

ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

trimestrale

ANNO I NUMERO I NOVEMBRE 2012

politiche della natura

Novalogos

ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

TRIMESTRALE

1/2012 – Politiche della natura

Direttore responsabile

Leonora Pigliucci

Direttore editoriale

Leonardo Caffo (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Ralph R. Acampora (Hofstra University)

Carol Adams (Southern Methodist University)

Matthew Calarco (California State University Fullerton)

Felice Cimatti (Università della Calabria)

Roberto Giammanco (University of California, Berkeley)

Enrico Giannetto (Università degli studi di Bergamo)

Oscar Horta (Universidade de Santiago de Compostela)

Andrew Linzey (University of Oxford)

Peter Singer (Princeton University)

Tzachi Zamir (The Hebrew University of Jerusalem)

Redazione

Domenica Bruni, Leonardo Caffo, Rita Ciatti, Alessandra Colla, Serena Contardi, Maria Giovanna Devetag, Arianna Ferrari, Enrico Giannetto, Nausicaa Guerini, Annamaria Manzoni, Marco Maurizi, Leonora Pigliucci, Emilio Sanfilippo, Chiara Sgrò.

ISBN 978-88-97339-14-4

ISSN 2281-2288

Reg. Trib. Roma n. 232 del 27/7/2012

© 2012 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE SOC. COOP.

via Aldo Moro, 43/D - 04011 Aprilia

www.novalogos.it • info@novalogos.it

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI NOVEMBRE 2012
PRESSO LA TIPOGRAFIA CITTÀ NUOVA DI ROMA

Sommario

- 5 Editoriale
M. Maurizi

Articoli

- 11 L'uomo come l'Animale
S. Žižek
- 22 La natura come persona
E. Giannetto
- 34 Animal Enhancement: un futuro incubo per gli animali d'allevamento?
A. Ferrari
- 43 Natura, liberazione ed enhancement
A. Mannino
- 49 Una Teoria Critica per la liberazione della natura. Intervista a John Sanbonmatsu
a cura di *M. Maurizi*

Lecture

- 59 Naturalmente comunisti - Ecologia e potere. Saggio su Murray Bookchin
Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà - Addio alla natura
La persona nelle filosofie dell'ambiente - Il paradiso del diavolo

Forum

- 74 La natura nell'epoca della sua riproducibilità tecnica - Un dibattito
A. Ferrari – A. Mannino

Editoriale

di *Marco Maurizi*

Quando è di fronte alla natura, lo spirito, al contrario di quel che Kant vorrebbe, non si accorge tanto della propria superiorità quanto di avere dimensione naturale. Quest'attimo muove il soggetto dal sublime al pianto. Il ricordo della natura dà via libera alla consolazione che il soggetto trova nel porsi da sé: "La lacrima sgorga, la terra mi riacquista". Qui l'io, spiritualmente, esce dalla prigionia di se stesso. Si accende un bagliore in quella libertà che la filosofia con colpevole errore riserva al contrario, alla tirannia del soggetto. La signoria che il soggetto impone alla natura imprigiona anche lui: la libertà dà segno di sé nella coscienza della somiglianza del soggetto con la natura.

Th. W. Adorno

Il concetto di "natura" esprime uno dei punti ciechi della cultura contemporanea che è compito della riflessione critica illuminare e sottrarre alle false antitesi del dogmatismo e dello scetticismo. Da un lato, infatti, si insiste nel cercare una nozione oggettiva, cosalistica di ciò che è natura, perpetuando un atteggiamento che, al più tardi a partire dal meccanicismo e dal materialismo illuministico, concepisce sotto questo termine la realtà in quanto *depurata* dal soggetto, de-antropomorfizzata, liberata, si ritiene, da ciò che l'umano in modo puramente accidentale "proietta" fuori di sé. Dall'altro, una lunga tradizione scettica che dai sofisti dell'antichità arriva fino al post-modernismo più salottiero e irresponsabile, pensa che l'unica alternativa a tale posizione sia la *dissoluzione del concetto stesso di natura* che rientrerebbe tra i tanti inganni ideologici di una metafisica millenaria che si tratterebbe di far saltare in un gioco infinito di smontaggi concettuali. Queste due strade, entrambe legittime e sostenute da autorevoli studiosi, non esauriscono tuttavia la scena di un pensiero della natura e, meno che mai, quella di una *politica della natura* (per usare un'espressione di B. Latour).

Non si tratta infatti di scegliere tra mere opzioni teoretiche, poiché è evidente che attorno alla nozione di natura si gioca da tempo immemore una

battaglia politica. Appropriarsi di ciò che è natura al di là delle ideologie che vorrebbero occultarne le leggi intrinseche oppure distruggerne l'immagine per sottrarre all'avversario le armi ideologiche con cui pretende definire valori falsamente universali, sono appunto gesti teorici che si iscrivono in precise coordinate culturali, tracciano una storia e, come direbbe Foucault, una strategia. La natura è un concetto politico, che lo si voglia o no, perché politica ne è la genesi nel pensiero greco-latino, così come le sue successive reincarnazioni cristiane e illuministiche. Cercare la natura, cercare colei che "ama nascondersi", significa dunque, oggi come ieri, avere a che fare con politiche della natura e, perciò, scoprirsi dentro una sua definizione pragmatica, per magari accettarla, smascherarla oppure ridefinirne l'uso avendo di mira l'impensato. In tal senso, la lezione metodologica di autori corrosivi della filosofia novecentesca come Adorno, Foucault, Deleuze e Derrida non può essere derubricata a soggettivismo post-moderno ma va valorizzata come il correttivo critico necessario di ogni approccio immediatistico al problema della natura.

Dogmatica, secondo questa impostazione, risulta ogni pretesa via di accesso alla natura che pretenda fare a meno del soggetto o comunque scavalcarne l'esperienza vivente per porre la natura in quell'al di là dell'io pensante che già Hegel aveva criticato in Kant come il vuoto concetto della cosa-in-sé. Ed ecco che allora non solo il fisicalismo ingenuo, ma *ogni* ipotesi di fuga dal soggetto può presentarsi sotto le spoglie del dogmatismo: il culto di un'*origine perduta*, ad esempio, che si tratterebbe di recuperare in un mitico "prima" del pensiero o in un "prima" della *techne*. Certo, svelare le sovrastrutture storiche che coprono i significati delle parole può essere utile e quindi il ricorso alla filologia può rivelarsi prezioso, sebbene non ci sottragga alla necessità di scegliere dentro quale crinale della prassi intendiamo collocarci. Il fatto che *natura*, come *physis*, indichi "ciò che si genera", "ciò che nasce" non esautora cioè dal compito di pensare ciò che il termine "natura" significhi o possa significare per noi oggi. Le sfide che lo sfruttamento della natura pone al pensiero e all'azione – dalla crisi ecologica alla tragedia degli animali non-umani presi nelle maglie della tecnoscienza – ruotano sempre, incessantemente, attorno ad una definizione di ciò che appunto "si genera" e di quanto la *techne* ne costituisca un tradimento, una manipolazione o, magari, un prolungamento. Un significato "puro" delle parole non esiste – questa la lezione metodologica e politica della filosofia critica novecentesca – poiché il linguaggio si innerva storicamente con il pensiero, l'azione e i valori dell'umanità e non può essere staccato da questa storia e contemplato in un'essenza atemporale. Parallelamente, una prassi che voglia

rifugiarsi nel “paradiso perduto” di una natura senza storia deve misurare con attenzione i propri passi se non vuole scambiare per “natura” l’impotente immagine proiettiva di un presente desolato. Non meno protette dal rischio della mitologia, tuttavia, sono quelle politiche della natura che guardino al futuro, piuttosto che al passato, e anche la fuga in avanti che aborre il culto dell’origine non può fare a meno di maturare una consapevolezza dialettica dei compiti che si pongono oggi al pensiero e alla prassi. Chi disprezza l’ottusità e la brutalità della natura e preferisce proiettarsi nell’utopia tecnocratica del post-/trans-human, del cyber ecc. non può infatti strapparsi di dosso il peso di una *physis* che si è fatta carne, sedimentandosi nella storia della civiltà, nei suoi tic e nelle sue preferenze, nelle sue alternative secche, nelle sue scelte apparentemente obbligate. I valori con cui pretendiamo giudicare la natura e condannarne o colmarne le “mancanze” non sono neutrali, né innocenti e vanno anch’essi sottoposti ad una revisione critica per evitare di far dettare la luminosa agenda di domani dagli interessi occulti di oggi.

Certo, anche svelare l’intreccio tra le parole e le cose non esaurisce il fondo in cui si gioca l’originaria politicità della natura. Questo salutare scetticismo verso la natura intesa come “esteriorità” rispetto al soggetto, infatti, non ha senz’altro l’ultima parola. Perché proprio laddove si tratta di dipanare la rete simbolica con cui l’umano ingabbia sé e il proprio altro non è possibile dimenticare che, appunto, di un *altro* si tratta e che questo altro può darsi propriamente solo là ove il soggetto si ritrae. La tradizione che dal materialismo antico fino alle scienze odierne lotta contro il soggettivismo mostra qui il proprio salutare correttivo nei confronti del pensiero che, abbandonato a se stesso, si espande fino a dissolvere ogni alterità che non gli si commisuri. Perché il *pensiero* dell’alterità, per quanto radicale, non è ancora e non sarà mai l’altro che mi si dà in carne ed ossa. Se esiste un’istanza *etica* nella scienza, dunque, essa sta nel tentare di svelare al soggetto l’urto di un’alterità non programmabile, né possedibile *a priori*. Il criticismo epistemologico, da Kant a Popper, esprime qui il proprio momento di verità: la natura è ciò che non si lascia risolvere dialetticamente poiché si mostra come un *limite* che non è in potere del soggetto oltrepassare. Posta a difesa di una pratica organizzata che procede all’esplorazione dell’altro-dal-soggetto la filosofia sposa qui la scienza come “invenzione” della natura (nel duplice senso della *scoperta* e della *costruzione*). L’ideale di una conoscenza scientifica come svelamento dell’inimmaginabile, come elaborazione di un linguaggio in grado di portare ad espressione ciò che riposa nel grembo della *physis*, accompagna e sostiene l’impresa scientifica con

una speranza che dalla *Nuova Atlantide* di Bacone, attraverso il *Nuovo Mondo Industriale* di Fourier arriva fino al Benjamin delle *Tesi di filosofia della storia*. Va da sé che nutrire tale speranza non significa automaticamente sancire il valore positivo della tecnoscienza in tutti i suoi campi di applicazione, ché, anzi, proprio quest'ultima sembra smentire le premesse di umiltà filosofica che pure sono all'origine del progetto della modernità (la critica ai grandi sistemi della tradizione, il rifiuto dell'*auctoritas* e il richiamo alla libera indagine razionale ecc.) e rovesciarsi in una *hybris* che non conosce limiti (e che, nello scientismo più bieco, si fa censura preventiva di ogni istanza critica della cosiddetta "civiltà della tecnica").

Proprio la riflessione sull'animale sembra suggerire la necessità di praticare il nostro rapporto con la natura come esercizio di un limite. Un limite che gli esordi degli *animal studies* hanno sancito nell'ambito della filosofia morale (P. Singer, T. Regan) ma che si riveste oggi di linguaggi e di interessi nuovi: fenomenologici, ontologici, politici. Nell'animalità l'uomo pare forse fare esperienza del proprio limite nella forma dell'incontro. Il limite che ogni ora incontriamo nella nostra azione trasformativa è sì oggettivo, nel senso di un'alterità di cui non possiamo disporre, eppure essenzialmente, eminentemente soggettivo: perché è il limite che la nostra soggettività trova nel punto in cui tocca un'altra soggettività e in cui viene come attraversata e ridefinita da tale incontro. In questo vertiginoso rapporto l'umanità scopre questo limite come al tempo stesso alieno e proprio. Uno dei modi, probabilmente non l'unico, in cui la filosofia riesce ad esprimere questo senso del limite è l'*empatia*. Concetto ambiguo e sfuggente, non privo di difficoltà teoretiche, come ben mostrò Husserl, e cui è tuttavia difficile rinunciare del tutto, a costo di perdere qualcosa di essenziale dell'esperienza dell'alterità. Ralph Acampora, sulla scia del concetto merleau-pontiano di "carne-del-mondo" suggerisce di dare a tale concetto una svolta corporea parlando di *sinfisia*. Adorno e Horkheimer parlavano, più genericamente di *mimesi*. Ciò che tali costrutti suggeriscono è l'idea che nell'incontro intimo e vibrante con il non-umano sia la natura stessa a chiederci di fermarci. Domanda che non può formularsi, questo è certo, se non c'è orecchio disposto ad ascoltarla. Politiche della natura, allora, sono anche quelle che permettono, riflettendo sulla cosiddetta "questione animale" di formulare domande e provocazioni nuove: da dove nasce questa predisposizione all'ascolto? cosa la rende possibile? e verso dove muove quella sensibilità per l'alterità non-umana che è oggi difficile ricacciare nella dimensione dell'irrazionale e dell'arbitrario da cui è faticosamente emersa?

È come possibile via di risposta a queste domande che la citazione di Adorno posta in esergo assume la sua piena valenza. Perché l'intreccio tra natura e cultura, tra l'universo fattuale e il divenire storico, tra la dimensione sociale dell'esperienza e il suo inestirpabile strato fisiologico, tra la certezza della ragione e la verità del sentimento non sembra poter essere sciolto se non da un pensiero in grado di esprimere al tempo stesso la comunanza tra l'umano e ciò che lo circonda e ciò che rende a suo modo unico lo sguardo dell'uomo sul mondo. Che tale sguardo debba essere necessariamente quello padronale del dominio è cosa che l'urgenza delle cose, se non già la semplice riflessione filosofica, ha smentito categoricamente. Che l'occhio dell'uomo possa invece aprirsi, attraverso la commozione, ad un altro modo di intendere i rapporti tra gli umani e tra questi e le altre specie, è scommessa che rimane sospesa proprio sul crinale di ciò che "è" natura. Perché dalla risposta a questa domanda sembra discendere quasi *more geometrico* l'altra: quella attorno al soggetto che si interroga su di sé e il proprio altro in cerca di una risposta che possa «ricomporre l'infranto» e lenire la sofferenza del mondo. Forse, come suggerisce Adorno, «l'immagine della natura indeformata sorge solo dalla deformazione, come antitesi di questa» e la storia umana, scenario di un'incessante negazione della natura in cui si celebra la violenza affermativa dell'umano, potrebbe trovare la propria conciliazione solo denunciando il sopruso su una natura da sempre immaginata come altro e di cui pure riproduce inconsapevolmente la legge di sopraffazione, la caducità e il terrore. Solo superando l'antitesi tra natura e storia – questa la proposta politica di Adorno – sarebbe lecito smentire come moneta falsa gli imperativi della cultura umana e vederli così realizzati in un ordine sociale conciliato e rovesciato nei suoi scopi: non più l'espansione assimilativa e l'appropriazione distruttiva, ma la solidarietà del dissimile e la gratuità creatrice. Politiche della natura in cui il genitivo sarebbe finalmente soggettivo. E di un soggetto riconosciuto come tale proprio perché altro da ciò che il soggetto ha sempre preteso essere.

L'uomo come l'Animale
di Slavoj Žižek

Anche se il titolo *L'animale che dunque sono* di Derrida (2006) voleva essere una frecciatina ironica a Cartesio, forse si potrebbe prenderlo in senso più ingenuamente letterale – il *cogito* cartesiano non è una sostanza a sé, separata dal corpo (come Cartesio stesso fraintese il *cogito* nel suo passaggio illegittimo dal *cogito* alla *res cogitans*) – a livello sostanziale, io non sono altro che «l'animale che dunque sono». Ciò che mi rende umano è proprio la forma, la dichiarazione formale di me *come* animale.

Il punto di partenza di Derrida è che ogni chiara e generica differenziazione fra l'umano e "l'animale" che ci giunge dalla storia della filosofia (da Aristotele a Heidegger, Lacan e Lévinas) andrebbe decostruita: cosa legittima davvero la nostra affermazione che solo gli umani parlano mentre gli animali si limitano ad emettere dei segnali; che solo gli umani rispondono mentre gli animali si limitano a reagire; che solo gli umani hanno esperienza delle cose "in sé" mentre gli animali sono solo "prigionieri della loro vita o del loro ambiente"; che solo gli umani sanno fingere di fingere mentre gli animali fingono e basta; che solo gli umani sono mortali e hanno esperienza della morte mentre gli animali muoiono e basta; o che gli animali godono di un'armoniosa relazione sessuale di accoppiamento istintivo, mentre per noi umani *il n'y a pas de rapport sexuel*; ecc. ecc.? Derrida mostra il meglio di quel che possiamo solo definire "il buon senso della decostruzione", ponendo domande ingenuie che mettono in discussione proposizioni date per scontate da secoli: cosa, ad esempio, permette a Lacan di affermare come fosse lampante, senza fornire nessun dato o argomentazione, che gli animali non possono fingere di fingere? Cosa consente a Heidegger di sostenere che sia evidente che gli animali non hanno esperienza della propria morte? Come Derrida rimarca più volte, lo scopo di queste domande non è cancellare il divario che separa l'uomo dagli (altri) animali e attribuire anche agli (altri) animali proprietà propriamente "spirituali" (secondo l'idea di alcuni eco-mistici che sostengono che non solo gli animali, ma persino gli alberi e altre piante comunichino in un loro linguaggio estraneo a noi umani).

Il punto è piuttosto che tutte queste differenze andrebbero ripensate e concepite in modo diverso, moltiplicate, rese più “spesse”, e il primo passo in questa direzione è proprio denunciare la categoria omnicomprensiva dell’“animale”.

Una simile caratterizzazione negativa degli animali (privi di parola, privi di linguaggio...) genera la comparsa di una determinazione positiva che è falsa: gli animali come prigionieri del proprio ambiente, ecc. Non troviamo forse lo stesso fenomeno nella tradizionale antropologia eurocentrica? Attraverso le lenti del pensiero occidentale moderno “razionale” preso come standard della maturità, l’Altro non può che apparire come “primitivo”, di individui intrappolati nel pensiero magico, dal momento che “pensano davvero” che la propria tribù abbia origine da un totem animale, che una donna incinta sia stata ingravidata da uno spirito e non da un uomo ecc. Il pensiero razionale, in questo modo, genera la figura del pensiero mitico “irrazionale”: quel che otteniamo qui è (di nuovo) un processo di violenta semplificazione (riduzione, obliterazione) che ha luogo con la nascita del Nuovo: per asserire qualcosa di radicalmente Nuovo il passato intero, con tutta la sua incoerenza, deve essere ridotto a una caratteristica base che lo definisca (“metafisica”, “pensiero mitico”, “ideologia”...). Derrida stesso mette in atto la medesima semplificazione nella sua decostruzione: l’intero passato è totalizzato come “fallogocentrismo” o “metafisica della presenza” che – si potrebbe dire – deriva segretamente da Husserl. (Derrida qui se la prende con Deleuze e Lacan che considerano i filosofi uno per volta ma senza “totalizzarli” riducendoli a un’unica idea). Non è forse la stessa cosa contrapporre il retaggio greco-giudaico all’atteggiamento “orientale”, obliterando di fatto l’incredibile ricchezza di posizioni coperte dal termine “pensiero orientale”? Possiamo davvero mettere nella stessa categoria, ad esempio, gli *Upanishad* con la loro metafisica collettiva di caste e il Confucianesimo con il suo atteggiamento agnostico-pragmatico?

Ma un violento livellamento di questo tipo non è necessario, d’altronde, in ogni mossa critica, in ogni sorgere del Nuovo? Così, invece di scartare in blocco questa “logica binaria”, forse la si potrebbe rivendicare, non solo come necessario momento di semplificazione, ma come intrinsecamente vera proprio nella sua riduttiva violenza – per dirla in hegeliano, non solo la totalizzazione, ad esempio, sotto il titolo “animale” è un’obliterazione violenta di una complessa molteplicità: bisogna anche aggiungere che questa violenta riduzione di una complessa molteplicità a una differenza minima è il momento di verità. Vale a dire che, forse, la molteplicità di forme animali va concepita come una serie di tentativi di risoluzione di un qualche antagonismo o tensione di base

che definisce l'animalità in sé, una tensione che può essere formulata solo a una minima distanza, ora che ci sono gli umani. Vedi la nota elaborazione del generico equivalente dalla prima edizione del *Capitale*, volume 1, in cui Marx scrive (1867/1983: 37:1): «è come se, al di là e al di fuori di leoni, tigri, conigli e tutti gli altri veri animali, che raggruppati formano i vari tipi, specie, sottospecie, famiglie ecc. del regno animale, esistesse *l'animale*, l'incarnazione individuale dell'intero regno animale» (Marx rimosse questa frase dalla seconda edizione, nella quale rivide il primo capitolo.)

Quest'immagine del denaro come "l'animale", che se la spassa accanto a tutte le eterogenee istanze dei vari tipi di animalità che esistono intorno ad esso, non si presta forse a cogliere quel che Derrida descrive come il divario che separa l'Animale dalla molteplicità della vera vita animale? Per dirla di nuovo in hegeliano, ciò che l'uomo incontra nell'*Animale* si trova già nella determinazione oppositiva: visto come animale, l'uomo è *l'Animale* spettrale che esiste al di là dei tipi animali realmente esistenti. In questo modo, forse, potremmo dare una svolta perversa alla determinazione del primo Marx dell'uomo come *Gattungswesen*, un essere-di-specie: è come se, al di là delle particolari sottospecie, venga ad esistere la specie in sé. Forse è così che gli animali vedono gli umani. È questa la ragione della loro perplessità.

Il punto chiave qui è che non basta dire che, mentre una determinazione degli animali come privi di parola ecc. è sbagliata, quella degli umani come razionali, parlanti ecc. è giusta, cosicché dobbiamo solo trovare una definizione più adeguata di animalità: è il campo intero ad essere falso. Questa falsità può essere pensata nei termini della coppia kierkegaardiana di divenire ed essere: l'opposizione standard animale/umano è formulata dalla prospettiva dell'umano in quanto essere, come già costituito; da una prospettiva che non può pensare l'umano nel suo divenire. Essa considera l'animale dal punto di vista dato dell'umano, non può considerare l'umano dal punto di vista animale. In altre parole, quel che è offuscato da questa differenza umano/animale non è solo il modo in cui gli animali sono davvero, indipendentemente dagli umani, ma la differenza stessa che segna effettivamente la rottura dell'umano all'interno dell'universo animale. E qui entra in gioco la psicoanalisi: ciò che Freud chiama «pulsione di morte» è la sua definizione della dimensione inquietante dell'uomo-in-divenire. Questo intermezzo è il "represso" della forma narrativa (nel caso di Hegel, della "grande narrazione" della successione storica nel mondo di forme spirituali): non la natura in sé, ma la rottura stessa con la natura che è (poi) fornita dall'universo virtuale delle narrazioni. La risposta alla posizione

di Derrida, secondo cui ogni qualità attribuita esclusivamente all'“uomo” è una finzione, potrebbe quindi essere che tale finzione ha tuttavia una sua realtà e che questa finzione organizza effettivamente le pratiche umane – e se quindi gli umani fossero precisamente animali che partecipano alle proprie finzioni, attenendosi pienamente ad esse (una versione dell'idea di Nietzsche che l'uomo è l'animale che sa fare promesse)?

Derrida comincia la sua esplorazione di quest'oscura “zona d'ombra” con il racconto di una sorta di scena primordiale: appena sveglio, va in bagno, nudo, seguito dal gatto; poi ecco il momento imbarazzante – sta lì, in piedi di fronte al suo gatto che guarda il suo corpo nudo. Incapace di sopportare questa situazione, fa qualcosa: si mette un asciugamano intorno alla vita, porta fuori il gatto, entra nella doccia... Lo sguardo del gatto sta per lo sguardo dell'Altro – uno sguardo inumano, ma per questa ragione è ancor di più lo sguardo dell'*Altro* in tutta la sua abissale impenetrabilità. Vedersi visti da un animale è un incontro abissale con lo sguardo dell'Altro, dal momento che – proprio perché non dovremmo semplicemente proiettare sull'animale la nostra esperienza interiore – siamo di fronte a qualcosa che restituisce lo sguardo che è radicalmente Altro. L'intera storia della filosofia è basata sulla negazione di quest'incontro, fino a Badiou, che caratterizza fin troppo facilmente l'essere che non si sia ancora convertito in soggetto (rispetto all'Evento) come «animale umano». Talvolta, quantomeno, l'enigma viene ammesso – da Heidegger, fra gli altri, che insiste sul fatto che non siamo ancora in grado di determinare l'essenza di un essere che sia “vivente”. E, sporadicamente, troviamo persino un rovesciamento diretto di questa negazione: non solo lo sguardo dell'animale è riconosciuto, è anche direttamente elevato a preoccupazione chiave della filosofia, come nella sorprendente dichiarazione di Adorno: «la filosofia esiste allo scopo di redimere ciò che si vede nello sguardo di un animale». (Adorno – Horkeheimer 2010, 51).

Ricordo la foto di un gatto reduce di un qualche esperimento di laboratorio in centrifuga, le ossa mezze rotte, la pelle mezza glabra, gli occhi che guardano impotenti la telecamera... questo è lo sguardo dell'Altro negato non solo dai filosofi, ma dagli uomini “in sé”. Perfino Lévinas, che tanto ha scritto sul viso impotente dell'Altro come sede originaria della responsabilità etica, ha negato esplicitamente che un volto animale possa avere questa funzione. Una delle poche eccezioni è Bentham, il quale ha fatto una semplice proposta: invece di chiedere «gli animali sanno ragionare e pensare?» ecc., dovremmo piuttosto chiederci «possono soffrire?». L'industria umana da sola causa continuamente

una sofferenza immensa agli animali che viene sistematicamente negata – non solo esperimenti di laboratorio, ma regimi speciali per produrre uova e latte (accendendo e spegnendo luci artificiali per accorciare il giorno, utilizzando ormoni...), maiali che sono mezzi ciechi e a malapena in grado di camminare, ingrassati a forza per essere macellati, ecc. ecc. La maggioranza di coloro che visitano una polleria non riesce più a mangiare carne di pollo e tutti sappiamo cosa succede lì dentro, ma questa consapevolezza deve essere neutralizzata affinché possiamo fare come se non sapessimo. Uno dei modi per facilitare questa ignoranza è la nozione cartesiana di *animal-machine*: i cartesiani mettevano in guardia contro la compassione per gli animali. Quando vediamo un animale emettere suoni di dolore dovremmo sempre tenere a mente che questi suoni non esprimono alcun vero sentimento interiore – dato che gli animali non hanno un'anima, si tratta di suoni generati solamente da un complesso meccanismo di muscoli, ossa, fluidi, ecc., che si possono chiaramente vedere con la dissezione... Il problema è che la nozione di *animal-machine* deve finire per forza con l'*Homme-Machine* di La Mettrie: se si opta per un neuro-biologismo convinto, esattamente la stessa affermazione può essere fatta circa suoni e gesti fatti dagli umani quando provano dolore; non c'è nessun dominio interno, a sé, dell'anima in cui il dolore si "sente davvero", questi suoni e gesti sono semplicemente prodotti dai complessi meccanismi neuro-biologici dell'organismo umano.

Per fornire il contesto ontologico più ampio dell'animale che soffre, Derrida riscuota il vecchio *leitmotiv* del romanticismo tedesco e di Schelling, ripreso da Heidegger e Benjamin, del «grande dolore della natura»: «è in vista del riscatto, per la redenzione da tale sofferenza, che gli umani vivono e parlano nella natura» (Derrida 2006, 19; 2009, 57). Derrida rifiuta questo *leitmotiv* schellingiano-benjaminiano-heideggeriano della tristezza della natura, l'idea che l'insensibilità e il mutismo della natura siano segno di un dolore infinito, in quanto teleologicamente logo-centrica: il linguaggio diventa il *telos* della natura, la natura aspira alla Parola per dare sfogo alla propria tristezza, per raggiungere la redenzione. Ma questo *topos* mistico pone ciononostante la domanda giusta, se, ancora una volta, si gira attorno alla prospettiva standard: non «cos'è la natura per il linguaggio? Possiamo cogliere la natura adeguatamente in e tramite il linguaggio?», ma «cos'è il linguaggio per la natura? Come influenza la natura il suo emergere?». Lungi dall'appartenere al logo-centrismo, un rovesciamento del genere è la più forte sospensione del logo-centrismo e della teleologia, allo stesso modo in cui la tesi di Marx sull'anatomia dell'uomo come la chiave per

l'anatomia della scimmia sovverte ogni evolucionismo teleologico. Derrida è consapevole di questa complessità, spiega come la tristezza animale:

non riguarda solamente, e ciò è già più interessante, la mancanza di linguaggio e il mutismo, la privazione afasica o inebetita delle parole. Se questa supposta tristezza leva anche un gemito, se la natura piange di un pianto muto ma non meno udibile nei suoi sospiri sensibili e persino nel fruscio delle piante, bisogna forse rovesciare i termini del discorso. Lo suggerisce Benjamin. Bisogna operare un rovesciamento, una *Umkehrung* nell'essenza della natura. [...] la natura (e in essa l'animalità) non è triste perché muta. Al contrario è la tristezza o il lutto della natura che la rende muta e afasica, che la lascia senza parola (Derrida, 2009, *ibid.*).

Seguendo Benjamin, Derrida interpreta così questo rovesciamento nel senso che ciò che rende la natura triste non è «un mutismo, né l'esperienza di un'impotenza, un non-saper-dare-il-nome; ma è innanzitutto il fatto di *ricevere il nome*» (*ibid.*, 57-58). Il nostro inserimento nel linguaggio, il fatto che ci venga dato un nome, funge da *memento mori* – nel linguaggio moriamo in anticipo, ci riferiamo a noi stessi come già morti. Il linguaggio è in questo senso una forma di melanconia, non di lutto: in esso, trattiamo un oggetto ancora vivo come già morto/perduto, così quando Benjamin parla di un «presentimento del lutto» questa andrebbe presa come la formula stessa della melanconia.

C'è tuttavia una malcelata ambiguità nelle posizioni sostenute da Derrida: se la tristezza non è precedente al mutismo (mancanza di linguaggio), se essa è la causa del mutismo, la funzione primordiale del linguaggio è quindi quella di liberazione/abolizione di questa tristezza? Ma se è così, come può questa tristezza essere originariamente quella del ricevere un nome? Quel che mi lascia senza parole è la violenza senza precedenti di qualcuno che mi nomina, affibbiandomi un'identità simbolica senza chiedere il mio consenso? E come può la natura avere esperienza di questa tristezza causata dalla riduzione alla passività dell'essere nominato? Un'esperienza del genere non presuppone forse che ci si trovi già nella dimensione del nominare, cioè del linguaggio? Non dovremmo limitare un'affermazione del genere ai cosiddetti animali domestici? Lacan ha notato da qualche parte che, mentre gli animali non parlano, quelli domestici si trovano nella dimensione del linguaggio (reagiscono al proprio nome, corrono dal padrone quando lo sentono, ubbidiscono agli ordini, ecc.), e questo è il motivo per cui, anche se non hanno accesso a una soggettività "normale", possono comunque essere affetti da patologie (umane): un cane può essere

isterico, ecc. Così, per ritornare allo sguardo triste e sbigottito del gatto sottoposto ai crudeli esperimenti di laboratorio, quel che questo sguardo esprime è forse l'orrore del gatto di fronte all'incontro con l'Animale, vale a dire noi, gli umani: ciò che il gatto vede siamo noi in tutta la nostra mostruosità e ciò che noi vediamo nel suo sguardo torturato è la nostra stessa mostruosità. In questo senso, il grande Altro (l'ordine simbolico) è già qui per il povero gatto: come il prigioniero nella colonia penale di Kafka, il gatto ha patito le conseguenze fisiche dell'essere bloccato nell'ingorgo simbolico. Il gatto ha effettivamente patito le conseguenze dell'essere nominato e incluso nella rete simbolica.

Per risolvere questo problema, dovremmo distinguere fra *due* tristezze: quella della vita naturale prima di e indipendentemente dal linguaggio e quella dell'essere nominato, sottoposto al linguaggio. C'è, dapprima, l'«infinta malinconia di ognivita», una tensione, un dolore che è risolto quando viene detta una Parola; poi, tuttavia, la pronuncia stessa di una Parola genera una sua tristezza (cui si riferisce Derrida). Quest'idea dell'intima connessione fra linguaggio e dolore non ci avvicina forse alla definizione di Richard Rorty dell'uomo come essere che soffre e sa narrare la propria sofferenza – o, per dirla con Derrida, dell'uomo come animale autobiografico? Ciò che Rorty non mette in conto è il dolore addizionale (surplus di dolore) generato dal linguaggio stesso.

Forse Hegel ci può essere d'aiuto qui, quando interpreta la gravità come indicazione del fatto che la materia (la natura) ha il suo centro al di fuori di sé ed è condannata a tendere eternamente verso di esso; lo spirito, al contrario, ha il suo centro dentro di sé, i.e., con il sorgere dello spirito la realtà ritorna a sé dalla propria auto-esternalizzazione. Lo Spirito, tuttavia, è attuale solo nel pensiero umano il cui mezzo è il linguaggio, e il linguaggio implica un'esternalizzazione ancor più radicale – la natura così ritorna a sé attraverso una ripetuta esternalizzazione di sé (o, come avrebbe detto Schelling, nel linguaggio il soggetto si contrae al di fuori di sé).

C'è una necessità di fondo qui: ogni parlante – ogni nominante – *deve* essere nominato, deve essere incluso nella sua stessa catena di nominazione, o, per usare la battuta spesso citata da Lacan: «Ho tre fratelli, Paolo, Ernesto ed io». Non stupisce che in molte religioni il nome di Dio sia segreto e non si debba pronunciare. Il soggetto parlante persiste in questa terra di mezzo: prima della nominazione non c'è il soggetto, una volta nominato, però, esso svanisce subito nel proprio significante – il soggetto non è mai, ci *sarà* sempre *stato*.

E se la caratteristica degli umani fosse proprio quest'apertura all'abisso dell'Altro, questo sbigottimento del «che vuole l'Altro da me?»? In altre parole:

e se rovesciassimo il punto di vista? E se lo sbigottimento che un uomo vede nello sguardo di un gatto fosse lo sbigottimento suscitato dalla mostruosità dell'essere umano? E se nell'abisso dello sguardo dell'Altro si riflettesse il proprio abisso – “*dans ses yeux, je vois ma perte écrite*,” come scriveva Racine nella *Phèdre*? Oppure, in hegeliano, invece di chiederci cosa sia la Sostanza per il Soggetto, come può il Soggetto cogliere la Sostanza, dovremmo porci la domanda opposta: cos'è (la nascita del) Soggetto per la (pre-soggettiva) Sostanza? G. K. Chesterton ha proposto un rovesciamento hegeliano del genere proprio a proposito dell'uomo e degli animali: invece di chiedere cosa sono gli animali per l'uomo, per la nostra esperienza, dovremmo domandarci cos'è l'uomo per gli animali. Nel suo meno noto *L'uomo eterno*, Chesterton fa uno splendido esperimento mentale su questa linea, immaginando quanto l'uomo dovesse essere sembrato mostruoso agli animali intorno a lui:

La verità più semplice sull'uomo è che è un essere molto strano, quasi nel senso che è estraneo alla terra. In tutta la sua sobrietà, ha molto più l'aspetto di uno straniero che introduca abitudini di un'altra terra che di un mero prodotto di questa. Ha un vantaggio sleale e uno svantaggio sleale. Non è a suo agio nei propri panni, non può fidarsi dei propri istinti. È al tempo stesso un creatore con mani e dita miracolose e una specie di storpio. È avvolto in bendaggi artificiali chiamati vestiti, sostenuto da stampelle artificiali chiamate arredamento. La sua mente ha le stesse libertà dubbiose e gli stessi limiti selvaggi. Solo fra gli animali, è scosso dalla splendida follia chiamata riso; quasi avesse colto un qualche segreto nella forma dell'universo nascosto all'universo stesso. Solo fra gli animali avverte il bisogno di distogliere il pensiero dalla realtà radicata del suo stesso corpo, di nasconderli come in presenza di qualche possibilità più alta che crea il mistero della vergogna. Sia che lodiamo queste cose come naturali nell'uomo sia che le condanniamo come artificiali in natura, rimangono nello stesso senso uniche (Chesterton, 1925).

Questo è quel che Chesterton chiamava «pensare all'indietro»: dobbiamo tornare indietro nel tempo, prima delle decisioni fatali e dei casi che hanno generato la situazione che ora ci sembra normale, e il modo reale per farlo, per rendere palpabile questo momento *aperto* di decisione, è immaginare come, a quel punto, la storia avrebbe potuto prendere un altro corso. A proposito della Cristianità, ad esempio, invece di perdere tempo a sondare come il Cristianesimo si rapporti con il Giudaismo, come fraintenda il Vecchio Testamento incorporandolo come l'annuncio della venuta di Cristo, e a cercare di ricostruire