

archeologia filosofica



laboratorio

www.archeologiafilosofica.it
laboratorio@archeologiafilosofica.it

quaderno XI

Divenire animale

Paolo Vernaglione Berardi



A partire dal XVIII secolo l'animale è catturato all'interno di due dispositivi di conoscenza, che ne assicurano la leggibilità e ne delimitano il senso. Le scienze naturali e in seguito la biologia, l'etologia, la paleontologia, lo assumono quale oggetto di ricerca e quindi come soggetto del sapere dell'evoluzione. Le scienze umane, dall'antropologia alla psicoanalisi, sulla scorta della filosofia, lo assumono come essere differente, come il diverso dall'uomo. Il primo dispositivo lo allontana dall'uomo per costituirlo come oggetto di scienza all'interno della "vita organica", il secondo lo costituisce come soggetto "altro", come alterità a partire dalla differenza rispetto all'essere umano che ne sancisce il dominio.

Nella modernità l'animale è animale rispetto all'uomo, al senso che l'uomo gli attribuisce da sempre e che ne istaura di continuo il valore nelle diverse presupposizioni che a quel senso aderiscono. L'animale è sempre qui, dislocato rispetto allo spazio umano, alla sua ecologia, al suo rispetto o alla devastazione del pianeta – ma in un senso che, in quanto ricostruito su base scientifica, non gli appartiene.

Il paradigma scientifico e quello delle scienze umane suppongono infatti un sapere dell'animale che, una volta riconosciuto in base a caratteristiche differenziali (non ha parola, è sede degli istinti, è rappresentato ma non rappresenta, è fornito di abilità specie-specifiche), duplica la "mancanza" originaria con cui l'antropologia filosofica e la psicoanalisi ricostruiscono l'uomo. Così la considerazione dell'animale, o meglio la storia del senso che assume nelle varie epoche storiche, mentre ne ripete e ne promuove l'alterità, lo chiude nel regime della rappresentazione, della capacità umana di pensiero.

La genealogia del senso attribuito all'animale corre dunque sul piano inclinato in cui la creazione scivola in una gerarchia che mentre ne ordina i gradi rispettivi rispetto all'uomo, priva di valore la facoltà "vivente", cioè quello che Kant nell'*Antropologia pragmatica* chiama "belebende prinzip", principio di animazione, distinto dal *Geist*, dallo spirito.

Così la costituzione umana dell'animale si dispone su un doppio piano di senso, di cultura e di prospettiva; su uno strato in cui giacciono simmetrici la *differenza* e la *mancanza*: la prima è l'effetto della separazione dell'animale dalla "vita" umana, la seconda è il carattere comune della vita organica. Il primo senso è esplicito e rileva anzi nella cultura occidentale la posizione rispettiva delle singole specie animali; il secondo è implicito ed esprime la forma negativa di ogni vita: la specie umana è mancante e disadattata rispetto alle specie animali che sono specializzate per ambienti specifici.

Con la trasformazione del sapere naturalistico in biologia e nelle cosiddette "scienze della vita" la genealogia dell'animale cambia e le teorie compilative, subordinate alla classificazione almeno fino alla metà del XVIII secolo, sono sostituite dall'apprezzamento dei processi di costituzione dei viventi, quando l'anatomia e la paleontologia salgono al rango di saperi scientifici.

Il meraviglioso libro del grande paleontologo Stephen Jay Gould, *Ontogenesi e filogenesi* ricostruisce la genealogia delle teorie dei sistemi viventi e segue la vicenda delle differenti attribuzioni di senso alla storia degli animali raccontata dall'uomo¹. E' nel trattato di Aristotele, *De generatione animalium* che si trova per la prima volta l'analogia tra adulti viventi reali e ontogenesi umana: l'epigenesi non è considerata come evento di ricapitolazione della filogenesi ma come evento che rimanda

¹ Stephen Jay Gould, *Ontogenesi e filogenesi*, trad.it., Mimesis edizioni, Milano 2013.

all'articolazione di senso del mondo vivente. Nel dibattito del XVIII secolo la ricerca si polarizza: l'epigenesi genera da una parte le teorie preformiste di Bonnet e poi Malpighi e Haller, dall'altra il ricapitolazionismo della *Naturphilosophie* (Oken, Milne-Edwards). Per la prima teoria, nell'unica catena dell'essere *il germe* contiene in miniatura l'adulto. Per la seconda, influenzata dal romanticismo tedesco e la filosofia di Schelling, nell'ontogenesi è presente la forma completa di organismi inferiori, secondo un progressivo criterio di specializzazione.

La posta in gioco in questa analitica degli organismi è il successo di una teoria biologica in cui si risolve una visione del mondo: per Geoffroy Saint-Hilaire gli animali sono costruiti secondo un piano naturale unico (*Bauplane*). Von Baer, fiero avversario del parallelismo di onto e filogenesi e di ogni evolucionismo, scopre nell'embriologia del pulcino il processo di individuazione per differenziazione imposto dalla legge dello sviluppo. Sarà invece l'evoluzionismo a riconoscere il "sistema naturale" come genealogico. Si trattava di identificare le omologie di organismi diversi in un antenato e un gruppo ancestrali comuni, e inoltre si trattava di identificare la differenziazione progressiva non in un piano generale della natura, ma negli effetti di due leggi biogenetiche.

La prima recitava che i cambiamenti avvengono per aggiunta di stadi alla fine di un'ontogenesi ancestrale. La seconda che l'ontogenesi è "accorciata" durante la successiva evoluzione del lignaggio (condensazione). È con Haeckel, fautore dell'evoluzionismo in Germania, che la legge di ricapitolazione (l'ontogenesi ricapitola brevemente e rapidamente la filogenesi) diviene evolutiva – legge la cui perversione avrebbe dato luogo ai razzismi, da Chamberlain a Hitler.

Come ha scritto Giorgio Agamben «in quanto in essa è in gioco la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale, umano/inumano, la macchina (antropogenetica, nda) funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è anche e sempre già una cattura) e un'inclusione (che è anche e sempre già un'esclusione)...Ed è sufficiente spostare in avanti...il nostro campo di ricerca e, invece di questo innocuo reperto paleontologico (l'*Homo alalus*, nda), avremo l'ebreo, cioè il non-uomo prodotto nell'uomo, o il *neomort* e l'oltrecomatoso, cioè l'animale isolato nello stesso corpo umano...Entrambe le macchine possono funzionare soltanto istituendo al loro centro una zona d'indifferenza, in cui deve avvenire – come un *missing link* sempre mancante perché già virtualmente presente – l'articolazione fra l'umano e l'animale, l'uomo e il non-uomo, il parlante e il vivente...ciò che dovrebbe così essere ottenuto non è comunque né una vita animale né una vita umana, ma solo una vita separata ed esclusa da se stessa – soltanto una *nuda vita*. E di fonte a questa estrema figura dell'umano e dell'inumano non si tratta di chiedersi quale delle due macchine sia...meno sanguinosa e letale – quanto di comprendere il loro funzionamento per poterle, eventualmente, arrestare»².

Con i paleontologi neo-lamarckiani (Cope, Hyatt) la ricapitolazione raggiunge l'apice del successo, staccando dall'evoluzionismo le leggi dell'*aggiunta terminale* e della *condensazione*. Fino agli anni Trenta del XX secolo la ricapitolazione influenza l'embriologia comparata, la fisiologia, la morfologia e la paleontologia, introducendo il concetto di *pedomorfo*: ritardo nello sviluppo, per cui i tratti giovanili degli antenati diverrebbero gli stadi adulti dei discendenti. Bolk, Hall e poi la psicologia dell'infanzia di Piaget ammettono la ricapitolazione, come anche Freud in forma storico-narrativa nell'ipotesi dell'"orda primordiale".

² Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2002, pp. 42-43.

Ma le critiche di His e dell'embriologia sperimentale di Roux e Driesch fanno crollare la legge biogenetica. I campi di ricerca si diversificano in nuove problematiche: le cellule totipotenti (Driesch), il "quantum" di organizzazione dell'embrione (Hertwig), la riscoperta di Mendel sferrano il colpo letale alla ricapitolazione, a vantaggio dei concetti di *eterocronia* (sviluppo di organi in tempi diversi rispetto allo standard filetico) e *pedomorfofi* (nelle varianti del ritardo, *neotenia*, ipermorfofi e accelerazione) che diventano la versione corrente della lingua evoluzionista. L'evoluzionismo sintetico di De Baer, la dissociazione dei processi di Cope e Mehrert, la discontinuità evolutiva di selezione e morfologia di Goldschmidt, consistono nella scoperta della *temporalità immediata* e dell'ecologia delle popolazioni, ove pedomorfofi e eterocronia sono vantaggi selettivi.

Il ritardo di sviluppo nel dispositivo intelligenza-socializzazione risulta oggi il punto di intersezione della biologia evolutiva e della biologia molecolare che spiega l'evoluzione della "coscienza" come effetto di estensione eterocronica dei ritmi di crescita fetale e dei pattern di proliferazione cellulare. Spiega cioè che flessibilità, specializzazione e innovazione sono caratteri distintivi dell' "animale umano". Fin qui abbiamo sinteticamente tracciato le linee di sviluppo del paradigma scientifico.

Il secondo piano di consistenza del senso attribuito all'animale, che scorre parallelo a quello delle scienze naturali, è il piano delle scienze umane. Possiamo dire che questo piano inizia e finisce con la filosofia che circoscrive il pensiero sull'animale inaugurato da Cartesio. La considerazione dell'animale come "macchina organica" priva di facoltà di linguaggio è il punto di inizio del lungo e vigente esercizio di dominio sulla natura, laddove l'uomo si separa dagli organismi e sperimenta la nozione di "vita" in rapporto alle conoscenze, alla soggettività e alle tecniche di governo.

La filosofia europea dopo Cartesio dertermina in Kant, in Hegel, e nella critica della metafisica di Heidegger il primato dell'uomo e l'inferiorità animale fino al momento in cui l'antropologia filosofica e la psicoanalisi raddoppiano il valore di questa attribuzione e sanciscono una nuova soglia antropogenica. Dagli anni Venti del XX secolo la "povertà di mondo" dell'animale è ugualmente il solco che staccherà in una distanza incolmabile l'uomo dagli animali e la soglia di indistinzione che disloca l'uomo in una posizione decentrata rispetto all'ambiente. Il biologo Jacob Von Uexkull dimostra infatti l'evento in cui si costituisce il rapporto biogenetico tra funzioni organiche e significazione del mondo³.

Si affaccia così un pensiero del recupero della lontananza che separa uomo e animale, pensiero comune ad un ecologismo e un ambientalismo che in nome della "vittima" animale produce e regola il discorso dell' "animalità".

³ Jacob Von Uexkull, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad.it., Quodlibet, Macerata, 2013. «Le indagini di Uexkull sull'ambiente animale...esprimono senza riserve l'abbandono di ogni prospettiva antropocentrica nelle scienze della vita e la radicale disumanizzazione dell'immagine della natura...Dove la scienza classica vedeva un unico mondo...Uexkull pone invece una infinita varietà di mondi percettivi, tutti ugualmente perfetti e collegati tra loro come in una gigantesca partitura musicale e, tuttavia, incomunicanti e reciprocamente esclusivi...Uexkull comincia col distinguere con cura la *Umgebung*, lo spazio oggettivo in cui noi vediamo muoversi un essere vivente, dalla *Umwelt*, il mondo-ambiente che è costituito da una serie più o meno ampia di elementi che egli chiama "portatori di significato"...o di "marche"...che sono i soli che interessano l'animale...Ogni ambiente è una unità chiusa in se stessa, che risulta dal prelievo selettivo di una serie di elementi o di "marche" nella *Umgebung*, che non è, a sua volta, che l'ambiente dell'uomo. Il primo compito del ricercatore...è quello di riconoscere i portatori di significato che ne costituiscono l'ambiente...Questi...costituiscono una stretta unità funzionale...- con gli organi recettori dell'animale deputato a percepire la marca e a reagire ad essa...»; G. Agamben, *L'aperto*, cit., pp 45 e sgg.

Se però ci inoltriamo nella genealogia filosofica dell'animale scopriamo che l'animale coltivato, addomesticato, pensato e recuperato dalle scienze umane in nome e per conto dell'animalità, come anche l'animale incontrato nei sogni e nello psichismo, non è altro che il corpo finto, il corpo di finzione che duplica il senso già attribuito alle specie animali dalle scienze della natura – senza peraltro che questo senso dia luogo ad alcuna trasformazione reale delle “cose animali”.

Se dunque, secondo il paradigma delle scienze e secondo quello delle scienze umane, la soglia dell'antropogenesi si costituisce nella distinzione uomo/animale e sul recupero dell' “animalità”, la critica all'antropogenesi passa per l'esposizione di un'altra genealogia, che è non conoscitiva e non differenziante, ma segnata dall'irrecuperabile “altro” animale.

Agamben ha indagato la linea di questa genealogia, scoprendo «il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto,...quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo»⁴; se dunque la politica occidentale è cooriginariamente biopolitica, essa mostrerà come «...la macchina antropologica (che) era il motore del divenire storico dell'uomo»⁵, alla fine della filosofia e al “compimento delle destinazioni epocali dell'essere” la macchina oggi gira a vuoto. A proposito del rapporto tra uomo e natura, una delle nozioni più emblematiche di Walter Benjamin, quella di “notte salva” mostra che: «...la macchina antropologica non articola più natura e uomo per produrre l'umano attraverso la sospensione e la cattura dell'inumano. La macchina si è per così dire, fermata, è “in stato di arresto” e, nella reciproca sospensione dei due termini, qualcosa per cui forse non abbiamo nomi e che non è più né animale né uomo, s'insedia fra natura e umanità, si tiene nella relazione dominata, nella notte salva»⁶.

La notte salva è questo momento in cui la natura è restituita a se stessa. «La salvezza che è qui in questione, non riguarda qualcosa che è perduto e che deve essere ritrovato, che è stato dimenticato e deve essere ricordato: essa concerne piuttosto il perduto e il dimenticato come tali – cioè un insalvabile»⁷. E' il tempo della “grande ignoranza” di cui scrisse Basilide: «...qui tenebre e luce, materia e spirito, vita animale e *logos* – la cui articolazione nella macchina antropologica produceva l'umano – si sono separate per sempre. Ma non per chiudersi in un mistero più impenetrabile – piuttosto per liberare la propria più vera natura...la non-conoscenza che è scesa su di essa, non implica la perdita di ogni rapporto col proprio velamento. Piuttosto questa vita rimane serenamente in relazione con la propria natura...come con una zona di non-conoscenza...Articolare una zona di inconoscenza – o, meglio, di ignoscenza – significa in questo senso non semplicemente lasciar essere, ma lasciar fuori dall'essere, rendere insalvabile...»⁸.

Si tratta dunque di percorrere questa genealogia attraverso la critica della filosofia dell'animalità per cercare di praticare il modo in cui «...l'uomo può lasciar essere l'animale sulla cui sospensione il mondo si tiene aperto...In quanto l'animale non conosce né essente né non essente, né aperto né chiuso, esso è fuori dall'essere, fuori in un'esteriorità più esterna di ogni aperto e dentro in un'intimità più interna di ogni chiusura...Ma ciò che è così lasciato esser fuori dall'essere non è, per questo, negato o rimosso, non è, per questo inesistente. Esso è un esistente, un reale, che è andato al di là della differenza tra essere ed ente...Rendere inoperosa la macchina che governa la nostra concezione dell'uomo

⁴ *L'Aperto*, cit., p. 82.

⁵ *Id.*, p. 82.

⁶ Cfr., *Id.*, p. 83 e sgg.

⁷ *Id.*, cit., p. 84.

⁸ *Id.*, cit., p. 91 e sgg.

significherà pertanto non già cercare nuove – più efficaci o più autentiche – articolazioni, quanto esibire il vuoto centrale, lo iato che separa – nell'uomo – l'uomo e l'animale, rischiarsi in questo vuoto: sospensione della sospensione, *shabbat* tanto dell'animale che dell'uomo...»⁹.

Possiamo dire che questa genealogia inizia con Nietzsche. Gli animali in Nietzsche sono parte di un "terzo" racconto che si insinua e apre i due racconti delle scienze naturali e delle scienze umane. Nell'opera di Nietzsche gli animali non sono né denominatori né dominati, e abitano già il luogo impensabile dell'aperto. Gli animali si tengono in una relazione inappropriabile.

Vediamo. In Nietzsche la marmotta è benvenuta, come il leone, il serpente, la scimmia, l'asino, l'orso, l'aquila, raccolti intorno alla grotta di Zarathustra. Essi sono l'inappropriabile perché non sono rappresentazioni simboliche, non sono parte di un sistema, di una struttura di segni da comprendere e che comprendono immagini; né d'altra parte sono elementi analogici che rimandano l'uno all'altro o ad altri elementi naturali o umani. Sono invece singolarità che parlano la voce stessa nello spazio di senso sospeso tra Zarathustra e il mondo, tra l'uomo del mezzogiorno e la realtà¹⁰.

Quel luogo "salvo" è il pensiero abissale dell'eterno ritorno. In *La visione e l'enigma* «l'uomo è l'animale più coraggioso: perciò egli ha superato tutti gli altri animali»¹¹. Con il coraggio, lo spirito di gravità, l'abisso e la morte sono sconfitti. «Ma in queste parole sono molte squillanti fanfare», la retorica dell'umanesimo incombe, i valori schiacciano l'uomo della ragione, del progresso, l'uomo dell'eccesso di storia, l'uomo del dominio. Tuttavia nell'attimo è il pensiero dell'eterno ritorno che depone il nano, lo spirito di gravità e, davanti alla porta carraia, «ecco, tutte le cose sono annodate l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire... Infatti, ognuna delle cose che possono camminare: anche in questa lunga via al di fuori – deve camminare ancora una volta! E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna... - non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?»¹².

L'abisso aperto dal pensiero dell'eterno ritorno è terrificante: si diviene animale; infatti: «Non avevo già udito una volta un cane ululare così. E lo vidi anche, il pelo irto, la testa all'insù, tremebondo, nel più fondo silenzio di mezzanotte, quando anche i cani credono agli spettri»¹³. Il divenire apre l'inappropriabile: «E davvero, ciò che vidi, non l'avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca... Allora un grido mi sfuggì dalla bocca. "Mordi! Mordi! Staccagli il capo! Mordi!"»¹⁴. E allora «Non più pastore, non più uomo, un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva!... Oh fratelli udii un riso che non era di uomo, - e ora mi consuma una sete, un desiderio nostalgico, che mai si placa...».

Divenire animale, divenire oltreuomo. Ecco il primo momento in cui il pensiero fa esperienza della fine della filosofia, dell'arresto della macchina antropologica. L'animale è divenire e divenire animale è il modo stesso della mutazione. Tutto cambia all'improvviso. Si compie il tempo del dominio, siamo nel tramonto. Ridere è tramontare, è vivere il gaio sapere, liberi dallo spirito di gravità. Divenendo animale

⁹ *Id.*, cit., p. 96.

¹⁰ Demetrio Stratos, il cantante e compositore del gruppo musicale degli Area negli anni scorsi anni Settanta, ha forse fatto esperienza della soglia di indistinzione di uomo e animale che si fa reale nel "cantare la voce". Si ascoltino le registrazioni incise negli album *Metrodora* e *Cantare la voce*.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it., Adelphi, Milano 2011, p. 183

¹² *Id.*, p.184

¹³ *Id.*, p.185

¹⁴ *Id.*, p.185

l'abbiamo fatta finita con il giudizio di Dio. C'è un'arte per questo; ci dev'essere un'abilità per quest'attimo; il divenire animale può aprire il tempo insalvabile dell'eterno ritorno.

Gli animali de *La visione e l'enigma* sono animali reali, non irretiti da alcuna animalità, non coinvolti in nessuna filosofia dell'animalità, non sconvolti da alcuna identificazione con l'insidioso "io" che abbatte il *cogito* per sostituirvi il compassionevole risarcimento dell'anonimo. Gli animali invece sono intensità di luce, energie intensive.

Il biologo Adolf Portman alla metà degli scorsi anni Sessanta in una delle conferenze *Eranos* evidenziava l'importanza del rapporto con la luce delle forme viventi. A differenza delle impegnative e temibili affermazioni dell'antropologia filosofica, secondo la quale l'animale è "povero di mondo" e l'uomo è "mancante" e non specializzato, per Portman il rapporto dell'animale al mondo è una "costruzione del mondo" diversa da specie a specie e che «può costituire per l'animale un'esperienza totale del mondo circostante»¹⁵. La relazione con la luce è un elemento della costruzione del mondo.

Anzitutto la luce «può agire su determinate strutture del plasma a livello molecolare e causare così vari tipi di trasformazione»¹⁶: degli organi della vista in stimoli nervosi, per produrre ormoni responsabili del cambiamento di colore della pelle; nella formazione delle immagini che possono rimanere a disposizione nella memoria e sollecitare una risposta che «può configurarsi come un'azione esterna o come un processo interiore»¹⁷. Ciò comporta il fatto che non è l'occhio che vede, ma l'animale. L'atto del vedere consegue da tutt'intera l'organizzazione del plasma; la vista è un rapporto preordinato con il mondo basato sulla struttura del plasma specifico»¹⁸.

L'etologia ha individuato molte strutture create per esser viste. «Il ruolo del colore, della forma e dei movimenti nel riconoscimento fra congeneri, nei rituali della vita sociale e della riproduzione, nella convivenza di individui giovani e vecchi è stato ampiamente studiato...Ancor più è stato studiato il fatto che esiste un "nascondersi", un sottrarsi alla vista altrui. I fenomeni di mimetismo sono anch'essi una realtà ottica...L'importanza che alcuni di questi caratteri ottici...hanno avuto in seno alle teorie evoluzionistiche successive al 1859 (anno di pubblicazione de *L'origine delle specie*, nda) ha fatto di questo aspetto delle strutture visuali l'oggetto di aspre controversie che durano ormai da quasi un secolo»¹⁹.

Ciò che qui è importante è il fatto di cui l'uomo ha scarsa conoscenza, che l'animale mette in atto strategie di apparizione e nascondimento, manifestazione e occultamento. L'animale è autodeterminato dallo spazio teso tra presenza e assenza, nell'eterno presente della zona di indistinzione di interno ed esterno, cioè nell'estremità inappropriabile in cui il senso è sottratto.

Il filosofo Jean-Christophe Bailly, pensa l'animale all'esterno dell'area di senso della rassomiglianza e dell'animalità. La realtà dell'animale è nello scarto continuo dalla presenza; l'abilità nel nascondersi e nel fuggire, nel costruire la tana e nell'essere silente costituiscono la forma animale. Il divenire animale degli animali è "potenza di manifestazione" che rende l'animale l' "altro" irriducibile alla qualificazione razionale. Questa potenza infatti è potenza d'affetto, è il sentire la natura, sentire come natura in cui i

¹⁵ Adolf Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. it., Adelphi, Milano 1989, cit., p. 56.

¹⁶ *Id.*, cit., p. 57.

¹⁷ *Id.*, cit., p. 58.

¹⁸ *Id.*, cit., p. 59.

¹⁹ *Id.*, cit., p. 62.

corpi sopravanzano la corporeità e la differenza tra intelletto e istinti. Si tratta di movimenti e direzioni che fanno «irradiare l'esistenza fuori dalle reti del linguaggio, esercitano verso di esso la pressione perentoria di un altro accesso al senso».

L'animale destituisce i dispositivi, cioè la composizione del dicibile e del visibile che separa *res cogitans* e *res extensa*, sensibilità e intelletto, certezza sensibile e ragione, mondo e ambiente. Al contempo l'animale ridisloca sempre di nuovo la composizione dell'anima e della materia naturale nei suoi stessi divenire: nutrirsi, fuggire, attaccare, mostrarsi, inseguire. Questa composizione è declinata all'infinito in quanto è forma sostanziale del movimento, cioè l'insieme delle linee di divenire secondo velocità e lentezze. «Ogni animale abita a suo modo la rete delle apparenze, ossia, vi si nasconde.»²⁰. E' composizione di affetti: «L'affetto dell'incontro con loro è legato ai regimi dell'irruzione, della breve sospensione e della fuga»²¹, nel tempo “salvo” in cui appare, permane e scompare. Perché la vera natura è animale. *Physis* è infatti l'originaria novità del venire alla presenza: «La presenza stessa, lontana dal poter essere relegata, ingabbiata o messa in scena nella visibilità pura e semplice, si declina in una gamma infinita che comprende l'eclisse, l'intermittenza, la cancellazione.»²².

L'animalità di cui si filosofa non esiste perché non si tratta di semplice presenza, piuttosto di dislocarsi «in un'antichità che non è quella del protocollo di allevamento in disuso né quella di un animale domestico spettacolare, ma quella di un'aderenza a sé e al mondo che è insieme una fuga in avanti...»²³.

In questo senso, in Von Uexkull e in Heidegger l'animale è senza mondo, «perché non c'è animale senza territorio e non c'è territorio senza *Umwelt*...che possiamo definire...come ciò che l'animale trattiene del territorio. Ogni specifica forma animale è in qualche modo il negativo dell'*Umwelt* che l'animale si è scelto...»²⁴. Non possiamo attribuire “animalità” agli animali in cui invece opera l'insieme «inestricabile di tutti i comportamenti e di tutte le forme che essa richiede...Che senso c'è o potrebbe esserci nel radunare gli animali dentro l'arca comportamentale di questa supposta animalità?»²⁵

La ricerca del cibo a cui immancabilmente viene annessa una marca morale (l'avidità, l'astuzia, la violenza, la seduzione) designa l'animalità come una propensione da cui l'uomo non sfugge, vi soccombe²⁶. «Andare a scovare nell'uomo, dei frammenti di animalità non ha più senso che accordare agli animali, come si fa in modo sentimentale, nel rapporto di domesticazione, qualcosa di “umano”»²⁷, mentre questo patrimonio di esperienza «...non ha niente a che fare con una vaga condivisione dai contorni sfumati; al contrario è lo spazio stesso dove ciascuna specie...realizza la propria forma e perviene all'individuazione, attingendo in esso a suo modo e secondo le circostanze.»²⁸.

Le specie sono raggruppamenti, assemblee che non possono essere inserite in una categoria come l'animalità, né all'interno di un principio come quello del “vivente”, «ma secondo forme autogenerate

²⁰ Jean Christophe Bailly, *Il partito preso degli animali*, trad.it., nottetempo, Roma 2015, p. 11.

²¹ *Id.*, p. 13.

²² *Id.*, p. 17.

²³ *Id.*, p. 24.

²⁴ *Id.*, p. 27.

²⁵ *Id.*, p. 28.

²⁶ Cfr., *Id.*, p. 29.

²⁷ *Id.*, p. 80

²⁸ *Id.*, p. 80.

che si disseminano e scompaiono come fluidi, o istanti»²⁹. Il piano di immanenza è il tempo, la prospettiva è l'aperto, ove ogni produzione è contemplazione, meditazione in corso, come già Plotino aveva indicato: «...gli animali..e la natura che è nelle piante e la terra che li produce, sono essi stessi “esseri ragionevoli”...essi stessi pensieri...»³⁰.

Per Plotino i “senza *logos*” dispongono del *logos* e come Bailly fa notare già la traduzione latina degli *aloga* come *bruta* instaura il senso dell'animale come privo di parola e la correlativa tradizione del dominio. In seguito lungo la storia della metafisica troviamo un secondo decisivo spostamento di senso che coglie l'animale come *infans* dell'uomo e lo rinchiude nell'universale analogia in cui sono compresi tutti gli enti. Quando, agli inizi della modernità la rappresentazione analogica del mondo si dissolve, l'animale è concepito all'interno di una struttura, di un sistema di relazioni parentali, sociali, economiche che ne determinano l'ambiente, oggi sulla soglia della scomparsa.

Tuttavia, per quanto si tenti di rinchiuderlo nel mondo sensibile approntato nell'intelligibile, gli animali si privano di continuo nell'altrove dell'animalità «che è quanto non vogliono e non possono condividere...: la straordinarietà della loro forma...è che proviene da questo altrove...»³¹. Per questo bisognerebbe «stare dentro, e scendere, non nell'animalità,...ma nella pista che ogni animale apre e ci lascia in dono, come una debole scia nell'immensità della natura»³².

In grazia di questa alterità è da riadoperare il termine “bestia”, – che è il punto cieco dell'etologia, «...se è vero che la bestia...è un po' più presente dietro al suo vocabolo, come una possibilità di gridi, odori o terrore – cosa che non è neanche certa.»³³. L'etologia infatti fallisce quando si china sull'animale per ricavarne un senso e impone la finzione parentale materna o paterna alle specie non umane. Invece il riconoscimento risale l'archeologia dell'animale testimoniata dalle pitture preistoriche della Grotta Chauvet, filmata di recente dal regista Werner Herzog³⁴.

In quello spazio del tempo, in quella salvezza «quale può essere la consistenza di un mondo di cose innominate e come...un senso che non è il nostro senso – affiora e, in un certo modo, ci raggiunge, a condizione che ci disponiamo a presagirlo»³⁵. E' qualcosa che possiamo anche chiamare comportamento, ma a patto che il movimento di un polipo, i balzi di una belva, la corsa rallentata della giraffa, il battito d'ala di un'anatra siano riconosciuti come movimenti dei verbi all'infinito, in cui si dissolvono le coniugazioni: «volare o nuotare, respirare, dormire, appostarsi, fuggire, balzare, nascondersi e via di seguito, fino a morire»³⁶.

Un divenire è dunque il luogo delle composizioni possibili di animale e ambiente sul piano di consistenza della natura. «In altre parole l'aperto, ma nel modo in cui lo dettano gli uccelli, in cui ne intonano e raffinano di continuo la dizione»³⁷. Bailly osserva come, al contrario degli scenari mitici e di derivazione biblica che mettono in scena il dono del linguaggio e l'attribuzione dei nomi agli animali il

²⁹ *Id.*, p. 30.

³⁰ *Id.*, p. 32.

³¹ *Id.*, p. 38.

³² *Id.*, p. 63.

³³ *Id.*, p. 65.

³⁴ *Cave of forgotten dreams* (2010), documentario in 3D.

³⁵ *Id.*, p. 73

³⁶ *Id.*, p. 75

³⁷ *Id.*, p. 77

grande filosofo Herder nel *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772) suppone che le prime forme di enunciazione e i primi agenti di nominazione siano stati i verbi non i nomi; «...all'interno di un mondo in cui viene rimarcata la dimensione sonora,...i verbi sarebbero stati la risposta umana ai movimenti e ai brusii della natura. I verbi sono un'imitazione di ciò che è attivo, mormora, si muove...questo movimento... assume...l'accento della presenza; davanti ad una pecora che bela sente anzitutto il belato e circoscrive l'essere dell'animale al verbo della sua emissione sonora...per Herder tutto accade come se, rispetto a ciò che dopo Saussure definiamo l'arbitrarietà del segno, i verbi fossero meno predeterminati dei nomi...»³⁸. Herder apre ad un mondo “verbale” nel senso «che sarebbe fatto esclusivamente di verbi vettori e infiniti dalle linee erranti, un mondo sul quale...l'astrazione del nome non avrebbe ancora avuto presa»³⁹; e questo mondo sarebbe quello «in cui gli animali evolvono, quello reso vivo dai loro movimenti»⁴⁰.

Ciò che qui è in causa è un linguaggio che «non sarebbe più brandito come il segno della superiorità umana su tutte le altre creature, ma considerato semplicemente come ciò che è dovuto arrivare perché l'uomo accedesse alla propria esistenza e definizione»⁴¹. Non si tratta dunque di negare la differenza tra animale e uomo, o di dimostrare ciò che è ovvio cioè l'unico piano di immanenza evolutivo in cui vivono uomini e animali; né si tratta di ridare agli animali una qualche facoltà di linguaggio interpretandoli come *animots*⁴². Si tratta invece di considerare il movimento sovrano del piano di immanenza, il divenire animale, la grande fuga, la deriva dall'Essere al verbo essere⁴³ accolta da Senofane quando dice che sono gli enti, più numerosi dell'Uno, a muoversi. In questa deriva leggiamo il pensiero di Heidegger quando si oppone all'«abitudine...di rappresentare l'essere come un qualcosa che sta di fronte e che sta per sé...»⁴⁴.

Per tanto questo contropensiero dell'animale, questo pensiero minoritario del divenire e della deriva ci permette di scorgere l'animale come impensabile, per quanto Maurice Merleau-Ponty nelle *Lezioni sulla natura* descrive l'apparizione animale nell'apertura di “un campo spaziale e temporale” in cui l'animale è l'invenzione di uno stile, di una firma⁴⁵. «In quest'oscillazione...l'animale si desostantivizza da sé; non perché smette di essere il luccio o la gazzella, la lepre o il licaone, la pernice o il bufalo, la lontra o la volpe...ma perché...dispiega davanti a noi l'estensione nella forma di uno spazio unanime dove non c'è altro che l'essere del verbo essere come un infinito aperto di pieghe e di battiti»⁴⁶.

Gilles Deleuze e Felix Guattari hanno raccontato il divenire animale come quel processo senza funzione nel piano di immanenza della natura in cui la composizione tra uomo e animale avviene per contagio, per scambio di particelle, per operazione rizomatica. Si tratta di fughe nella singolarità per linee di divenire in cui il divenire animale si trova all'incrocio di tutti i divenire: divenire bambino, divenire donna, divenire molecola, divenire invisibile...

³⁸ *Id.*, p. 90

³⁹ *Id.*, p. 90

⁴⁰ *Id.*, p. 90

⁴¹ *Id.*, p. 90

⁴² Cfr., Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad.it., Jaca Book, Milano 2006.

⁴³ *Id.*, p. 96

⁴⁴ Cfr., *Id.*, nota 38, p. 96.

⁴⁵ *Id.*, p. 101

⁴⁶ *Id.*, p. 102

Da questa origine filosofica deriva una letteratura che con Deleuze possiamo definire “minore”, ed è una letteratura che non separa l'animale dall'uomo, né lo appropria per risarcire l'animale del senso che da sempre gli è imposto. Perché il senso del divenire è direzione, è intensità in cui i tratti specifici dell'animale e dell'uomo nel piano della natura si indifferenziano. Nel divenire animale in effetti la macchina antropogenetica si arresta, non è più all'opera, e con essa è sospeso il dispositivo di dominio di ciò che è comune: la natura, il corpo, il linguaggio.

Ciò che gli autori di *l'AntiEdipo* e di *Millepiani* hanno evidenziato è che l'animale come divenire e il divenire animale come insieme delle procedure di sospensione della cattura della macchina antropogenetica, sono pratiche ed esperienze in cui ritorna un sapere che precede l'antropogenesi, che precede il sapere della zoologia e dell'etologia, che si situa al di qua della soglia di differenziazione di uomo e animale. Questo sapere ha a che fare con la memoria di specie: i ricordi di un naturalista, di uno stregone, di uno spettatore, di un bergsoniano, di uno spinoziano lo rievocano mettendone in scena i casi esemplari. Questo sapere integra le visioni mitiche, magiche e oniriche dell'animale quando visita l'uomo nei sogni di cui ha argomentato James Hillman⁴⁷.

Ma a differenza della psicoanalisi che invariabilmente interpreta l'animale come rappresentazione simbolica edipizzata o come figura archetipa, questo sapere che ritorna «...non si limita a passare per la rassomiglianza...(che) costituirebbe piuttosto un ostacolo o un arresto.»⁴⁸. Come abbiamo già visto, il senso biologico e zoologico attribuito dalle scienze all'animale, sia che provenga dalla classificazione seriale di Cuvier, o dall'elaborazione di strutture in Lamarck⁴⁹, trasforma comunque i rapporti oggettivi degli animali tra loro «in certi rapporti soggettivi dell'uomo con l'animale, dal punto di vista di un'immaginazione collettiva o dal punto di vista di un intelletto sociale.»⁵⁰.

Il dispiegamento seriale degli archetipi in Jung impone la rappresentazione analogica in cui l'animale è il convertitore dei cicli natura-cultura-natura secondo il principio mimetico, mentre lo strutturalismo di Levi-Strauss nello studio del totemismo supera le rassomiglianze esterne in direzione delle analogie interne. Nel primo caso abbiamo proporzionalità analogica, nel secondo strutturazione delle differenze⁵¹.

Deleuze e Guattari scrivono che la psicoanalisi capisce solo gli animali edipici, domestici, di regressione, di narcisismo: il mio gatto, il mio cane, da cui, aggiungiamo, proviene “l'animale che dunque sono”. Oppure gli animali di Stato, di genere, di classificazione come in Jung. La psicoanalisi non ha il senso delle partecipazioni “contro natura”⁵², mentre il divenire animale ha a che fare con animali demoniaci, di muta e di affetto. Il divenire è alleanza non filiazione. Per questo l'interpretazione freudiana dell'uomo dei lupi e del piccolo Hans manca il bersaglio laddove di fronte alla psiche individuale, c'è un branco di lupi, una muta, un gruppo. La banda, la popolazione, la molteplicità sono agenti del divenire animale. “Io sono legione”. E' questo il fascino dell'uomo dei lupi, del signore delle mosche, del popolo

⁴⁷ Cfr., James Hillman, *Presenze animali*, trad.it., Adelphi, Milano 2016.

⁴⁸ Gilles Deleuze – Felix Guattari, *Come farsi un corpo senza organi? Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. Sez. II*, trad.it., Castelvecchi editore, Roma 1996, cit., p. 141.

⁴⁹ Cfr., Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad.it., BUR, Milano, 1998.

⁵⁰ *Come farsi un corpo senza organi?*, cit., p. 144.

⁵¹ Cfr., *Id.*, p. 145.

⁵² *Come farsi*, cit., p.181.

dei topi di Lord Chandos in Hoffmansthal. Scrivere come un topo allora significa che scrivere è un divenire, o meglio è uno dei tanti divenire animale.

Melville, Kafka, Lawrence scrivono dell'anomalo, dell'altrove da cui proviene e che eccede l'edipizzazione e la domesticazione. Perché non c'è una legge animale. Non ci sono leggi tra gli animali. C'è piuttosto un principio di contagio che destituisce la legge di distinzione, di filiazione, di ereditarietà. Il divenire animale si associa «nelle sue origini così come nella sua impresa a una rottura con le istituzioni centrali, costituite o che cercano di costituirsi.»⁵³. Divenire animale comporta «...un gioco naturale di eccità, di gradi, di intensità, di eventi, di accidenti, che compongono individuazioni completamente diverse da quelle dei soggetti ben formati che le ricevono»⁵⁴.

Gli esempi letterari e cinematografici indicano queste dinamiche. Georges Bataille rompe la rappresentazione e risale dall'istituzione totemica al sacrificio per liberare l'animale dalla struttura del "ragionevole". Per evitare i compromessi tra storia naturale e scienze umane dei simboli in *Sacrifices* risale ai divenire che sono "divenire presenti"; sono fenomeni anomici, dinamici, irriducibili che tracciano linee di fuga e che in direzione dell'origine arrivano alla ripetizione del rito e in direzione della fine della storia ai teromorfismi. L'acefalo e l'animale post-storico sono le figure alternative alla fine della storia che, come ha scritto Agamben, Bataille non poteva accettare nella versione datane da Kojève: «Quel che...non poteva accettare ad alcun costo era che «l'arte, l'amore, il gioco», come anche il riso, l'estasi, il lusso, cessassero di essere sovrumani, negativi e sacri, per essere semplicemente restituiti alla prassi animale...Per questo in una lettera a Kojève...Bataille non può che scommettere sull'idea di una "negatività senza impiego", cioè di una negatività che sopravvive, non si sa come, alla fine della storia...»⁵⁵.

Nel film *Willard* (1972) il protagonista diviene topo intrattendendo rapporti con il capo dei topi, ma è la molteplicità dei topi al suo seguito che lo ucciderà. In *Moby Dick*, il caso forse più eclatante di divenire animale, il grande Leviatano è la muraglia bianca che separa l'insuperabile infinito sulla quale finisce il capitano Achab. In *Josephine la cantante*, la topolina si esaurisce e scompare per aver rivendicato la leadership grazie alla facoltà di fischiare. Ne *La tana*, aggiungiamo, Kafka muta la prospettiva sdoppiata de *La metamorfosi* nel piano di nascondimento dei cunicoli e produce la quasi letale soggettiva della talpa (?) che racconta l'edificazione come apertura di vie di fuga.

In tutti casi si tratta di una de-stratificazione della natura. Divenire è «estrarre delle particelle, tra le quali si instaurano rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza, i più vicini a quel che si sta diventando e attraverso i quali si diviene. In questo senso il divenire è il processo del desiderio»⁵⁶.

Si tratta insomma di fare corpo con l'animale, un corpo senza organi definito da zone di intensità o di vicinanza. Si tratta di una zona di indeterminazione o di incertezza «qualcosa di comune o di indiscernibile; una vicinanza per cui è impossibile dire dove passi la frontiera tra l'animale e l'umano»⁵⁷.

Si tratta di una «...inumanità vissuta immediatamente nel corpo in quanto tale»⁵⁸.

⁵³ Id., p. 192.

⁵⁴ Id., p. 172.

⁵⁵ G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 14.

⁵⁶ Id., p. 202.

⁵⁷ Cfr., *id.*, p. 203.

⁵⁸ Id., p. 204.

Nel deporre il senso del dominio dell'uomo si cercherà dunque, una volta riconosciute le intensità di luce dei movimenti, di trasformare le cose gravi in cose lievi, «tutti i corpi danzanti, tutti gli spiriti uccello...per anelare all' "anello del ritorno"⁵⁹. Là dove il "coscienzioso dello spirito" è sanguisuga, l'aquila plana nelle altezze, ove ci sono i saggi serpenti e i leoni che ridono. Perché divenendo animale si ritorna alle altezze leggere: «Vieni su pensiero abissale, dalla mia profondità! Io sono il tuo gallo nel grigiore dell'alba, insetto dormiglione: su! su! La mia voce dovrà pur svegliarti col suo canto del gallo!»⁶⁰.

L'oltreuomo alla fine della storia non può dunque aver luogo fino a che si considera l'animale un *anthomata mechanica*; e fino a quando la soglia dell'antropogenesi che separa la natura dalla cultura e la scienza dal sapere è determinata da una presunta "scienza della vita" che mette capo ai fenomeni viventi; fino a quando una filosofia del ritorno all' "umano" (sic!) mistifica l'animale ridandogli l'anima in forma di parola. Per questo cerchiamo la notte salva in cui «le funzioni animali resteranno "oziose e vacue" esattamente come, secondo la teologia medievale, dopo la cacciata di Adamo ed Eva, l'Eden resta vuoto di ogni vita umana»⁶¹.

Bibliografia

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2002

Jean Christophe Bailly, *Il partito preso degli animali*, trad.it., nottetempo, Roma 2015

Louis Bolk, *Il problema dell'ominazione*, trad.it., DeriveApprodi, Roma 2006

Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Editori Laterza, Bari 2013.

Gilles Deleuze – Felix Guattari, *Come farsi un corpo senza organi? Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. Sez. II*, trad.it., Castelvecchi editore, Roma 1996

Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad.it., Jaca Book, Milano 2006

Stephen Jay Gould, *Ontogenesi e filogenesi*, trad.it., Mimesis edizioni, Milano 2013

James Hillman, *Presenze animali*, trad. it., Adelphi, Milano 2016

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it., Adelphi, Milano 2011

Adolf Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. it., Adelphi, Milano 1989

A. Portman, *La forma di vita umana* (frammento), trad.it., "Forme di vita" n°1, DeriveApprodi editore, Roma 2004.

⁵⁹ *Id.*, p. 272.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 253.

⁶¹ *L'aperto*, cit., p. 27.

Jacob Von Uexkull, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad.it., Quodlibet, Macerata, 2013

Franz Kafka, *Tutti i racconti*, trad.it., Mondadori editore, Milano 1998

Film

Daniel Mann, *Willard* (1971)

Werner Herzog, *Cave of forgotten dreams* (2010)

Musica

Demetrio Stratos, *Metrodora* (1976) Cramps music; *Cantare la voce* (1978) Cramps music