

Antonio Volpe

L'invisibile posto degli animali non umani

Recensione di *Le persone e le cose*¹ di Roberto Esposito

Le persone e le cose riprende i temi affrontati da Esposito nelle opere più recenti, ma con un importante mutamento prospettico. Se nei libri precedenti² lo scavo genealogico-decostruttivo era mirato al dispositivo giuridico-teologico di *persona*, che nella tradizione occidentale ha permesso la reificazione stessa degli umani, qui l'operazione si rivolge parallelamente alla derealizzazione della *cosa*. La sorprendente possibilità di transito giuridico e politico dell'umano dalla persona alla cosa si rivela infatti condizionato dalla riduzione delle cose alla loro significazione umana e, in definitiva, alla violenza di un'appropriazione originaria che organizza i rapporti di potere fra le persone. La separazione netta fra cose e persone, che regge la nostra tradizione almeno dalla *summa divisio* del diritto romano, si riproduce all'interno di entrambi i poli oppositivi. Ma questa stessa serie di scissioni è l'effetto di una coimplicazione più profonda. Se nella società romana a definire lo status giuridico del singolo è originariamente il differenziale di *patrimonium* – cioè di possesso di cose appropriate – questo stesso differenziale si traduce nel possesso della maggioranza delle persone da parte di alcune. *Liber* e *sui iuris* è infatti solo il *pater* (l'unico detentore di *patrimonium*), mentre tutti gli altri (dai figli agli schiavi) ricadono nella cerchia del suo possesso, *alienis iuris*. Nella società romana il transito dalla persona alla cosa è incessante: lo stesso *pater* è prima figlio, e quindi parte del *patrimonium* del proprio *pater*, che può venderlo a un altro, proprio come uno schiavo: come, di fatto, una cosa. E anche da *pater* resta sempre *nexus* in potenza: cioè un *liber* spogliato di possesso e libertà in ragione di un debito insoluto, il cui corpo può diventare proprietà del creditore a garanzia del debito stesso. In definitiva, persona, secondo il suo etimo, è maschera giuridica separata dal volto: persona non si è, ma si ha (come dimostra la locuzione *personam habere*) e come tale si può perdere, fino alla spersonalizzazione integrale.

Il dispositivo della persona, con tutto il suo potere scissionale, si

1 Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

2 *Id.*, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; e *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

tramanda, pur nella discontinuità, fino al personalismo novecentesco che, dopo la catastrofe razziale nazifascista, tenta di rifondare i diritti umani con la *Dichiarazione Universale delle Nazioni Unite*. L'operatore fondamentale di questa trasmissione è l'Incarnazione, letta dalla tradizione teologica cristiana secondo una logica oppositiva e gerarchizzante. Come nella doppia natura di Cristo la parte umana è subordinata a quella divina, così nella persona l'anima deve governare e sottomettere il corpo in vista della salvezza. Tale paradigma gerarchizzante (insieme giuridico e teologico) attraversa, secolarizzandosi, tutta la modernità, penetrando l'ontologia quanto la politica. Si pensi alla traduzione politica del dualismo gerarchico cartesiano (la *res cogitans* governa anche quella parte di *res extensa* che è il corpo) presente nel *Leviatano* di Hobbes, in cui il sovrano, in quanto testa, rappresenta l'intero corpo sociale, comandandolo come si fa con gambe e braccia – anche qui con la mediazione della persona in quanto maschera attoriale.

Parallelamente, la cosa va incontro a un destino di svuotamento ontologico. La separazione della cosa da se stessa nella scissione platonica fra idea e copia materiale dell'idea si riproduce nell'immanentizzazione aristotelica che trasporta la scissione nell'immanenza stessa: la cosa inerisce alla sostanza perdendo così la sua singolarità concreta. Il substrato su cui poggia prosciuga la sua consistenza singolare. Così in Hegel la cosa dovrà andare incontro alla sua negazione per essere affermata concettualmente all'interno di una categoria. Notoriamente, per Heidegger, la modernità riduce la cosa a oggetto di rappresentazione di un soggetto umano che la pone, fino alla dissoluzione dell'oggetto stesso in mera risorsa, pezzo sostituibile dell'Impianto. Un'analisi non lontana da quella marxiana, per cui nel prevalere del valore di scambio sul valore d'uso, nella cosa ridotta a merce dal circuito dell'equivalenza generale capitalista, non vediamo altro che rapporti sociali rappresi. In Marx, come in Heidegger, questa derealizzazione della cosa esercita un contraccolpo diretto sulle persone, che diventano merce fra le merci scambiabili sul mercato; pezzi di riserva sostituibili esse stesse nell'Impianto che s'illudono di governare³.

Il fallimento della logica dei diritti umani proclamati nel dopoguerra non è dunque causata da una carenza di sforzi politico-istituzionali, ma dal loro stesso dispositivo personalistico interno, che, di nuovo, scindendo nell'uomo

3 Rileggendo Jean Baudrillard e Slavoj Žižek, Esposito argomenta come la somma di post-modernismo (in cui la cosa si riduce a simulacro) e neorealismo (che pretende di riaffermare la cosa senza mediazioni simboliche) produca un iperrealismo in cui la cosa stessa diventa "incandescente" e insopportabile. L'esito finale è una sovrapposizione integrale fra realtà e allucinazione definibile, con le parole del film *Matrix* (regia di Lana e Andy Wachowski, USA, 1999), *deserto del reale*.

animalità e razionalità, e gerarchizzando la prima alla seconda, pone le condizioni per una gerarchizzazione planetaria dell'umanità secondo il suo (presunto) differenziale di autogoverno razionale, ovvero di deanimalizzazione. Riproducendo ancora il transito incessante degli umani fra persona e cosa⁴.

La via d'uscita che Esposito propone è rivolgersi a ciò che non coincidendo né con la cosa né con la persona non ha trovato (quasi mai) spazio né nella codificazione giuridica né nella tradizione filosofica prevalente (se non per essere rimosso): il corpo. Che è invece al centro di una tradizione semisommersa, immanentista e antidualista, che va da Spinoza a Deleuze, passando per Vico e, soprattutto, Nietzsche. Corpo impersonale, ma in quanto tale singolare e molteplice, sempre connesso ad altri corpi che formano moltitudini e oppongono al potere *sulla* vita il potere *della* vita. Corpo aperto al mondo, luogo di incontro con le cose dove queste possono ri-simbolizzarsi senza essere private di consistenza, diventando esse stesse tessitrici di relazioni in uno spazio di scambio oblativo e asimmetrico, plasmando esse stesse l'umano. Le figure premoderne del dono, che connettono corpi e cose, sembrano non a caso riemergere dalla frattura apertasi in seno alla crisi capitalista, rfigurandosi in quello spazio che Sloterdijk chiama *omotecnica*. Compimento della natura originariamente *antropotecnica* dell'umano, destinato a fabbricare la propria stessa natura nella produzione di artefatti che, circolarmente, lo plasmano.

Ma proprio qui emerge l'aporia del discorso di Esposito. Che pur spingendo verso una certa rianimalizzazione dell'umano, pare rimuovere ciò a cui si appella, ridisegnando una scissione antropocentrica nel tentativo stesso di ricomporla. Ridefinire l'uomo da *animale razionale ad animale tecnico* sposta soltanto la faglia oppositiva fra animale e uomo in quanto animale dotato di qualcosa di più che animale (o quantomeno di qualcosa di più degli animali non umani). Il che, prima di costituire un problema etico (Esposito stesso afferma la necessità di una nuova considerazione morale per la vita animale), ne pone diversi di carattere ontologico: se l'uomo è animale tecnico, gli altri animali non lo sono? Dove comincerebbe la protes artificiale della natura? Nell'uso delle cose come strumenti, di cui è capace

4 Esposito discute anche gli esiti della bioetica liberale, in cui si può annoverare lo stesso "inventore" dell'antispecismo Peter Singer. Il ritornello di questo orientamento di pensiero, secondo il quale persone non sono solo gli esseri umani, ma, specularmente, non tutti gli esseri umani sono persone – non lo sono in senso proprio infanti, vecchi, ritardati mentali gravi, umani in stato vegetativo – tanto da poter essere uccisi senza violazioni etiche, mostra come il dispositivo personale calato nel calcolo utilitarista conduca agli esiti più impensabili: si tratta qui, né più né meno, di una proposta di eugenetica "democratica". Mi paiono considerazioni da non sottovalutare, per il movimento antispecista. Al proposito, cfr. anche Massimo Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2011.

un'immensità di specie animali? Nella fabbricazione degli strumenti, abilità che molte specie posseggono? Con la mano, che è solo una variante di altre "protesi" che permettono di afferrare (bocca e denti, zampe e artigli, chele e code)? Ma non è tecnica la stessa capacità reciproca di organismo e ambiente di trasformarsi a vicenda, producendo una natura sempre "artificiale"? E dove stanno i corpi animali nella connessione delle moltitudini e nella circolazione dei doni? Che spazio occupano, che non sia solo metaforico?
