

Rodrigo Codermatz

La de-carnificazione dell'animale

Siamo al tramonto di un corpo stanco che si sta disgregando dopo aver subito le più grandi umiliazioni e deturpazioni, dopo essersi eretto, aver ceduto il potere delle sue mani allo strumento, essersi nascosto in pesanti armature, essere stato crocefisso e fatto risorgere, educato, bruciato al rogo, tassonomizzato, segregato, ammassato, discriminato, sterminato, dissolto, liberato, esaltato, sequestrato, giustiziato, ontologizzato, trascendentalizzato, reclamizzato, premiato, purificato, rivitalizzato, reso efficiente, produttivo e redditizio. La storia dell'umanità è stata sempre segnata dall'attesa di un corpo, dalla sua ascesa e dalla sua caduta: è stata la storia di un corpo.

Oggi si parla più che mai di corpi ma stiamo forse cantando una triste *Messa da requiem* alle soglie di una loro irrefrenabile e incontenibile consumazione e riassorbimento nell'organo, nel brandello di carne, nel sintomo: il corpo soggiogato, messo in catene e in ginocchio davanti a un trono o a un altare, il corpo olimpico e olimpionico della nostra storia, il corpo politico (della *polis*) è destinato ormai allo stesso restringimento ipertrofico di una mente che si deframmenta, che si disintegra, che collassa e si coagula attorno a un pungolo autistico¹ per cui non c'è più una totalità corporea ma solo parti di corpo, brandelli che ci piovono addosso, ci attraversano, masse organiche umane e di altri animali. Ne sono piene le nostre città, le nostre case, i nostri discorsi, le nostre ore, un'immensa *rue morgue*.

Quando incontriamo un'altra persona, affermava Edmund Husserl all'inizio della *Quinta meditazione cartesiana* sulla costituzione dell'altro², diciamo che questa ci sta di fronte in carne e ossa: ma spesso carne e ossa sono tutto ciò che resta della persona; quell'ammasso di carne che

1 Uso questa immagine per coniugare allo stesso tempo la dimensione soggettiva esistenziale del kierkegaardiano "pungolo nella carne", l'oggetto-duro autistico e la funzione che spasmi, contratture e coliche hanno nel percepire autistico.

2 Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, § 55. Nel corso del presente saggio si usano differenti grafie di "altro" per mantenere inalterato l'uso del termine nelle diverse tradizioni filosofiche e nei diversi autori.

incontro non mi appresenta³ più il suo lato posteriore o nascosto⁴, il “chi” che lo contiene, perché il mio corpo, che è prima di ogni cosa corpo percipiente, non riesce affatto a contenere e a farsi contenere dall’altro, non riesce affatto a sostenere percettivamente l’altro nella sua disgregazione e, travolto e devastato, abbandona il mondo e si chiude nel suo narcisistico e autistico autopercepirsi. Una coscienza organica adattiva che fa del mondo il suo assillo ipocondriaco; ad esempio: se non si riesce a contenere l’irruenza percettiva dell’eccidio animale, la si traduce in preoccupazione salutista egocentrata o, al limite, nella proiezione del nostro concetto di vita felice, compiuta e goduta, di comodità e beanza fisiologica, nell’animale dell’allevamento felice, nell’animale-carne felice. L’attenzione si sposta dal corpo all’organo. Nell’incontenibilità percettiva viene dispersa anche quella concordanza e quella permanenza dell’altro corpo che mi permetteva di riconoscerlo nel suo alludere alla mia organicità come la mia mano riconosce l’altra mia mano o le mie dita il mio occhio, e mani e occhio alludono a me stesso.

Anch’io, ritiratomi dai miei confini, rintanatomi in un *focus* interno di resistenza che mi possa contenere, mi indebolisco come corpo abituale nel mio rapporto col mondo: quell’altro soggetto che secondo Merleau-Ponty vive sotto di me, il corpo, che tocca per me e per me si accoppia con le cose è ora esausto, gli ho chiesto troppo⁵. Dopo aver raggiunto, nella fenomenologia husserliana⁶, la sua apoteosi metafisica come talamo in cui avviene l’accoppiamento tra l’ego e l’alter ego nella carne, alla fine, il corpo è crollato consegnandoci solo brandelli... brandelli di percezione:

Noi sappiamo bene che ci sono casi anormali, come ciechi, sordi, ecc. e che quindi i sistemi di apparizioni non sono affatto sistemi sempre assolutamente identici. [...] Ma la concordanza si mantiene ora anche in virtù di una trasformazione delle appercezioni, ottenuta distinguendo la normalità dalle anomalie [...]. Alla problematica delle anomalie appartiene anche il

3 L’*appresentazione*, ossia l’*appercezione analogica*, è l’atto per cui solo una certa somiglianza tra il corpo che mi sta di fronte e il mio può fare del primo un corpo dietro al quale c’è un’altra coscienza così come il lato effettivamente visto di una cosa (ad es., una scatola vista di fronte) *appresenta* sempre il lato posteriore della stessa. Questa *appercezione di somiglianza* non è però né un ragionamento per analogia né un sillogismo, ma qualcosa di simile a un’abitudine, concetto che fonderà poi la fenomenologia di Merleau-Ponty.

4 Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1994.

5 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 330, 364, 414 e 418.

6 Cfr. Paul Ricœur, *Sè come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011. Per Ricœur la fenomenologia di Husserl è l’ontologia della carne per eccellenza.

problema dell’animalità [...] gli animali sono costituiti essenzialmente per me come variazioni anomale della mia umanità⁷.

Il mio corpo è ora un vestito troppo stretto tanto che non può più percepire come prima, che non può più sostenere la carnalità come appaiamento del mio corpo con quello dell’altro, che non può più farsi garante della costituzione fenomenologica dell’altro. Questa mia carne come comunanza organica con l’altro si sta scucendo, si sta deframmentando e io, in questo astenico decompormi, non posso che vedere corpi decomposti, deanimati, non posso che percepire corpi che non possono percepire. In questo stato di scucitezza, la carne come comunanza organica si rivela, per usare un termine ricœuriano, più che mai incompletamente costituita.

Nel 1917 Edith Stein nella sua tesi di dottorato *Zum Problem der Einfühlung* scriveva che la corporeità intesa essenzialmente come *Leib* è il *medium* attraverso cui l’empatia si colloca come un ponte tra le due rive del fiume della vita personale e collettiva: il ponte ha ceduto e le possibilità appresentative ed empatiche dell’esperienza dell’altro si riducono sempre più a favore di un’*esperienza cosale* [*Dingerfahrung*] più o meno spiccata, direbbe Ludwig Binswanger, ma non per un semplice difetto della costituzione ontologica dell’altro quanto piuttosto per una vera e propria disintegrazione della percezione corporea. Allora il termine “reificazione” [*Verdinglichung*] esprime l’incapacità di percepire l’altro se non trasformando un *vero* incontro in uno scontro con una semplice cosa, nella modalità del prendere l’altro per qualcosa. Una prima perdita, nota Merleau-Ponty, è già avvenuta a monte nel riconoscimento del *Körper* come edificio chimico e insieme di tessuti formatosi *per impoverimento a partire dal fenomeno primordiale del corpo percepito*.

La carne come nostro primordiale *essere-gettati* e co-appartenenza al mondo, alle sue cose e agli altri (l’*embodiment* di Merleau-Ponty, un corpo che non è nello spazio ma inerisce allo spazio e se ne appropria), la carne come nostro essere ancorati al corpo e alla nostra terra intesa non solo come *ground* ma anche come pianeta vero e proprio⁸, come *situazione-limite* per eccellenza della storicità temporale, la carne come esperienza pre-riflessiva⁹, diventa allora un’esperienza autoptica, diviene *carneficina*,

7 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 144.

8 P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 103 sgg.

9 La carne in questo senso può essere paragonata alla co-coscienza e al legame preriflessivo di Erling Eng, alla sua idea di comunità che, come interazione preriflessiva tra i suoi membri, *precede* il costituirsi del proprio corpo come carne. Questo concetto di comunità sarà al centro dell’attenzione di Basaglia nel periodo goriziano. A questo proposito rimando al suo interessante

trasformazione di un utopico incontro in uno scontro di brandelli *irricognoscibili*. Nel rendere irricognoscibile si perpetua la *carneficina* poiché la ricognoscibilità come comunanza organica (carne) è il nucleo centrale di ogni ricognoscimento dell'altro.

La tradizione esegetica è concorde nel ritenere che Heidegger non abbia sviluppato una riflessione sulla corporeità autentica: pur essendo sulla buona strada, afferma Ricœur, Heidegger non è riuscito a elevare il concetto di carne a esistenziale distinto: in *Essere e tempo* l'incarnazione sarebbe soffocata perché troppo dipendente dalle forme inautentiche della *Cura*. Il *Mit-Sein* heideggeriano, secondo Ricœur, si consumerebbe nell'incapacità di prevedere il proprio corpo e il corpo dell'altro. A ben vedere, però, anche Heidegger parla di ricognoscibilità: è la ricognoscibilità del silenzio di contro al chiasso del "Si" inautentico; lo stesso problema della voce della coscienza, dell'essere per la morte e della chiamata è di fatto una ricognoscibilità, quella del silenzio che si installa nella chiacchiera inautentica. Il modo di ricognoscere la chiamata della coscienza è l'angoscia¹⁰.

Tale ricognoscibilità rimane però ontologica. Heidegger ne è conscio tanto che, nelle ultime pagine di *Essere e tempo*, con il concetto di *intuizione sentimentale* tenta di gettare un ponte ontologico tra il soggetto proprio e l'altro concludendo tuttavia che, in ogni caso, l'altro resta pur sempre un'incognita e che lo stesso essere-per-gli-altri è condannato a rimanere un rapporto irriducibile. L'ontologia esistenziale heideggeriana finirebbe così, per citare Adorno, in terra di nessuno¹¹. Restiamo ancora in un teatro di indistinabilità e nomadismo della carne, in un teatro in cui si cerca inutilmente di mettere in scena l'altro e invece si brancola nell'incapacità di procurare dalla propria carne la carne dell'altro.

Anche l'incomprensibile di Karl Jaspers è, alla fine, l'irricognoscibile. In *Psicopatologia generale*, Jaspers definisce *esperienza delirante primaria* un'esperienza in cui vi è un grande residuo di incomprensibile, di *non evi-*

dente, di inconcepibile¹². Distinguendo poi i deliri in due classi, individua le *idee deliroidei*, che risultano in modo comprensibile da altri processi psichici, e le *idee deliranti vere* che sono qualcosa di ultimo, di non ulteriormente indagabile e spiegabile se non ponendo dei presupposti come, ad esempio, la *trasformazione* della personalità¹³. Le *idee deliroidei* sarebbero trasformazioni graduali di uno stato psichico dietro al quale riconosco comunque una stessa (medesima) persona, mentre nelle *idee deliranti vere* tale *continuum* di ricognoscibilità viene meno e non mi resta che dire che colui che mi sta di fronte si è trasformato. Ma è proprio in Ricœur che la carne come luogo di incontro tra me e l'altro si configura maggiormente come ricognoscibilità.

Ricœur propone la sua tesi come compromesso tra la riflessione e la soluzione unilaterale di Lévinas con la sua iperbole dell'Altro come *Volto* maestro di giustizia, accusativo dell'ingiunzione che tiene in ostaggio il soggetto, e quella di Husserl che, con l'Ego trascendentale, fallisce proprio perché pensa l'altro come un altro io e non il sé come un altro¹⁴. Per Ricœur, invece, non si può costituire unilateralmente l'alterità: la fenomenologia, dapprima con Husserl e poi con Heidegger e Lévinas, ha chiuso la porta in faccia all'Altro. Ricœur propone allora una concezione incrociata dell'altro, la dialettica *idem-ipse*, in cui la carne come luogo d'incontro, comunità organica tra me e l'altro, diviene possibilità di ricognoscere, di distinguere e di identificare l'altro: la carne è ricognoscibilità.

Perché lo possa ricognoscere, sostiene Ricœur, l'altro corpo deve essere in grado di mantenersi, o almeno di perdurare ricognoscibile e additabile nella continuità di limitate mutazioni semantiche e ontiche, cioè trasformarsi gradualmente per mantenersi comunque definibile come lo stesso (come è il caso della citata comprensibilità jaspersiana), identificabile nel mondo come corpo non ripetibile, non divisibile, non alterabile, come essere entità pubblica ossia come appartenente allo stesso spazio temporale: essere *invariante esistenziale corpo-terra* come l'abbiamo definito sopra. Solo sulla *constance à soi* di colui che riconosco, posso fondare la mia fidanza (*créance* più che *croyance*), la mia testimonianza, la mia promessa, la mia attesa: solo se ne riconoscerò la voce, come in Heidegger¹⁵, io potrò rispondere. Nell'annientamento di ogni *constance à soi*, l'altro mi è

intervento *Corpo e istituzione*, in Franco Basaglia, *Scritti vol. I. 1953-1968*, Einaudi, Torino 1981, pp. 428 sgg.

10 In *Essere e tempo*, l'essere-assieme è investito dalla *curiosità* guidata dalla *chiacchiera*: l'altro, innanzitutto, ci è a partire da ciò che se ne è sentito dire, da ciò che si racconta su di lui e se ne sa: ognuno tiene gli occhi sull'altro per vedere come si comporta e per capire che cosa se ne dirà. Perso nella pubblicità del "Si" anonimo (*si dice, si fa*), l'Esserci ascolta unicamente la chiacchiera e questa sua dispersione nel "Si" può essere dissolta attraverso una chiamata le cui caratteristiche siano radicalmente opposte a quelle del sentire caratteristico del "Si": se il "Si" è stordito dal chiasso e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera, la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente. Chi dà a comprendere chiamando in questo modo è la *coscienza come voce estranea* che col suo silenzio autentico articola la comprensibilità dell'Esserci come voler-aver-coscienza.

11 Cfr. Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 1970.

12 Karl Jaspers, *Psicopatologia generale*, trad. it. di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma 1988, p. 105.

13 *Ibidem*, p. 115.

14 Paul Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 409 sgg.

15 Cfr. nota 10.

presentato frammentariamente.

Questa frammentazione dell'altro per quanto riguarda l'umano nella nostra società è appena un debole rantolo sotto il chiasso assordante delle ideologie costitutive, quali il genere, la razza, la classe, il ruolo sociale, la posizione, il carattere, la personalità, il normale, l'anormale, il pulito e lo sporco, il sano e il malato, il ricco e il povero, il potente e il sottomesso, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, il permesso e il vietato, il paradiso e l'inferno, l'invasore e il conquistato, il fedele e l'infedele. Tutti gusci che prestano la loro veste secolare di riconoscibilità e contenibilità a ciò che non è più nulla: sentiamo il loro fracasso ma non il dolore e la sofferenza che questi nascondono; la nostra carne è suturata di continuo, ricomposta alla meno peggio per aderire a quel nostro nucleo autoperceptivo residuo di mera sopravvivenza.

Oltre che a contenere e a suturare il corpo dell'altro, l'identità di ruolo è alla base del cosiddetto "senso comune", di quell'intelligenza convenzionale fondata su giudizi acritici comunemente sentiti, su credenze, su quella che Arthur Tatossian definisce come una massa anonima di evidenze sempre già presenti ed Erwin Straus *assiomi della quotidianità*, massa e assiomi che riescono ancora a tenerci avvinghiati al corpo dell'altro, a sintonizzarci con esso, ad assemblarci in una stessa carnalità (l'evidenza naturale di Husserl e di Blankenburg) come *traità*¹⁶.

Nell'incontro con gli animali non umani, però, viene meno la società umana con i suoi ruoli, le sue arti chirurgiche e il suo *catgut* ritagliato proprio dall'organo altrui che corre labirinticamente a compattare l'esperienza dell'altro come nella migliore fenomenologia. Qui il "senso comune" è l'essere sintonizzati alla disgregazione e alla dispersione del corpo animale che ora entrano a far parte della nostra stessa carne e precludono ogni possibile intersoggettività e intercorporeità: si dà così la "dissonanza atmosferica", il crollo di quella che Eugène Minkowski definiva *affettività-contatto* (consonanza, eco, vibrare con l'altro)¹⁷ tra noi e l'altro animale. La nostra perplessità e *Unheimlichkeit* (perturbamento) è ora l'incapacità

16 Negli studi sulla schizofrenia la psichiatria antropofenomenologica contemporanea sta portando enormi contributi alla chiarificazione della carne come intersoggettività periferiva e costitutiva del mio corpo e del corpo dell'altro. Cfr., ad es., la "*Praecox gefühl*" di Rümke, la "diagnosi dal contatto", la "diagnosi atmosferica" di Tellenbach, la "diagnosi per metafora" (dove si intende la metafora come senso intercorporeo); sulle tracce dello *Zwischenheit* di Martin Buber già Binswanger aveva sviluppato il concetto di *Mit-Sein* heideggeriano parlando di *traità* come spazio relazionale intersoggettivo. Oggi, lo psichiatra Bin Kimura parla della *traità* come spazio intersoggettivo e intercorporeo nel quale il Sé incontra a un tempo Se stesso e l'Alter: e qui risiede, secondo lo psichiatra coreano, l'essenza dell'identità.

17 Eugène Minkowski, «L'affectivité», in «Sud médicale et chirurgical», vol. 88, n. 2398, 1955, pp. 4025-4034.

di procurare il nostro corpo dal corpo dell'altro animale.

Nel nostro incontro con gli animali non umani non esiste che un'unica ideologia, quella dell'umano che deve disintegrare e allora, davanti alla disintegrazione totale dell'altro, non può più esserci né riconoscibilità, né comunanza organica e corporea, né dialogo e impegno reciproco: non riconosco e non sento le ferite degli altri animali. E tramite la disintegrazione degli animali non umani sgretoliamo la nostra stessa carne come possibilità di riconoscere un altro umano, il suo dolore, la sua sofferenza. L'animale diviene il percolato disintegrato che non può essere affatto contenuto o contenere un mio appaiamento a esso. Tra noi e gli animali si instaura una grossa scucitura, una mancata sintonizzazione, una dissonanza che si fa ontologica, che si svela a noi come *trema* – per richiamare un termine conradiano come *stage fright* – di entrare in scena, di fare la nostra parte/dare la nostra carne. Tramite la disintegrazione smantelliamo la riconoscibilità dell'altro: rendendolo irriconoscibile, ne neghiamo l'esistenza e quindi la nostra responsabilità nei suoi confronti; possiamo interrompere ogni dialogo e disimpegnarci completamente nei suoi riguardi.

L'animale è, per mano dell'uomo, decomposto nella sua medesimezza (additabilità, identità) e inesorabilmente relegato sul piano del "che cosa" (reificato), del "perché" (a che cosa serve), dell'evento che ci accade. L'animale è sezionato, frammentato: se ne prendono delle parti, che vengono lavorate serialmente e che cambiano nome e diventano altro, qualcosa di completamente diverso, con altre funzioni, altre caratteristiche, altre dimensioni: diventa accessorio, non esiste se non come *componente* (ad esempio, di una dieta, di un arredamento, di un abbigliamento). L'animale è totalmente trasfigurato in bistecca, scarpa, divano, pelliccia, profumo, pneumatico, marciapiede, vaccino, ecc: ma *this doesn't matter* (alludendo al pensiero di Derek Parfit).

Richiamando il testo ricœuriano potremmo definire vera e propria fantascienza questa divisione del corpo nella sua medesimezza: la fantascienza verte appunto sulla scomponibilità e disarticolazione di una totalità in parti irriconoscibili che non possono ricostituire alcun tipo di rapporto dialogante ed etico; la fantascienza, scrive Ricœur, intacca la medesimezza e l'etica. L'animale seriale, deprivato gravemente, reso ripetibile, sostituibile, irriconoscibile, inadditabile, l'animale che entra nella macchina industriale come numero subisce un ennesimo processo di dispersione, di occultamento e trasfigurazione e, all'uscita, è doppiamente serializzato come prodotto e come oggetto di consumo, di nuovo ripetibile, sostituibile, divisibile: in quale pezzo tra i tanti potremmo mai cercare l'animale che abbiamo incontrato all'inizio del processo? Quale parte, quale pezzo, potrà

mai rispondere – eccomi! – in questo processo di clonazione della medesimezza? Potremmo qui pensare ai *puzzling cases* di Parfit¹⁸ e chiederci se sarebbe mai possibile fidarci o contare sull'intelligenza artificiale Hal 9000 di *2001: Odissea nello spazio* di Stanley Kubrik: la sua inaffidabilità è umana (animale) o artificiale? Siamo alla completa impossibilità non solo di ogni etica ma di ogni fiducia.

L'animale non ha fatto in tempo a incarnarsi e in questo senso possiamo dire che è de-carnificato: non ha mai messo piede sulla nostra terra, non si è mai fatto corpo; l'animale non è mai stato “pubblico”, e come il cervello di Derek Parfit, è un ente artificiale che trascende l'*invariante esistenziale* e che, sradicato dalla carne e privato della sua carne, è disperso nello spazio nell'inesauribile scomposizione e divisione del suo interrogarsi sulla propria identità, nell'impossibile ricerca di un coagulo da cui costituire la sua *carne*, nel rimanere brandello di carne.

Che comunità carnale può esserci allora con questo animale? Non resta che il totale naufragio di ogni nostro appaiamento alla sua carne: l'animale, lasciato per strada da ogni fenomenologia, continua a essere una pietra rotolante, un vagabondo, un senza casa, che non riconosco, su cui non posso fare affidamento e che non addito. L'animale “povero di mondo” diventa “il mondo povero di animale” poiché c'è uno iato nella mondanizzazione proprio a causa dell'irriconecibilità dell'animale, della sua dispersione, della sua impossibilità di mantenersi in comunanza organica con il nostro corpo. Noi non riusciamo a imbatterci carnalmente nell'animale: come frammento iconico non identificato, l'animale ci piomba addosso, ci incalza senza tregua da tutti i lati e ci invade, e questa sua promiscuità fa del nostro corpo un semplice punto di passaggio per i suoi brandelli. Questi ci trapassano comprimendoci, come un fantasma attraverso una parete: l'animale reificato, smembrato, sezionato, mutilato mi precipita addosso, mi priva e mi trasforma nella stessa istituzione che lo reifica poiché e in quanto non lo riconosce.

Il mio io percettivamente atrofizzato, rimpicciolito, ritirato, segregato e addosso al quale collassa non solo l'animale fatto a pezzi ma l'animalità stessa, non ha più spazio per muoversi, per compattare le sue percezioni, per poter costituire una carne che possa appaiare e contenere in sé il proprio corpo e le sue frattaglie: il mio io non sa che farsene dell'animale che a brandelli gli piove addosso; avrebbe bisogno invece di un percetto meglio definito e compatto, più omogeneo e sicuro da tenere per un certo tempo a

distanza per abituarsi, per dare la possibilità al proprio corpo di non essere colto di sorpresa e di potersi declinare come parte vivente dell'organizzazione del mondo. Scrive Franco Basaglia:

È necessario che io mantenga dall'altro e dalle cose una distanza, un intervallo, sufficiente a farmi vivere spontaneamente il mio corpo¹⁹ permettendomi contemporaneamente di riconoscere in esso la presenza dell'altro come mia alterità²⁰.

È questa l'alterata spazializzazione che Joseph Gabel²¹ definiva “reificazione”: in questo suo essermi tempestivamente addosso, nella sua promiscuità, l'animale-frattaglia annulla la distanza e restringe il mio corpo come spazio necessario per potermi incarnare e, di conseguenza, incarnare lui stesso; mi risucchia nella sua reificazione. E che cos'è questo restringimento del corpo e questa promiscuità che mi incalza se non il senso ultimo dell'istituzionalizzazione²², della struttura istituzionalizzante che si appropria del mio ritiro percettivo, del mio corpo come il corpo del degente deve rispondere al reparto? Che cos'è se non quel restringimento del sé che Erwin Goffman chiama *carriera morale*? I ricoverati all'ospedale psichiatrico di Gorizia, una volta abbattute le reti di recinzione, non riuscivano comunque a oltrepassare il confine che queste un tempo segnavano; quelle reti erano rimaste impresse nella loro carne, costituivano il loro corpo: la struttura e l'istituzione erano diventate il loro corpo perché erano loro familiari, li rendevano sicuri.

In questo senso c'è una circolarità tra percezione e istituzione. Abbiamo parlato prima di funzione adattiva della percezione; tutto ciò che mi crea insicurezza e ansia rielabora le mie percezioni, le semplifica, le distorce: se una istituzione mi rassicura contenendomi con una rete, quella rete diventerà il mio corpo e il mio modo di percepire. Inoltre nella funzione adattiva della percezione vige anche un principio economico per cui si tende a percepire ciò che è meno costoso in termini affettivi e cognitivi. Anche i brandelli di carne hanno le loro istituzioni per poter essere “digeriti” (anche nel senso figurato di costituire dei percetti sicuri) e queste istituzioni sono, ad esempio, gli allevamenti, i mattatoi, i laboratori, i frigoriferi di casa o dei

19 Basaglia parla anche di “incorporazione di sé”.

20 Franco Basaglia, *Scritti vol. I*, cit., p. 354.

21 Joseph Gabel, *La falsa coscienza*, trad. it. di A. Righini, Dedalo, Bari 1967.

22 F. Basaglia, *Scritti vol. I*, cit., p. 264. Per Basaglia, «l'istituzionalizzazione è rimpicciolimento di sé in particolari circostanze frustranti».

18 A proposito di fantascienza e dei *Puzzling cases* di Derek Parfit, cfr. P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., pp. 201 sgg.

supermercati, le guerre, i paesi del terzo mondo, il terrorismo.

Lo smembramento dell'animale distale diventa smembramento del mio corpo nella sua animalità prossimale e quando non riesco a rielaborare il mio corpo come animalità e a trattenerlo presso di me, questo cade nelle mani dell'altro ricadendomi addosso e sovrastandomi come colpa e vergogna. Il mio corpo è risucchiato dalla decompressione creata dalla promiscuità dell'animale che così si accolla quella vergogna e quel pudore, che dovevano far parte del mio corpo autocostruente nella sua stessa animalità e che, invece, aderiscono a quell'oggetto animale che ora mi appare osceno e suscita il mio disgusto proprio perché veste la mia vergogna e la mia colpa: ne faccio pornografia bigotta e mi compiaccio che in fondo sia stato ridotto a brandello. Pura oggettualità oscena, il corpo animale afferma nuovamente la mia assoluta soggettività, la mia totale assenza di colpa e responsabilità: è la funzione del capro espiatorio in cui pornografia e de-responsabilizzazione sono tutt'uno. La de-responsabilizzazione nei confronti dell'animale si storicizza in un passato che non costituirà mai un debito nei suoi confronti, in un futuro che non sarà mai assunzione delle conseguenze degli atti umani nei suoi riguardi e in un presente che non è mai accettazione di essere oggi il medesimo/stesso che ha agito ieri e che agirà domani.

In conclusione, diremo, in termini ricœuriani che, per quanto riguarda il nostro rapporto con l'altro animale, siamo destinati a permanere in un'ontologia generale dell'evento in cui l'animale è relegato al definitivo e completo occultamento in cui la *cattura* del "cosa" da parte del "perché" l'ha relegato: l'animale presentandosi percettivamente disperso e reso irriconoscibile non sarà mai un "chi" per noi, non sarà mai sangue del nostro sangue, carne della nostra carne, e noi non riusciremo mai a imbatteci carnalmente nell'animale. E per questo ci è difficile riconosce la sua parola, la sua resistenza: il "chi", scrive Ricœur, è il senso della resistenza: sul piano del "cosa" e del "perché" resistere non ha senso²³. Come potremmo infatti aspettarci una narrazione, un auto-narrarsi da parte dell'animale da quella assoluta dispersione materica in cui l'abbiamo gettato? Come potremmo riconoscere l'animale che talvolta risorge non come corpo ma come maceria per assurgere a citazione, quando noi stessi abbiamo reso la sua voce cigolio?²⁴

Ed ecco, ahimè, la forma più dissimulata di sofferenza che noi con la

nostra incredulità riserviamo all'animale, la più profonda ferita che gli infliggiamo: lo crediamo incapace di narrare, di raccontare, di dirci l'inenarrabilità del suo destino. Se l'animale non può enunciarsi non può neppure apparire al mondo poiché l'enunciazione, scrive Ricœur, condivide la sorte dei corpi. Così, inascoltato, l'animale subisce un ulteriore annientamento: la distruzione del suo sforzo di (r)esistere.

Diceva Martin Buber che l'incontro Io-Tu accade in quel luogo mediano che è la *traità*, la *zwischen-heit*. Fuori dalla *traità* non si dà relazione ma *disincarnata* astrazione o sterile ripiegamento sull'Io o sul Tu²⁵. E così de-carnificati o disincarnati poiché la carne è *traità* cadiamo sterilmente e nell'animalità dell'umano e nell'umanità dell'animale.

23 P. Ricœur, *Sè come un altro*, cit., p. 144.

24 È interessante notare come nel suo testo Ricœur de-antropomorfizzi l'operatore di azioni sul percorso narrativo sostituendo il termine "agente" con il termine "attante". *Ibidem*, p. 237.

25 Martin Buber, *Il principio dialogico ed altri saggi*, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993.