediamo più il mondo direttamente, ma attraverso una nuova mediazione strumentale [58].

Ogni strumento incorpora una precisa conformazione antropomorfa, che però viene occultata. Ciascuno di essi offre poi una chiave di accesso diversa al mondo, una specifica presa e modo di distanziamento. Bisognerebbe cogliere l'aspetto transitivo di ogni strumento, nel senso che anche una lima, una forchetta, ci danno un accesso diverso al mondo, e nello stesso tempo retro-agiscono sui nostri sensi, li addestrano a nuove operazioni[59].

Ancor di più Gunther Anders nel suo *L'uomo è antiquato* dedica una parte rilevante a questa critica della pura strumentalità. Gli strumenti che potenziano immensamente i sensi costruiscono un mondo al di là del senso comune, un mondo per così dire parallelo, frutto di innumerevoli mediazioni. Questa distanza crea e approfondisce una discrasia tra le facoltà, (per usare i termini di Anders), tra immaginazione e capacità di produzione. E' quello che chiama dislivello prometeico tra l'uomo e i suoi prodotti[60].

Ma tornando all'età moderna, un termometro sensibile del passaggio è Pascal, in quell'aforisma celebre dell'uomo sospeso tra due abissi: telescopi e microscopi ci hanno aperto abissi nell'infinitamente grande dell'universo e nell'infinitamente piccolo delle particelle e questa sospensione tra due abissi ci rende profondamente inquieti, spaventati, minuti e incerti.

La divina proporzione

Ancora recentemente un fisico brillante, Barrow, poteva intitolare il suo libro: *Perché il mondo ha una struttura matematica?* In realtà i matematici non hanno mai cessato di discutere sull'origine della matematica.

Come ha osservato Koyré la rivoluzione copernicana può essere ridotta in ultima analisi alla scoperta del linguaggio della natura, alla scoperta che la matematica è la grammatica della scienza. Galileo in effetti tributava una fiducia totale alla matematica e identificava la comprensione della natura della realtà fisica con la conoscenza della sua struttura geometrica.

E' noto il brano del *Saggiatore* in cui Galilei afferma che il libro della natura è scritto in caratteri matematici. E pure quel passo dei *Dialoghi* in cui Galileo sostiene che l'uomo solo alcune delle verità matematiche possedute da Dio, ma in queste la sua comprensione "agguaglia la divina certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par possa essere sicurezza maggiore".

Ora, qual è la relazione tra la matematica e quelle strategie di ricombinazione dell'umano? Si tratta di imparare, diceva Galileo, il linguaggio stesso della natura che è fatto di circoli e triangoli per poterla comprendere. In altre parole per giungere alla conoscenza vera, dobbiamo liberarci degli idoli del foro, ossia di un linguaggio impreciso ed ambiguo ed imparare un linguaggio perfetto che non è opera nostra, ma di Dio.

Questo è ciò che ci permette di oltrepassare i limiti di quella fonte infinita di errori che sono gli *idola fori*, quelli che riguardano il linguaggio, la comunicazione tra umani.

La matematica garantisce non solo il sogno di un linguaggio perfetto, univoco e trasparente, perché divino, non deformato dalle umane prospettive, capace di imporsi come legge della natura. Essa ci permette di trasformare la natura in un ordine sistematico predeterminato e dunque prevedibile.

Mirabile macchina

“Nei movimenti che le macchine esigono da coloro che le adottano c’è già tutta la violenza, la brutalità, la continuità a scatti dei misfatti fascisti” (Adorno, Minima moralia).

Se l’utensile, lo strumento espandono immensamente i poteri della mano, il linguaggio perfetto e trasparente consente di scrivere le leggi della natura, di pensare in un certo senso con il linguaggio di Dio, la macchina, materializzazione dell’intelligenza e dell’astuzia tecnica dell’uomo, ricrea una natura seconda, sottomessa all’umano e capace al tempo stesso di espandere le sue possibilità.

Al fondo c’è il sogno oscuro di de-naturalizzare la natura, riducendola a calcolo e poi ricrearla secondo i propri bisogni.

Le macchine rappresentano un aspetto essenziale di questo sogno hanno del prodigioso, ci stupiscono in fondo perché ci portano nell’oltreumano. Il sogno della macchina perfetta è il robot, ossia il servo totale. Non è forse casuale che nel XVII secolo si sviluppino in parallelo il macchinismo scientifico e il macchinismo politico. Abbiamo in Descartes l’esempio estremo di questa strategia di riduzione a macchina della natura e degli oggetti animati, in modo da poter garantire uno sguardo oggettivo e il dominio razionale sul mondo. In questa universale riduzione della natura a macchina servile, gli animali non sono esclusi.

E’ un luogo classico[61] la descrizione che Descartes fa degli animali come macchine[62], certo molto più perfette di quelle che possiamo fare noi in quanto costruite da Dio, ma pur sempre macchine, puri corpi, ordinati e mossi da leggi ferree, senza alcuna razionalità, consapevolezza e neppure una qualsivoglia anima. Qui Descartes tenta di separarsi in modo netto da quella tradizione che risaliva alla psicologia aristotelica della tripartizione dell’anima, nutritiva, sensitiva e intellettuale, ma anche dell’unità essenziale di corpo e anima. Ciò che era unito dev’essere disgiunto in modo netto.

“Dopo l’errore di coloro che negano Dio- errore che penso di aver confutato a sufficienza più sopra- non ce n’è altro che allontanarsi di più gli spiriti deboli dal retto cammino della virtù quanto l’immaginare che l’anima delle bestie sia della stessa natura della nostra e che quindi non abbiamo nulla da temere né da sperare dopo questa vita, non più delle mosche e delle formiche”[63].

La rimozione dell'animale

“Quello sguardo tra l'animale e l'uomo che deve aver svolto un ruolo importante nello sviluppo della società umana e con cui, in ogni caso, gli uomini hanno sempre vissuto fino a poco meno di un secolo fa, è ormai estinto” (John Berger)

In un passo del *Saggiatore*, Galilei distinguendo tra qualità primarie e secondarie, spiega così la necessità di “rimuovere l'animale” per ottenere una conoscenza del mondo qual è.

“Questi sapori, questi odori colori etc. per la parte del soggetto nel qual ci par riseggano , non sieno altro che puri nomi , ma tengano solamente la loro residenza nel corpo sensitivo , sì che, rimosso l'animale, sieno levate e annichilate tutte queste qualità”[64].

Il mondo mostra la sua vera natura oggettiva allorché lasciamo da parte le nostre illusioni animali, le nostre sensazioni, le nostre immagini, e ci affidiamo a puri dati e rapporti quantitativi: figura, moto, posizione. E' il mondo delle quantità intelligibili e traducibili nel linguaggio matematico[65].

“L'intera semantica naturale è caduta, come una parte morta e inutile. Le parole che erano intrecciate alla bestia sono state dipanate e sottratte: e l'essere vivo della sua anatomia, nella sua forma, nei suoi costumi, nella sua nascita e nella sua morte, appare come messo a nudo”[66].

Si potrebbe interpretare l'esclusione degli animali in base alla razionalità, secondo un'analogia che ha coinvolto nel corso degli stessi secoli, le donne, gli schiavi , i primitivi, i bambini e appunto gli animali. Al di qua della barra la ragione e il campo del razionalizzabile, al di là della barra il disordine, l'instabilità, l'irrazionalità che bisogna conoscere, controllare, disciplinare.

Il pensiero razionalista e poi illuminista in generale, proprio a partire dalle strategie che abbiamo descritto e che sono ben incarnate in un filosofo come Descartes, ha assunto un atteggiamento di totale esclusione degli animali, a causa della loro mancanza di razionalità, ma ci sono stati anche dei dissenzienti . Alcuni importanti pensatori moderni (come Paine, Voltaire, Rousseau e più tardi Bentham e Mill) hanno assunto un atteggiamento di attenzione verso gli animali, estendendo a loro un atteggiamento di tipo “umanitario”. Si veda per esempio Rousseau: “Così si concludono le antiche dispute sulla partecipazione degli animali alla legge naturale; è chiaro infatti che , privi di intelletto e di libertà, non possono riconoscere questa legge; ma partecipando in qualche modo alla nostra natura per via della sensibilità di cui sono dotati, è da ritenere che debbano anch'essi partecipare al diritto naturale e che l'uomo sia tenuto nei loro riguardi a taluni doveri. Pare infatti che io sia obbligato a non fare alcun male al mio simile meno in quanto è un essere ragionevole che non in quanto è un essere sensibile; qualità che, essendo comune alla bestia e all'uomo, deve dare alla prima per lo meno il diritto di non essere inutilmente maltrattata nel

secondo” [67].

E' solo un esempio tra i tanti che verranno ripresi in seguito a proposito della questione animale.

Tutti questi passaggi, che abbiamo soltanto tratteggiato con estrema sintesi, girano intorno a quello che è il fine ultimo di questa strategia di dis-antropomorfizzazione, e dunque un aspetto essenziale del progetto della scienza: costruire un dispositivo antropogenico che mira all'immortalità e dunque all'oltrepassamento dell'umanità.

Il luogo di applicazione di queste strategie è proprio in questa oscillazione, tra essere meno di se stesso (sradicamento dall'animal e insieme dal mondo della vita) e più di se stesso (costruzione di una soggettività impersonale e immortale), dell'uomo che, come già diceva Pico, non avendo una natura propria, è costretto a costruirselo e nel farlo ritaglia il campo dell'umano tra i bordi dell'animale e del divino.

Pseudospeciazione e specismo

“Gli animali non esistono solo perché noi ce ne possiamo servire e non sono solo una minoranza oppressa nella vita dell'uomo. Essi sono la classe a cui anche noi apparteniamo; e noi non siamo che una piccola minoranza in mezzo a loro” (Mary Midgley)

E' nota l'affermazione di Freud secondo cui ogni grande rivoluzione scientifica ha inferto una ferita narcisistica all'uomo e ha portato al decentramento dell'uomo: nella rivoluzione copernicana prima, poi nella rivoluzione darwiniana e infine in quella psicoanalitica. In realtà abbiamo visto come nel progetto sia implicita un'ambiguità fondamentale, quella di scambiare la disantropomorfizzazione, che è poi la rimozione dell'uomo animale, con la fine dell'antropocentrismo. In ogni caso ancor oggi questa rivoluzione darwiniana è ben lontana dall'aver dispiegato tutte le sue reali conseguenze.

Un aspetto specifico della rivoluzione darwiniana è preparato già un secolo prima dal tassonomista per eccellenza, Linneo, quando nel suo cosiddetto “sistema naturale di classificazione” iscrive l'Homo nell'ordine degli Antropomorpha che in seguito si chiameranno Primates, accanto a Simia, Lemur e Vespertillo (il pipistrello). Genere e specie da termini filosofici diventano nella tassonomia di Linneo i due criteri della classificazione binaria considerati come elementi propri dell'articolazione del sistema della natura.

L'*homo sapiens* è inquadrato tassonomicamente così

Regno Animale

Phylum Cordati

Classe Mammiferi

Ordine Primati

Famiglia Ominidi

Genere Homo

Specie Sapiens

Ma il passo di Darwin è più radicale: non esistono essenze fisse, solo una molteplicità di individui che si somigliano per certi aspetti e differiscono per altri. Egli rifiuta di definire le specie per mostrare i meccanismi della speciazione. Sulla sostanziale arbitrarietà di un qualsiasi tipo di classificazione è chiara la sua posizione: *“io considero il termine specie come una definizione arbitraria che, per motivi di convenienza, serve a designare un gruppo di individui strettamente simili tra di loro, per cui la specie non differisce granché dalla varietà, intendendosi con questo termine le forme meno distinte e più fluttuanti. Inoltre, anche il termine di varietà viene applicato arbitrariamente per pura praticità nei confronti delle semplici variazioni individuali*[68].

Che cos'è propriamente oggi, dopo Darwin, una “specie”? Secondo la definizione attualmente più utilizzata, di Dobzhansky che fu uno dei protagonisti della nuova teoria sintetica, la specie si basa sulla capacità di organismi conspecifici di incrociarsi e di dare prole fertile. Si deve notare che ci sono senz'altro eccezioni a questa norma e che due specie che non si incrocerebbero in stato naturale, come leoni e tigri, possono essere indotte in cattività ad incrociarsi. E il quadro generale sembra complicarsi alquanto di fronte alla congettura che ancora una buona parte delle specie esistenti sul pianeta sono ancora sconosciute e che probabilmente non lo saranno mai se andiamo avanti al ritmo di distruzione attuale.

Tornando a Darwin, con l'irruzione della storia e degli eventi nella natura, sono avvenuti due spostamenti di prospettiva importanti e tuttavia non ancora pienamente assimilati: nella specie uno spostamento dal sostantivo al verbo, dall'essenza all'azione; poi uno spostamento ancor più decisivo dal gruppo all'individuo che al centro delle speciazioni continue e casuali.

Per dirla con le parole di Foucault, che sintetizza in questo modo il passaggio decisivo del XIX secolo, “l'esperienza della vita si dà come la legge più generale degli esseri, la rivelazione della forza primitiva a partire dalla quale sono; essa funziona come *un'ontologia selvaggia* (c. m.) che cercherebbe di dire l'essere e il non-essere indissociabile di tutti quanti gli esseri. Ma quest'ontologia non svela tanto ciò che fonda gli esseri quanto piuttosto ciò che li porta un istante a una forma precaria e segretamente già li insidia dall'interno per distruggerli. Nei riguardi della vita, gli esseri sono soltanto figure transitorie e l'essere che inglobano, durante l'episodio della loro esistenza, è soltanto la loro presunzione e volontà di esistere”[69].

Ma è possibile per l'uomo tollerare una tale spostamento?

Le incertezze che gli studiosi di diverse discipline conservano intorno al concetto di “specie” sembrano cadere all'improvviso quando si tratti di isolare la specie “uomo”. Non importa che ormai gli studi paleontologici abbiano dimostrato l'esistenza di diversi tipi di *homo* che hanno convissuto per migliaia di anni; né valgono le scoperte della genetica che mostrano un patrimonio molto simile tra noi e altri

animali. Ciò che importa sembra essere altro. A mano a mano che descrizioni scientifiche mettono in crisi il paradigma antropocentrico precedente, si trovano altre ragioni per innalzare la barriera di specie, tra gli uomini e tutti gli altri.

Il termine “specismo” è stato coniato da Richard Ryder uno psicologo inglese che aveva abbandonato la sperimentazione animale dopo essersi convinto che era immorale, ma è stato il libro di Peter Singer, *Liberazione animale*[70] a renderlo popolare.

Il termine viene usato in senso negativo per designare la discriminazione a danno dei non umani, sull’esempio di altre forme di discriminazione come sessismo, razzismo e così via.

La dottrina tradizionale della “dignità umana” è specista perché implica che gli interessi degli animali umani abbiano comunque la priorità su quelli di tutte le altre specie di animali non umani[71].

Il punto chiaramente non è che le differenze tra noi uno scimpanzé scompaiano; il punto è che le differenze non sono un buon motivo per fondare una dominazione, nel caso di “razze”[72], generi e specie.

Le differenze specifiche che vengono avanzate per giustificare lo specismo riprendono quel catalogo delle differenze che abbiamo descritto più sopra. Gli umani appartengono a una categoria morale speciale perché

- a) sono agenti razionali autonomi
- b) possono parlare
- c) sono i soli in grado di sottoscrivere gli accordi da cui la moralità dipende

Ma di nuovo il punto è se queste differenze, dato per scontato che esistano, siano rilevanti per ammettere, giustificare ogni disparità di trattamento. Se voglio escludere gli scimpanzé da certe attività perché non sanno parlare sono più che giustificato. Ma il fatto che non sappiano parlare, giustifica ogni esperimento su di loro? E lo stesso vale per la razionalità. La questione è stata sintetizzata dal filosofo Rachels con grande efficacia.

“Nella misura in cui un umano e un non umano sono simili, essi devono essere trattati in modo simile; mentre nella misura in cui sono diversi, essi devono essere trattati in modo diverso. Questo permetterà all’umano di rivendicare il diritto a un trattamento migliore ogniqualvolta vi sia tra lui e un non umano una differenza tale da giustificare tale richiesta. *Non* gli consentirà tuttavia di pretendere maggiori diritti semplicemente perché è umano, o perché gli umani in genere hanno qualche caratteristica di cui egli è privo, o perché possiede qualità irrilevanti rispetto al particolare tipo di trattamento in questione”[73].

Lo sguardo da nessun luogo

*Ancora non sai? Getta dalle tue braccia il vuoto
e accresci gli spazi che respiriamo; sentiranno forse gli uccelli*

l'aria ampliata in più intimo volo" (R.M. Rilke)

L'estensione del sensorio, la ricerca del linguaggio divino, la riduzione dei corpi a macchine, la rimozione dell'animale portano alla costruzione di un soggetto cosciente de-antropomorfizzato volto alla pre-visione e al dominio della natura, ma anche e nello stesso tempo ad un nuovo e ben più potente antropocentrismo.

In realtà si tratta di una strategia di differenziazione in cui nella de-antropomorfizzazione rimuoviamo l'animale per lasciare via libera alla pura razionalità operante. Tutte queste operazioni ci conducono al paradosso di una conoscenza senza cosciente, di un'osservazione senza osservatore, senza un punto di vista, un qui ed ora, completamente staccato dal mondo della vita, da quella *Lebenswelt*, a cui come diceva Husserl bisognerebbe ritornare come al terreno fondamentale su cui si basano tutte le nostre operazioni di conoscenza del mondo[74]. E' piuttosto essenziale vedere questi meccanismi antropogenetici comportino una doppia rimozione: dell'intersoggettività e dell'alterità nella costruzione della conoscenza e della finitudine del punto di vista.

Come abbiamo visto lo scopo di queste strategie è riassumibile in quello che abbiamo chiamato l'assalto al cielo: l'oltrepassamento della finitudine verso una dimensione oltre-umana[75]. Il punto non è tanto quello di recuperare qualcosa di perduto, di ricomporre uno specchio infranto, quanto di vedere all'opera nella storia del pensiero una macchina di distruzione e ri-costruzione antropogenetica che traccia e dissolve i confini dell'umano, attraverso esclusioni ed inclusioni. E in questa strategia, come si è cercato di mostrare, la rimozione dell'animale che noi siamo è un elemento decisivo.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, diverse filosofie hanno cercato di proporre strategie alternative contrapposte a quelle sopra considerate. Da prospettive diverse, il vitalismo, il ritorno all'esperienza della fenomenologia, l'umanesimo esistenzialista, lo storicismo, fino alla filosofia della differenza, hanno proposto una ricostruzione dell'uomo nel mondo che cerca di recuperare i tratti che sono stati rimossi. Mi sembra che oggi si possano delineare diverse strade.

Una prima strategia, una volta rimossa la *hybris* dell'antropocentrismo assoluto, sarebbe quella di recuperare quella che Husserl chiamava **correlazione universale**, in una visione che mantiene il senso del mondo legato all'uomo, alla sua *Sinngebung*, senza per questo trasformare l'universo in un insieme di oggetti dominati: "L'uomo che si riconosce investito del significato del cosmo, che sente la propria responsabilità per il senso del processo universale, riconosce la dignità di ogni prospettiva e di ogni forma, dei minerali, dei vegetali, degli animali, delle cose e delle persone. E' questa la pietas verso l'intenzionalità, l'accettazione del misterioso piacere che ci lega alle

cose, nel quale vibra sempre la ricerca dell'essenza, della continua correzione, dell'armonia" [76].

Un'altra strategia parte dal darwinismo e prende sul serio le conseguenze morali della sua prospettiva, per arrivare a pensare a una comunità di soggetti di vite biografiche che includano anche dei non umani. E da qui fondare, come hanno fatto da prospettive diverse filosofi come Tom Regan, Peter Singer, James Rachels, l'idea di un'estensione dei diritti e dell'eguaglianza agli animali.

Su un versante completamente diverso Capitini ha provato a pensare l'utopia di una comunità dei viventi, che comprenda tutti, con le rispettive differenze, ma in un moto di trasformazione che porta verso una progressiva armonia, a un comune destino di liberazione, a una realtà liberata che comprenda tutti. Capitini non solo esclude che la differenza possa giustificare il dominio dell'uomo sull'animale, ma si spinge molto più in là nel pensare a una lotta comune che conduca a una profonda trasformazione sia degli uomini che degli animali. "Se l'individuo umano visto nelle sue potenzialità, è tanto complesso, perché non ritenere che anche nell'individuo animale possano essere destinate qualità inedite, che altrimenti resterebbero chiuse? Tanto è il valore dell'atto, dell'incontro con l'animale, di quel senso di sicurezza che esso deve provare accanto a noi, che deve rendere quasi stupefatto dopo l'orrore delle stragi che l'umanità compie instancabilmente nel campo animale!" [77]. Tocca a noi fare i passi avanti in quel cammino di liberazione, "noi prendiamo iniziative di speranza, di avvicinamento, di linguaggio, di concordia, con la persuasione che se anche, nel momento attuale, essi non sono consapevoli esattamente dell'orizzonte verso cui possono andare, lo saranno" [78]. Il lupo giacerà con l'agnello e per parafrasare Woody Allen, se l'agnello non dormirà molto bene la prima notte, poi forse si abituerà.

Infine si può provare a pensare più radicalmente l'alterità dell'animale, non tanto nel senso di una ripresa dei rapporti con il sacro, quanto pensando all'alterità che struttura in profondità l'essere umano, e che forse più dei filosofi i poeti e i letterati hanno saputo indagare, perché, come qualcuno ha detto, la filosofia occidentale si è mossa sostanzialmente nel segno dell'identico.

Je est un autre, diceva Rimbaud. Ma ciò richiede forse anche un'altra epistemologia che sappia coniugare la conoscenza con l'empatia, per riproporre la questione nei termini di Elisabeth Costello.

Oppure seguire la strada aperta da Deleuze e Guattari, attraverso i divenire-animali, a cui dedicano un capitolo del loro imponente *Millepiani*.

"Non si tratta di «fare» il cane come quel vecchio signore sulla cartolina; e nemmeno tanto di far l'amore con le bestie. Anzitutto i divenire-animali sono di un'altra potenza, poiché non hanno la loro realtà nell'animale che si imiterebbe, a cui si corrisponderebbe, ma in se stessi, in quel che ci cattura all'improvviso e ci fa divenire una

vicinanza, un'indiscernibilità, che estrae dall'animale qualcosa di comune, molto più di ogni utilizzazione, molto più di ogni addomesticamento, di ogni imitazione: «la Bestia»[79].

In ogni caso appare chiaro, come già avvertivano Adorno e Horkheimer [80] ormai più di mezzo secolo fa, che in questa direzione ci sono le tracce di una rivoluzione nel pensiero e nell'azione ancora tutta da percorrere.

Note

1. Zoon logon ekhon: homo= animal rationale.

2. M.Coetzee, *La vita degli animali*, Adelphi, Milano 2004, p. 35.

3. Una filosofa contemporanea che sta lavorando proprio su questo tema è Martha Nussbaum. Resta da vedere se l'empatia, considerata come elemento necessario della nostra comune umanità, venga utilizzata in modo inclusivo o esclusivo rispetto agli animali non umani simili a noi.

4. Giorgio Agamben, *L'Aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

5. *Ibidem*, p. 22.

6. *Ibidem*, 24.

7. Per completare questa analisi è necessaria anche una trattazione degli effetti dell'incrocio del pensiero greco con la tradizione religiosa giudaica-cristiana, che sarà però oggetto di un'altra analisi. Basti qui indicare come punti essenziali da una parte Agostino, ma soprattutto la re-interpretazione aristotelica di Tommaso. Citando Aristotele, Tommaso sostiene che la comprensione intellettuale è l'unica operazione dell'anima attuata senza organi fisici. E ne inferisce che l'anima dei bruti non è immortale come la nostra (Summa Theologiae 1, q. 75, a. 3, respondeo. Ed è qui che si apre lo iato nella tradizione cristiana tra gli umani e i nonumani tra il possesso di anima immortale e non.

8. Mario Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 14.

9. *Ibidem*, 17.

10. J.L.Borges, *Manuale di zoologia fantastica*, tr. it. Einaudi, Torino p 19-20.

11. “Il doppio disegno dei pitagorici- l'ascesa ad una condizione sovrumana da un lato, il dominio sulla città dall'altro, nota ancora Vegetti, passa per la via di una doppia purezza: quella della costruzione del sapere teorico sui numeri, e quella del rispetto magico verso il corpo dell'animale vivo”, *Ibidem*, 19.

12. Platone, *Timeo* 91d-92c, tr. it a cura di C. Giarratano, Laterza, Roma-Bari 1978, p.453-454.

13. E' interessante notare come questo principio operi in cultura assi diverse, in proposito si veda Maurice Bloch, *Da preda a cacciatore*, tr. it. Cortina Milano.

14. Interessante sarebbe la comparazione con[nota bene: si ritrova lo

stesso parallelo in Chuang Tzu].

15. Platone, *Fedro*, 265c-266c. In diverse traduzioni si trova cuoco al posto di macellaio; anche se la prima versione è attestata, macellaio risulta molto più perspicuo. Altra traduzione, più rara, è “scalco”.

“*Mageiros*”, “masso”, “impasto”, poi per estensione, chi si occupa di cucina, a) cuoco, b) macellaio. Le due funzioni sono svolte dalla stessa persona. Il significato b) è suggerito dal verbo “*diatēnein*”, tagliare a pezzi e dal termine “*Meros*” da “*meiromai*”, dividere in parti. Devo questa nota filologica alla gentilezza della prof.sa Annalisa Moroni.

16. nel *Parmenide*, nel *Sofista* (253cd) , nella *Politica* (285 ab) e nel *Filebo* (15c-18d).

17. Una possibile mediazione sta in quel campo culturale che è la medicina ippocratica. Sono frequenti in Platone i riferimenti alla medicina. Si pensi all’addio di Socrate, alla cura dell’anima , per non far che due esempi. In particolare la capacità di analisi dell’intero (*olon*) dei diagnosi ippocratici.

L’altro elemento da capire è come mai Platone che pure seguiva chiaramente per alcuni aspetti il pensiero pitagorico, compresa la teoria della metempsicosi, non giunga alle medesime conclusioni riguardo agli animali, con l’adozione di una dieta vegetariana.

18. Una comparazione interessante si può avere con un testo classico del taoismo, *Chuang-Tzu*, in un dialogo tra il cuoco Ting con il principe Wen-hui . Il cuoco sta squartando un bue per il principe e quest’ultimo è ammirato per la sua abilità. Non si tratta tanto di abilità, replica il cuoco, ma di seguire la via (il Tao). “Quando il suddito comincio a squartare buoi non vedeva altro che il bue, dopo tre anni già non vedeva più il bue intero, oggi lo considera con lo spirito e non lo guarda con gli occhi. Mi astraggo dalla conoscenza dei sensi e procedo secondo la volontà dello spirito, attenendomi ai principi naturali: attacco i grandi interstizi e mi apro una via nelle grandi cavità, seguendone il corso naturale. La mia abilità si esercita a non tentare le grandi articolazioni e a maggior ragione le grandi ossa (...) Tra le giunture vi sono degli interstizi e la lama del coltello non ha spessore: com’è facile far sì che una cosa senza spessore penetri in una cosa che ha interstizi!”. *Chuang-Tzu*, a cura di Fausto Tomassini, tr. it. TEA, Milano 1989, p. 24. Per altro nello stesso testo si parla di “un’epoca in cui la virtù era somma in cui gli uomini vivevano insieme agli animali e formavano una sola famiglia con le diecimila creature” *Ibidem*, 68.

19. Mario Vegetti, *Biologia*, in *Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza , Roma-Bari 1997, p. 175.

20. Cit. in Ingemar Düring, *Aristotele*, tr. it Mursia, Milano 1976, p. 592.

21. Vegetti, op. cit. 177.

22. Aristote. *Histoire des animaux*, (I, 6,) Les Belles Lettres, Paris 1964, p. 15.

23. *Ibidem*, libro VIII,1, p. 1.

24. “nei bambini, in effetti, è possibile vedere come le tracce e i germi delle loro future disposizioni e l’anima, non differisca per così dire in alcun modo durante questo periodo dall’anima delle bestie “ *Ibidem*, p.2. Si potrebbe a questo punto dire che bisogna uccidere il bambino per farlo diventare uomo]

25. Aristotele, *Sulle parti degli animali* II, 10.

26. Platone, *Timeo* 90 a-b.

27. E’ vero che nel contesto antropologico del *Politico* (I,8) troviamo una sintesi gerarchica che finalizza l’intera natura all’uomo, un principio di finalità generale che verrà incorporato dal cristianesimo attraverso la sintesi tomistica. “Le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l’uomo... Se la natura non fa nulla imperfetto né invano, di necessità è per l’uomo che la natura li ha fatti tutti quanti (1256B 23ss.)”, ma restando al campo biologico, non esiste in generale alcuna finalizzazione di una specie all’altra; il punto di vista teleologico è corretto se limitato alla singola *ousia*, alla forma specifica del singolo animale le cui parti sono in funzione di determinati scopi.

28. Vegetti, *op.cit.*, p. 26.

29. Walter Burkert, *Origini selvagge*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1992, p. 20.

30. Maurice Bloch, *Da preda a cacciatore*, tr. it. Cortina, Milano 2005, p. 155.

31. *Ibidem*, 156.

32. *Ibidem*, 157.

33. Inutile dire che non sto qui giustificando alcunché, ma soltanto cercando di mostrare che per quanto crudele il sacrificio rituale fosse, era ben lungi dal considerare gli animali cose manipolabili e oggetti di studio.

34. *Ibidem*, 30.

35. Aristotele, *Parti degli animali*, 645 a28, tr. it Laterza vol V, p.22.

36. Aristotele, *Historia animalium* III, 3, 513 a 12 segg.)

37. Vegetti, *op. cit.* 64. E da qui il passo successivo è che questo metodo esige la dissezione anche per il corpo dell’uomo, dissezione che verrà ampiamente praticata dai medici alessandrini.

38. Si tratta di superare quella che è stata definita “tristezza epistemologica: rispetto al sapere divino, le facoltà umane, le facoltà umane sono severamente limitate, per non dire inesistenti. Se desideriamo oltrepassare tali limiti per scoprire l’invisibile avviluppato nelle pieghe dello spazio e del tempo, rischiamo di suscitare la collera degli dei, gelosi dei propri privilegi e pronti a castigare la *hybris*, la superbia smisurata”, Jacques Brunschwig, *La conoscenza*, in *Il sapere greco*, a cura di Brunschwig e Lloyd, tomo I, tr. it Einaudi, Torino 2005, p.89.

- 39.** Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 248-251, in *Le tragedie*, tr. it. Meridiani Mondadori, Milano 2003, p. 317.
- 40.** “Poiché si calpesta furiosamente ciò che prima si è troppo temuto”. E’ una citazione di Montaigne dal *De rerum natura* di Lucrezio V, 1140.
- 41.** L’aerea, l’acquatica e appunto la terrestre.
- 42.** Michel de Montaigne, *Saggi*, tr. It. A cura di Fausta Garavini, Mondadori Milano 1970, p. 584.
- 43.** *Ibidem*, 594-595.
- 44.** *Ibidem*, p. 584.
- 45.** *Ibidem*.
- 46.** *Ibidem*, p. 585.
- 47.** Il riferimento alle api come animali divini è di origine antica: lo si ritrova in Aristotele come pure in Virgilio.
- 48.** Sembra quasi una riproposizione dell’inno alla natura che troviamo nel libro di Giobbe, senza però la continua riproposizione del dominio divino.
- 49.** Si potrebbe sviluppare, seguendo una diversa direzione, una critica dell’umanesimo come antropomorfismo, per gli aspetti di dominio che esso ha, a volte inconsapevolmente, sviluppato.
- 50.** Francis Bacon, *Novum Organum*, XLI,
- 51.** Specchio che nelle culture antiche ha del miracoloso e che simbolicamente crea un doppio senza modificarsi. In questo senso l’ideale della conoscenza sarebbe l’apparecchio di Morel che duplica il mondo senza più uno sguardo e lo ripete eternamente. (Oppure le immagini “pure” di Wenders)
- 52.** “La mente umana, uscita dalle mani del Creatore, era simile a uno specchio capace di riflettere la totalità del mondo; l’uomo era in possesso di una pura e primigenia conoscenza della natura e dell’universalità delle cose al lume della quale fu in grado di imporre i nomi, secondo la loro natura, agli animali del Paradiso terrestre.” *Ibidem*, p. 393.
- 53.** Cfr. Franco Cassano, *Approssimazione*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 44.
- 54.** (L’uomo è tecnico, grazie all’uso intelligente delle mani, diceva già Anassagora. E’ la tecnica astuta che permette di ingannare gli dei e la natura, di edificare città.
- 55.** A. Gehlen, cit. in U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 163.
- 56.** Si veda in proposito Donald R. Griffin, *Menti animali*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1999, in particolare i capp. 4 e 5.
- 57.** A. Gehlen, *ibidem*, p. 171.
- 58.** L’uso degli strumenti, come noto, non andava da sé. Ci furono dotti che pensavano che ciò che Galileo osservava fosse dovuto non alla realtà delle cose, ma al cannocchiale (qualche impurità del vetro) o alla

sia cattiva vista.

59. Ancora adesso talvolta nei dibattiti sui *media* non si coglie appieno il significato della mediazione strumentale attraverso cui ci mostrano il mondo.

60. G.Anders, *L'uomo è antiquato*, p. 24.

61. Arcinoto, ma forse non ancora esplorato in profondità.

62. In fondo fino a oggi nell'immagini che alcuni conservano degli animali non è poi cambiato molto dai tempi in cui i seguaci dei cartesiani a Port Royal si dedicavano alle torture sugli animali-macchine considerando le loro urla strazianti nient'altro che rumori di macchine (cit. Citato in Mary Midgley, *Perché gli animali*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1985, p. 86). "Gli animali utilizzati nella ricerca biomedica dovrebbero essere considerati non tanto animali, quanto strumenti standardizzati di ricerca biologica.

63. René Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. Laterza Roma-Bari 1998, p.79.

64. Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, (Saggiatore, 347, 48).

65. A lui il Grassi contestava che questa teoria mettesse in pericolo il dogma della transustanziazione, in quanto nel mistero dell'eucarestia v'era una trasformazione sostanziale della natura del pane, ma la conservazione delle specie sensibili quali il colore, l'odore e il gusto.

66. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, tr.it. Rizzoli, Milano 1967, p. 145-6.

67. Prefazione al Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini.

68. L'origine delle specie, cap.2 "La variazione in natura".

69. Foucault, cit. p.301

70. Il libro di Peter Singer è ormai un classico.

71. James Rachels, *Crete dagli animali*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 213s spiega le differenze tra specismo radicale e specismo moderato e argomenta per mostrare che entrambe le forme, e non solo la prima, vanno rifiutate in base al principio di eguaglianza.

72. "Razza"

73. Rachels, op. cit., p. 228.

74. "Sappiamo che tutte le operazioni teoriche della scienza obiettiva hanno luogo sul terreno del mondo già dato- del mondo-della-vita- che esse presuppongono la conoscenza pre-scientifica e la sua rielaborazione in vista di determinati scopi. La semplice esperienza in cui è dato il mondo-della-vita-è il fondamento ultimo di qualsiasi conoscenza obiettiva" Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 248.

75. *Verso l'immortalità*, è il titolo di un libro recente che dice chiaramente qual è il progetto implicito della dis-antropomorfizzazione di cui abbiamo tentato di delineare e ripercorrere qualche tratto.

- 76.** Enzo Paci, *Diario fenomenologico*, Bompiani, Milano 1961, p. 15.
- 77.** Aldo Capitini, *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza*, Pacini Mariotti, Pisa 1959, p.4.
- 78.** Ibidem.
- 79.** Gilles Deleuze Felix Guattari, *Millepiani*, tr. it Cooper Castelvechi, Roma 2003, p. 390.
- 80.** Max Horkheimer- Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. Einaudi, Torino 1976 e più recentemente Jacques Derrida, nel suo discorso di accettazione del premio Adorno nel 2001, tradotto in italiano con il titolo *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano 2003: "Cercherei di mostrare che lì ci sono le premesse da sviluppare con grande prudenza, i barlumi quanto meno di una rivoluzione nel pensiero e nell'azione di cui abbiamo bisogno e che riguarda la coabitazione con quegli altri viventi che chiamiamo animali".



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)