

Benedetta Piazzesi

**Governare gli animali, governarne gli istinti**

Gli istinti sono divenuti nel XIX secolo un oggetto incandescente da forgiare sull'incudine dei saperi zoologici e psichiatrici. Prima di allora, nell'episteme classica, agli istinti non era domandato che di risolvere la propria natura ambigua, tra automatismo e intelligenza. Descartes e Condillac, che avevano trovato risposte così diverse, non rispondevano insomma che alla stessa domanda: «Di che natura è l'azione istintuale?». E di conseguenza: «A quale grado dell'essere appartengono gli animali che agiscono istintivamente?».

Nel XIX secolo gli istinti sono invece assunti in un campo di positività epistemologica e politica. Naturalisti e psichiatri si sbarazzano del problema del loro statuto ontologico o gnoseologico per indagarne i concreti processi di formazione e funzionamento. Più che movimento automatico o intelligenza sedimentata, gli istinti diventano una forza, una pulsione, inconscia e irresistibile, che affonda il corpo individuale nel passato della razza e della specie. Così François Broussais, medico e teorico dell'«igiene morale»: «C'è sì qualcosa d'innato nelle nostre facoltà [...] ma ciò che è innato non sono delle idee, sono degli istinti, dei sentimenti, delle inclinazioni, dei gusti che si manifestano attraverso delle spinte sempre rinnovate»<sup>1</sup>. In questa nuova natura pulsionale degli istinti, la psichiatria e la zoologia scoprono non solo un oggetto d'indagine scientifica, ma una risorsa per un potere capace di attingere a questa forza irresistibile. Per Franz Joseph Gall, padre fondatore della frenologia, è in quanto «forza primitiva innata» che l'istinto rappresenta una «qualità fondamentale»<sup>2</sup>. Negli stessi anni, Frédéric Cuvier, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire e altri naturalisti scoprivano «gli ammirabili istinti degli animali che, conosciuti

e messi a profitto»<sup>3</sup>, avrebbero rappresentato una risorsa ancora ignorata dalla zootecnia. Così come si sono formati, nella cieca ostinazione delle generazioni, gli istinti possono infatti essere assecondati o trasformati, eradicati o creati, da una razionalità politica altrettanto ostinata. La loro viscosità rappresenta, a questo punto, un valore più che un intralcio: essa offre l'occasione per rendere duraturo un potere sugli animali e sugli umani, che altrimenti sarebbe da rinnovarsi a ogni generazione. Gli istinti permettono di pensare un potere che si perpetua automaticamente, o meglio, un potere che si riproduce ereditariamente all'interno di una logica di funzionamento che è ormai quella biologica. Gli animali domestici, «héréditairement disciplinés» secondo Auguste Comte<sup>4</sup>, rappresentano insomma l'utopia della società biopolitica e disciplinare del XIX secolo. Gli istinti appaiono infatti come lo strumento migliore per governare i viventi «dall'interno», il sogno politico di una società che rinuncia allo spettacolo della sovranità purché le sia risparmiata la vergogna della violenza. Un potere interiorizzato, discreto, che ripone la frusta e fa a meno delle catene, e non per questo è meno efficace, manipolando i bisogni e i desideri per governare i viventi non contro, ma a partire dalla loro volontà.

Gli istinti rappresentano non a caso l'occasione per scoprire negli animali una volontà che era stata fino a quel momento negata: per domesticare gli animali, dice Geoffroy Saint-Hilaire, è indispensabile che in essi ci sia «un certo grado d'intelligenza e di volontà»<sup>5</sup>. Il naturalista scrive «l'obbedienza dipende dalla volontà», ma tra le righe leggiamo «la volontà dipende dall'obbedienza». Intorno agli istinti si mette infatti in moto un complesso dispositivo di duplicazione della volontà. Essi sono innanzitutto spostati dal campo gnoseologico a quello volitivo, dove rappresentano in un certo senso la volontà allo stato puro, imperiosa e irrefrenabile. Ma rappresentano al tempo stesso una paradossale «volontà involontaria» che, per entrare nei circuiti disciplinari e produttivi del potere, ha bisogno di essere piegata e addomesticata, sottomessa a quella «volontà di secondo grado» che è la razionalità<sup>6</sup>. È a causa di questo curioso raddoppiamento che il lessico biopolitico della modernità non sa risolversi tra un'animalità

1 François Broussais, «Considérations sur les rapports de la phrénologie avec la philosophie», in «Journal de la société phrénologique de Paris», 1835, p. 17. Cfr. su questi temi Claude-Olivier Doron, «Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal», tesi di dottorato presso l'Università Paris-Diderot, 2011, pp. 1171-1194.

2 Franz Joseph Gall, *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, avec des observations sur la possibilité de reconnaître les instincts, les penchans, les talens, ou les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux, par la configuration de leur cerveau et de leur tête*, vol. 4, Baillièrre, Parigi 1825, p. 184.

3 Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, «Domestication des animaux», in *Encyclopédie nouvelle, ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, a cura di P. Leroux e J. Reynaud, 8 voll., Gosselin, Parigi 1834-1841, p. 370.

4 Auguste Comte, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, vol. 3, Carilian-Goëury, Parigi 1853, p. 105.

5 I. Geoffroy Saint-Hilaire, «Domestication des animaux», cit. p. 367.

6 Su questo problema del governo della volontà, cfr. Orazio Irrera, «L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné», in «Revista de Filosofia Aurora», vol. 31, n. 52, 2019, pp. 32-64.

come figura dell'illibertà senza scampo e un'animalità come figura della libertà sfrenata. Ed è nella sintesi paradossale di questi due attributi (la non libertà e l'abuso di libertà), che gli istinti rappresentano l'alterità radicale a quella specie di libertà vincolata che si celerebbe nella moralità umana, la cui volontà è libera solo se risponde a un imperativo superiore a quello del proprio basso, viscerale, volere. Quello che si dispiega sugli istinti nel XIX secolo è quindi, in definitiva, uno scontro di volontà che il dispositivo medico-giuridico da una parte e quello etologico-zootecnico dall'altra hanno drammaticamente messo in scena.

Carlo Salzani

## Il dorso del serpente

Il dispositivo umano, troppo umano, che vuole “salvare” gli animali non umani limitandosi ad “allargare il cerchio” della considerazione morale produce, come ogni dispositivo, tutta una serie di vincitori e vinti, di inclusi ed esclusi, di sommersi e salvati. Inclusi e salvati saranno quegli esseri che più si avvicinano al paradigma che sta al centro del cerchio, l'umano, mentre esclusi e perdenti (e perduti) saranno quelli che se ne allontanano, che stanno ai margini, e che diventano così invisibili all'etica. Esempio lampante ne è il serpente, che sarà pure l'animale più simbolizzato nella storia dell'umanità in ogni tempo e cultura<sup>1</sup>, godendo oggi anche del dubbio privilegio di essere il nuovo *pet* di una moda alquanto sinistra, ma nei tanti discorsi di protezione, welfare e diritti animali non compare mai: un serpente non è un “soggetto-di-una-vita,” non è una “persona,” e non sembra in generale soddisfare i requisiti di nessuna delle tante e diverse teorie dell'animalismo *liberal*.

Dove il serpente compare è, semmai, negli altrettanti discorsi che vogliono invece difendere la fortezza del privilegio umano dalle ondate postumaniste, antispeciste, antropodecentriste che sempre più la mettono in questione – e compare di nuovo, ahilù, a *simbolizzare* un'animalità che proprio non può essere salvata. Daniel Dennett, per fare un esempio, attacca perfino Thomas Nagel perché al suo celebre pipistrello concede pure troppo, e cioè la dotazione della coscienza, e gli contrappone il serpente, che invece dimostrerebbe perfettamente come l'Animale ne manchi. Dennett cita uno studio del cognitivista Peter Gärdenfors che dimostrerebbe come il serpente (ma quale? Le specie di serpenti sono tante e tanto diverse che parlare di “serpente” equivale a parlare di *animot*) utilizza tre diversi (e non interconnessi) sistemi sensoriali in relazione alla sua preda: la vista (o i sensori termici) per colpirla, l'odorato per raggiungerla una volta colpita, e il tatto per identificarne il capo, da cui inizia a ingoiarla. Queste informazioni non sono unificate in e da una rappresentazione unica, e non possiamo quindi parlare di coscienza, che – questa la conclusione

<sup>1</sup> Drake Stutesman, *Snake*, Reaktion Books, Islington 2005, p. 9.

di Dennett – è privilegio di una sola specie, la nostra<sup>2</sup>.

L'esempio più noto è però quello di Lévinas, che nega (o dubita) che il serpente – di nuovo, come rappresentante di un'animalità insalvabile – possa avere un volto, e quindi possa essere oggetto di considerazione etica (se non di riporto, proprio come per gli allargatori del cerchio)<sup>3</sup>. Derrida ha avuto il grande merito di smascherare l'insostenibile antropocentrismo di queste posizioni, rovesciando i termini della questione e utilizzando proprio il serpente come grimaldello per scassinare la cassaforte della morale, con letture di rappresentazioni letterarie della "serpentinità", come *Ébauche d'un serpent* di Valéry o *The Snake* di Lawrence, che offrono appigli per nuovi possibili approcci<sup>4</sup>. La questione non è che a uno scimpanzé o a un cane non sarebbe stato così facile negare la coscienza o il volto, ma che, anzi, proprio il serpente, e proprio perché manca di questi attributi, diventa il paradigma di una possibile etica veramente non antropocentrica, che Derrida chiama un'etica dell'"irricoscibilità"<sup>5</sup>. Un momento del poema di Lawrence la esemplifica perfettamente: il serpente, dopo aver bevuto alla vasca dove anche il poeta si era recato a bere, lentamente si gira per andarsene e gli volta spalle; questi, che prima lo aveva rispettato e ammirato, ora, spinto dalla paura e dalle voci della cultura e dell'educazione, d'improvviso gli scaglia contro un ceppo – per poi subito pentirsene<sup>6</sup>. Questa precisa esperienza, il dilemma che Lawrence si trova ad affrontare e infine a fallire, è il vero momento dell'etica: non la considerazione della coscienza, o della senziienza, e nemmeno il confronto con il volto, ma l'incontro con il *dorso*. L'incontro, cioè, sia con l'assoluta vulnerabilità (l'altro ci dà le spalle, non ci vede, è completamente inerme) sia con l'assoluta impossibilità del riconoscimento, della similitudine, della reciprocità, della risposta, della relazione – e la risposta, etica o meno, che noi saremo capaci di darvi.

2 Daniel Dennett, «Animal Consciousness: What Matters and Why», in «Social Research», vol. 62, n. 3, 1995, pp. 701-703.

3 Tamra Wright, Peter Hughes e Alison Ainley, «The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Lévinas», in Robert Bernasconi e David Wood (a cura di), *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, Routledge, Londra 1988, p. 172.

4 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 107-109, 160 segg.; *Id.*, *La Bestia e il Sovrano*, vol. 1, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, pp. 295-315.

5 *Ibidem*, p. 146.

6 David Herbert Lawrence, *Poesie*, a cura di Giuseppe Conte, Mondadori, Milano 1987, pp. 74-75.