



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

GIUSEPPE PAGANO

Animal Studies. Modelli e prospettive

EPEKEINA, vol. 10, n. 1 (2019), pp. 1-13

Miscellanea

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Animal Studies. Modelli e prospettive

Giuseppe Pagano

1. Questione animale e storia della filosofia

In tempi relativamente recenti la questione animale ha guadagnato uno spazio significativo all'interno degli studi scientifici e filosofici. Le trasformazioni economico-sociali avviate negli anni Cinquanta, che hanno generato mutamenti importanti nel rapporto tra l'animale umano e l'animale non umano (si pensi ad esempio ai metodi di allevamento), hanno innescato un vivace dibattito sul tema che ha prodotto risultati significativi tanto negli studi teorici quanto nelle iniziative attiviste. Il rilancio della questione animale ha offerto l'occasione a diversi studiosi, provenienti da tradizioni molto diverse, non solo di pensare criticamente l'entità di questo evento storico, ma anche di riflettere sugli apparati ideologici che sostengono le pratiche di sfruttamento e che si insinuano, spesso implicitamente, nella nostra comprensione dell'«animale». Questa pervasiva rinascita di interesse verso l'animale offre dunque l'occasione di riflettere sul posto che questo tema occupa all'interno della ricerca filosofica e sulle risorse che una diversa chiave interpretativa può offrire. Da questo punto di vista, possiamo certamente affermare che lo studio dell'animale non è un'indagine di dettaglio che ha come suo oggetto specifico l'animale accanto ad altri ambiti oggettuali tematizzati di volta in volta da altre aree del sapere. Al contrario, quella dell'animalità è una chiave ermeneutica che ci consente di poter leggere l'intera storia della filosofia, proprio perché in essa l'animale si insinua costantemente: sia perché la storia del pensiero è costellata da autori che hanno fatto dell'animale un ambito di ricerca privilegiato (da Aristotele a Bentham, dagli scettici a Montaigne), sia perché, anche quando esso non è esplicitamente tematizzato, molte delle problematiche filosofiche tradizionali si costruiscono a partire da un implicito o esplicito confronto dell'animale umano con l'animale non umano.¹

1. Le Moli parla in tal senso di una «controstoria dell'animalità» che ridisegna i confini entro cui l'uomo si pensa e si colloca nel mondo. Cfr. A. Le Moli, *Soggetti animali*, in A. Le Moli e R. Mirelli (a cura di), *Nature umane. Ischia International Festival*

Seguendo la storia del pensiero, ciò che sembra essere costante nelle rappresentazioni che dell'animale sono state date è il fatto che esso è sempre concepito come un umano mancante, il quale è a sua volta concepito come un animale eccedente (particolarmente rivelativa in tal senso è definizione di uomo come *animal rationale*). Nonostante le diverse maniere in cui la questione è stata articolata, viene sempre posta una cesura tra l'uomo e l'animale, la quale di volta in volta fonda una separazione radicale declinabile in vari modi (ontologico, cognitivo, etico). Un filosofo che è considerato particolarmente rappresentativo in tal senso è Cartesio. Formulando la sua cosiddetta teoria degli animali-macchina,² egli equipara l'organismo animale a qualsiasi meccanismo semovente, i cui movimenti possono essere spiegati partendo da principi esclusivamente meccanici, senza dover quindi ammettere una vita cognitiva. Nel caso dell'organismo umano, invece, le cose stanno diversamente, poiché il possesso del linguaggio e della capacità di adattamento universale delle azioni ai fini manifesta la presenza di una sfera mentale, la sola a poter dar conto della capacità di rispondere significativamente in modo circostanziato. A partire da questa posizione, si possono trarre dunque tre conseguenze: 1) vi è una frattura netta tra l'essere umano e l'animale non umano sul piano ontologico, e tale frattura dipende dal fatto che l'uomo possiede una mente (pensata secondo il modello tradizionale dell'anima) mentre l'animale no; 2) il possesso della mente garantisce all'uomo abilità cognitive che restano del tutto precluse all'animale non umano in ogni loro forma; 3) la conclusione che gli animali sono simili agli automi apre la strada all'indifferenza etica nei loro confronti, fino al punto di giustificare pratiche crudeli quali la dissezione di animali vivi.³

Se Cartesio apre la strada all'indifferenza etica, sarà Kant ad escludere esplicitamente gli animali dall'orizzonte morale. L'argomentazione kantiana fa perno sull'assenza di responsabilità che caratterizza gli animali ed è ben riassunta nella contrapposizione tra persona e cosa,

of Philosophy 2018. "La filosofia il castello e la torre", Palermo University Press, Palermo 2019, pp. 23-40.

2. Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Einaudi, Torino 2019, pp. 101-107.

3. Per una riabilitazione di Cartesio sul tema cfr. P. Harrison, *Descartes on Animals*, in «The Philosophical Quarterly» 42 (1992), pp. 219-227.

espressa in modo efficace in questo passo dell' *Antropologia dal punto di vista pragmatico*:

Il fatto di avere fra le proprie rappresentazioni anche quella dell'Io eleva l'essere umano infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. È questo che ne fa una *persona* e, in virtù dell'unità della coscienza in tutte le alterazioni che possono toccarlo, una medesima e sola persona, cioè un essere del tutto differente per rango e dignità dalle cose, quali sono gli animali privi di ragione, di cui si può disporre a piacimento.⁴

L'unità della coscienza è il discrimine che segna una distanza incommensurabile tra gli esseri umani e gli animali. Al centro della questione vi è il concetto di dignità,⁵ che rende gli esseri razionali degni di rispetto e fini in sé dotati di valore incondizionato. Al polo opposto ci sono gli animali senza ragione, esempi paradigmatici di cose, che sono dei semplici mezzi, strumenti di cui si può disporre liberamente, dotati di un prezzo che li rende commensurabili alle altre cose. Gli animali non sono soggetti morali in quanto, essendo privi di ragione, non possono avere dei doveri e di conseguenza non possono essere titolari di diritti (questo perché nell'orizzonte kantiano agente etico e paziente etico coincidono). Il fatto che gli animali non sono destinatari di doveri diretti non significa però che gli esseri umani non abbiano doveri indiretti nei loro confronti.⁶

2. Nascita degli *Animal Studies*

Negli anni Settanta del Novecento la questione animale è rilanciata dall'orizzonte degli *Animal Studies*, un ambito di ricerca che nasce all'insegna dell'interdisciplinarietà. Seguendo una schematizzazione introduttiva,⁷ possiamo articolare questi studi in tre grandi filoni inter-

4. I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 109.

5. Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2018.

6. Per una riabilitazione di Kant sul tema cfr. M. Andreozzi, *L'(in)attualità dell'etica kantiana. Una rivalutazione delle posizioni assunte dall'etica kantiana nei confronti della questione animale e di quella ambientale*, in A. Poli (a cura di), *La persona nelle filosofie dell'ambiente*, Limina Mentis, Milano 2012, pp. 127-149.

7. Cfr. L. Caffo, V. Sonzogni, *L'animalismo come contemporaneo: filosofia, arte, Animal Studies*, in F. Cimatti, S. Gensini, S. Plastina (a cura di), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 274-282.

connessi, che indirizzano la ricerca su specifiche angolature con strumenti e metodologie parzialmente differenti: le *filosofie dell'animalità* si interrogano sullo statuto ontologico dell'animalità e sul significato della vita animale; l'*Animal Cognition* è un approccio di ricerca di stampo scientifico che studia le capacità cognitive degli animali non umani; l'*etica animale* riflette sul tema dei diritti animali e della loro cittadinanza all'interno di una teoria morale, facendo da base teorica alle istanze dell'*Animal Welfare* e degli *Animal Rights*.

L'inizio del dibattito può essere fatto risalire alla pubblicazione di *Animal Machine*⁸ di Ruth Harrison (1964), un saggio sulle nuove tecnologie di allevamento che denuncia lo sfruttamento animale mostrando i rischi che esso rappresenta anche per le relazioni umane. Tuttavia la data di fondazione degli *Animal Studies* può essere considerata il 1975 con la comparsa di *Animal Liberation*⁹ di Peter Singer. È con questo testo che la questione è inquadrata in un orizzonte propriamente filosofico, nel tentativo di pensare un'etica capace di includere al suo interno il non umano. L'*Animal Liberation Movement* è pensato in diretta continuità con gli altri movimenti di emancipazione che hanno lottato contro forme di discriminazione basate sul sesso, sulla razza o sull'orientamento sessuale. La lotta per i diritti animali rappresenta la naturale prosecuzione di quei movimenti che di volta in volta hanno rivendicato un'estensione dei diritti a nuovi soggetti; tuttavia, essa si trova ad affrontare alcune problematiche per certi versi inedite. Nel caso dell'animale come soggetto di diritto vi sono due problemi aggiuntivi con cui i movimenti per gli *Animal Rights* devono fare i conti: 1) i soggetti animali non possono avanzare linguisticamente le richieste di riconoscimento e non possono quindi farsi portavoce della loro stessa liberazione; 2) l'appartenenza a specie diverse da quella umana porta con sé un'effettiva differenza di dotazioni che potrebbe legittimare l'atteggiamento di dominio. Singer è perfettamente consapevole di questi problemi e propone un modello di etica in cui le differenze fattuali passano in secondo piano per lasciare spazio alla dimensione normativa, l'unica capace di rendere possibile un'etica che abbia il carattere dell'universalità. Se infatti il presupposto dell'etica

8. R. Harrison, *Animal Machines*, CABI, Wallingford 2013.

9. P. Singer, *Animal Liberation*, Harper Collins, New York 2002; tr. it. di E. Ferreri a cura di P. Cavalieri, *Liberazione Animale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

fosse un'eguaglianza reale tra i soggetti destinatari non ci sarebbe alcuna possibilità nemmeno di fondare un'etica umana, in quanto ogni individuo è portatore di abilità differenziate. Le conseguenze paradossali a cui il principio di eguaglianza sembra portare possono essere neutralizzate operando una distinzione tra eguaglianza di trattamento ed eguaglianza di considerazione. Dal punto di vista di Singer, il principio di eguaglianza non prescrive un eguale trattamento tra i soggetti beneficiari, mentre impone un'eguale considerazione. In altre parole, considerare come eguali umani e non umani non implica di per sé che gli appartenenti a questi gruppi debbano essere trattati allo stesso modo, ma prevede anzi che ogni soggetto debba avere un trattamento adeguato a quelle che sono le sue specificità e i suoi bisogni.

Il presupposto di questa prospettiva è l'antispecismo, termine coniato nel 1970 da Richard Ryder¹⁰ per indicare l'atteggiamento teorico che concepisce l'essere umano nella continuità biologica con gli altri viventi, e di conseguenza considera ogni privilegio che l'uomo si attribuisce sulla base di una presunta superiorità come una forma di sopraffazione. Per tale ragione Singer, riproponendo la mossa teorica di Jeremy Bentham,¹¹ afferma che il requisito essenziale per essere un soggetto etico è quello di essere portatore di interessi e, per esserlo, è sufficiente possedere la capacità di provare dolore. La capacità di soffrire è un elemento sufficiente per essere un soggetto etico, mentre tutte le altre facoltà di volta in volta individuate come discriminie (linguaggio, ragione, pensiero) sono assolutamente irrilevanti per la fondazione di una teoria morale. Le facoltà specifiche possono entrare in gioco per determinare il tipo di trattamento adeguato ad una determinata specie (non ha senso battersi per l'estensione del diritto di voto ai cani), ma questo solo dopo aver affermato l'eguaglianza di considerazione degli interessi di cui gli individui di tutte le specie sono portatori. Partendo da questo impianto Singer svilupperà una teoria etica di stampo utilitarista; tuttavia i presupposti concettuali di questa posizione formano un nucleo teorico che in qualche modo resta costante nella maggior parte dei contributi che sono stati dati in questo campo. In particolare

10. Cfr. R. Ryder, *Speciesism again: the original Leaflet*, in «Critical Society» 2 (2010), pp. 1-2.

11. Cfr. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, cap. XVII, nota 2, pp. 421-422.

gli elementi che emergono con maggiore costanza sono: 1) l'atteggiamento antispecista che pone l'uomo sullo stesso piano degli altri animali; 2) l'attenzione al tema della sofferenza e la perdita di centralità delle dotazioni; 3) l'idea che tali principi possano essere applicati solo attraverso una radicale ristrutturazione dell'assetto sociale; 4) il presupposto razionalistico per cui la fondazione etica muove sulla base di asserzioni normative universali. Tali elementi sono presenti anche nella riflessione di un altro pioniere degli *Animal Rights*, Tom Regan. In *The Case of Animal Rights*¹² egli partirà da questi presupposti per sviluppare una forma allargata della teoria dei diritti capace di includere anche l'animale non umano. Se Singer aveva posto l'attenzione sugli interessi servendosi di un paradigma utilitarista, Regan insiste sul concetto di valore intrinseco che appartiene naturalmente a tutti i soggetti autocoscienti.

Questo genere di impostazione, che ha avuto e continua ad avere ampio seguito, non è esente da critiche più o meno radicali che ne contestano i presupposti. In particolare si contesta che il gruppo di soggetti viventi a cui è riconosciuta la titolarità dei diritti è di volta in volta troppo o troppo poco inclusivo. Tra le posizioni estreme c'è chi reputa che all'interno di una teoria etica agente e paziente debbano coincidere, riproponendo la mossa kantiana per cui solo chi ha doveri può essere titolare di diritti. Prospettive meno radicali mettono in luce come l'estensione dei diritti a tutti coloro che possono soffrire potrebbe portare alla paradossale conclusione per cui anche organismi che minacciano la sopravvivenza umana avrebbero dei diritti che l'uomo dovrebbe tutelare. Sul polo opposto c'è invece chi reputa che il discrimine che si fonda sulla capacità di soffrire dovrebbe essere ulteriormente allargato, includendo nel novero dei soggetti etici altri organismi quali le piante. Recentemente, poi, hanno iniziato a diffondersi delle formulazioni del problema dell'etica animale che tendono a distaccarsi dal filone inaugurato da Singer e Regan per due ragioni significative: 1) la proposta di soluzioni meno ambiziose ma più realizzabili, che non si basano su una radicale ristrutturazione della società, ma su interventi mirati accettabili che possono essere applicati nel breve tempo e senza risorse

12. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983; tr. it. di R. Rini, *Diritti Animali*, Garzanti, Milano 1990.

eccessive; 2) un presupposto anti-razionalistico che tenta di costruire un'etica animale «dal basso», partendo dall'esperienza emotiva che lega l'essere umano ad alcune specie animali e che è radicata nella loro storia evolutiva condivisa a partire dai primi processi di domesticazione.¹³ Partendo da questi presupposti, tali approcci propongono un'etica capace di seguire gli intrecci complessi tra teoria ed esperienza e radicata sulle relazioni effettive umano/animale e sulle peculiarità della psicologia morale dell'uomo. Conseguentemente l'analisi dei diversi rapporti con gli animali sarà pluralista, capace di tenere conto delle differenze dei contesti e delle specie.

3. *Animal Cognition*

Il campo dell'*Animal Cognition* è un ambito di indagine sconfinato che vede la collaborazione degli studi filosofici con la ricerca scientifica sul tema della cognizione animale. Un forte impulso in tal senso è rappresentato dallo sviluppo dell'etologia e delle scienze cognitive che hanno consentito l'utilizzo di nuovi metodi e strumenti per approcciarsi alle questioni del comportamento e della mente animale. In genere l'*Animal Cognition* prende le mosse da alcune abilità cognitive essenziali dell'essere umano (linguaggio, stati mentali, coscienza) per chiedersi se esse possano essere attribuite anche ad altri animali. Nel far questo si serve di osservazioni ed addestramenti strutturati al fine di trovare evidenze empiriche che ne confermino la presenza. Non si può non citare (anche solo di passaggio) l'importanza che in ciò riveste la figura di Charles Darwin, il quale ha mostrato come tutte le abilità cognitive sono frutto di una storia evolutiva che lega l'*Homo Sapiens* alle altre specie animali, soprattutto ai primati, e di conseguenza le differenze in tal senso non possono che essere di grado. Tra l'altro, non mancano studi che teorizzano come alcune di queste abilità, ad esempio la coscienza, potrebbero essere emerse molto prima della comparsa dei primati.¹⁴

13. Cfr. S. Pollo, *Umani e animali: questioni di etica*, Carocci, Roma 2016.

14. Cfr. P. Godfrey-Smith, *Altre menti*, Adelphi, Milano 2018.

Uno dei maggiori sostenitori di un'esperienza soggettiva animale è Thomas Nagel, che nell'articolo *What Is It Like to Be a Bat?*¹⁵ condurrà un'indagine sul *Mind-Body Problem* che si oppone all'idea riduzionistica per cui gli stati mentali possono essere interamente riducibili al loro sostrato fisiologico. Ciò che è significativo nella sua posizione è il fatto che la vita cosciente è considerata un fenomeno diffuso su vari livelli della vita animale e che avere esperienza soggettiva per un organismo significa provare qualcosa ad essere quell'organismo. Le posizioni che pretendono di chiarire le specificità della vita interiore degli animali, basandosi su modelli fisiologici, non fanno altro che ricondurre la ricchezza del fenomeno mentale entro degli schemi fisici noti che, se hanno il vantaggio di evitare diversi problemi teorici legati al lessico della coscienza, appiattiscono la complessità del fenomeno oscurandone le peculiarità. Seguendo il ragionamento di Nagel ci rendiamo subito conto di come la domanda su cosa si provi ad essere un organismo diverso dal nostro sollevi non pochi problemi. Risulta immediatamente chiaro che non potremmo mai provare ciò che, ad esempio, un pipistrello prova ad essere sé stesso, nella misura in cui noi avremmo comunque un'esperienza umana di cosa significa essere un pipistrello. Possiamo immaginare per analogia cosa si prova a comportarsi come pipistrelli, o possiamo cercare di dedurre la loro esperienza a partire dalle loro dotazioni fisiche. Tuttavia entrambe queste strade ci condurrebbero ad un vicolo cieco: nel primo caso si sarebbe vincolati dai limiti della nostra mente, nel secondo caso si potrebbero modellizzare soltanto i comportamenti esteriori estromettendo necessariamente l'esperienza soggettiva. Nella proposta di Nagel, allora, il problema può essere inquadrato esclusivamente a partire dalla discrepanza strutturale che vi è tra una certa classe di fatti e una corrispondente classe di schemi concettuali. L'impossibilità di avere una concettualità soddisfacente per rappresentare determinati fatti non significa che quei fatti vadano negati. In effetti non sono mancati i casi negli studi filosofici sull'argomento in cui certe abilità soggettive degli animali sono state negate in quanto noi non ne possediamo un concetto corrispondente nelle nostre menti. In riferimento all'esperienza soggettiva, il moltiplicarsi

15. T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «The Philosophical Review» 83 (1974), pp. 435-450.

dei punti di vista implica che il punto di vista dell'altro risulta essere tanto più comprensibile quanto più l'altro è simile al soggetto che lo giudica. Il riduzionismo psicofisico pretenderebbe di approcciarsi allo studio del mentale sottraendo il punto di vista della soggettività dell'organismo studiato allo scopo di perseguire una maggiore oggettività. In tal modo per l'essere umano è possibile spiegare i fenomeni mentali del pipistrello nei termini di processi fisiologici. Tuttavia, nello specifico caso dell'esperienza soggettiva, la maggiore oggettività della descrizione allontana dal reale statuto del processo analizzato. Per dirla con un esempio, la riconduzione del suono ad un fenomeno ondulatorio dell'aria ci permette di accedere ad una descrizione di questo evento entro certi limiti indipendente dal punto di vista (umano o non) di chi lo percepisce. Tuttavia, tale descrizione resta del tutto insufficiente per spiegare cosa un soggetto prova quando ode un suono.

Come si diceva, negli studi filosofici sull'argomento non sono mancate posizioni che tendono a negare più o meno risolutamente abilità soggettive agli animali per il fatto che la mente umana non può comprenderle concettualmente e dotarle di significato. La questione degli stati mentali negli animali ha sollevato un acceso dibattito tra i filosofi e gli etologi, in particolare rispetto alla connessione che questi hanno con le abilità linguistiche. La domanda a cui è difficile rispondere è: possono gli animali senza linguaggio avere stati mentali? La complessità della risposta deriva dal fatto che gli stati mentali, e in particolare le credenze, giocano un doppio ruolo nella formulazione del problema, come sottolineato da Stephen Stich.¹⁶ Essi sono postulati da una teoria di senso comune come stati funzionali, ossia definiti in termini di relazioni reciproche, con gli stimoli ambientali e con i movimenti corporei, capaci di offrire una spiegazione sufficientemente adeguata del comportamento animale. All'interno di questa che potremmo considerare una teoria ingenua della mente vi è poi una classificazione degli stati mentali, che è articolata in vario modo nella letteratura sull'argomento. Presentandone una molto semplificata possiamo affermare che all'interno degli stati mentali troviamo due grandi categorie: credenze e desideri. I desideri sono stati mentali più semplici e possono

16. Cfr. S. Stich, *Gli animali hanno credenze?*, in R. Byrne, D. Davidson, D. Dennett, C.M. Hayes, D. Premack, S. Stich, A. Whiten, *Mente senza linguaggio. Il pensiero e gli animali*, a cura di S. Gozzano, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 59-78.

essere determinati direttamente a partire da uno stimolo (esterno o interno) oppure a partire dalle interazioni tra altri desideri più semplici e credenze. Le credenze, a loro volta, possono essere determinate o da percezioni oppure da altre credenze. È possibile avanzare l'ipotesi che a partire dalla connessione funzionale di questi elementi si possa trovare una spiegazione adeguata dei comportamenti animali. La questione però è più complessa: non appena si attribuisce una credenza deve essere possibile determinare qual è il contenuto di questa credenza, e questo è estremamente problematico nel caso di animali privi di linguaggio e di pensiero concettuale. Questo perché la credenza è un atteggiamento proposizionale, che perciò deve avere un contenuto specificabile a cui deve poter essere attribuito un valore di verità. Dunque, per Stich, sembra esserci un doppio filo che investe il concetto di credenza: come atteggiamento proposizionale le credenze non possono appartenere all'animale; come stati funzionali connessi a desideri, percezioni e comportamenti pare che trovino posto nella mente animale sotto forma di «simil-credenze», «bestie assai peculiari»¹⁷ perché non sono vincolate alla necessità di un contenuto specificabile e dell'attribuzione di un valore di verità. Partendo da presupposti simili, Donald Davidson¹⁸ mette in luce la dimensione olistica degli stati mentali. Il possesso di una credenza implica immediatamente il possesso di altre credenze e di altri stati mentali di grado inferiore i quali sono fondati nel loro insieme sul possesso del linguaggio. Ciò dipende dal fatto che, quando si attribuisce una credenza ad un animale, bisognerebbe essere in grado di individuare le connessioni che quella credenza intrattiene con altre credenze che le danno senso. Questo implica il possesso di concetti e l'idea di verità oggettiva che sono resi possibili dal linguaggio. L'aspetto interessante di questa argomentazione sta nel fatto che Davidson può giustificare la frattura netta tra animali linguistici e animali non linguistici a partire da un'analisi logica del concetto di credenza. La questione sull'argomento è ancora aperta.

17. Ivi, p. 77.

18. Cfr. D. Davidson, *Animali razionali*, in R. Byrne, D. Davidson, D. Dennett, C.M. Hayes, D. Premack, S. Stich, A. Whiten, *Mente senza linguaggio*, cit., pp. 119-132.

4. Filosofie dell'animalità

Le filosofie dell'animalità cercano di problematizzare la questione dell'animalità come proprietà specifica dell'essere animale. Questa ricerca muove su più fronti interconnessi, provando a capire in che modo l'animalità si articola o si contrappone in relazione all'umanità, cercando di riflettere sul posto che l'essere animale assume rispetto alla totalità degli esseri viventi, e tentando di accedere a forme nuove di soggettività non basate sul movimento inclusivo/esclusivo tipico della soggettività umana. Un primo elemento interessante è il fatto che per provare a rispondere alla domanda «che cos'è l'animale?» la prima cosa che bisogna fare è abbandonare la categoria dell'«Animale». Come ha mostrato efficacemente Jacques Derrida,¹⁹ «l'Animale» al singolare generale è una categoria inadeguata, poiché elimina totalmente le differenze tra le specie e dà forma esclusivamente a quel pregiudizio che traccia un discrimine netto tra l'animale umano e gli animali non umani basato su una presunta eccedenza dell'umano. Ciò porta alla conclusione paradossale per cui lo scimpanzé è accomunato alla spugna piuttosto che all'essere umano. Come ha argomentato Roberto Marchesini²⁰ tale contrapposizione netta è sorretta da alcuni pregiudizi che spesso pervadono tanto le ricerche sugli animali quanto il senso comune:

1. un pregiudizio antropometrico, per cui l'essere umano è utilizzato come metro di giudizio per gli altri viventi;
2. un pregiudizio disgiuntivo, che presenta la distanza tra essere umano e animali non umani talmente amplificata da creare uno iato;
3. un pregiudizio categoriale, che diminuisce e semplifica le differenze tra le altre specie animali.

Se da una parte il discontinuismo oppositivo basato sulla coppia Umano/Animale non è praticabile, per Derrida la soluzione non è quella di sposare un continuismo ingenuo. Al contrario, il confronto con l'animale dovrebbe dare vita a quella che Derrida chiama esperienza della

19. Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

20. Cfr. R. Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

limitrofia. Il senso di tale posizione può essere chiarito solo se si considera il limite in tutta la sua ricchezza: ciò che è limitrofo da una parte è ciò che si trova appena oltre il limite, e dall'altra, seguendo l'etimologia della parola che porta con sé il campo semantico di $\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omega$, è ciò che nutre il limite. Nelle parole di Derrida «si tratta di ciò che cresce e si sviluppa sul limite, intorno al limite, svolgendosi sul limite, ma anche di ciò che nutre il limite, lo genera, lo eleva e lo complica». ²¹ Il problema può essere presentato sotto una luce più feconda solo uscendo dall'alternativa tra continuismo e discontinuismo oppositivo, presentando il limite in tutta la sua ricchezza e complessità. Questo implica conseguenze teoriche importanti: 1) la discontinuità non separa due spazi oggettivabili sotto il nome di Umano e Animale; 2) tale discontinuità si definisce in una dimensione processuale in continua ridefinizione; 3) oltre il limite cosiddetto umano si apre la molteplicità eterogenea dei viventi, o per meglio dire «una molteplicità di organizzazioni di rapporti tra regni che è difficile scindere nelle figure dell'organico e dell'inorganico, della vita e/o della morte». ²² In tal modo è possibile abbandonare le macro-categorie Uomo/Animale formate a partire da differenze ritenute fondative per accedere ad un insieme di rapporti funzionali che si definiscono di volta in volta a partire da una certa prospettiva. È in seno a queste considerazioni che Derrida propone come alternativa al termine animale la parola di sua invenzione *animot*. Questa parola non designa nessuna delle categorizzazioni classiche (genere, specie o individuo) ma «un'irriducibile molteplicità vivente di esseri mortali». ²³ L'uso di questo termine ha diversi vantaggi: da un punto di vista fonetico, in francese il singolare *animot* suona come il plurale *animaux*, e in tal modo si considera l'irriducibile molteplicità dei viventi che non possono essere contenuti nella parola Animale, e la molteplicità dei limiti che intercorrono tra essi; da un punto di vista morfologico vi è il suffisso *mot* che fa riferimento alla parola e in particolare al nome e alla sua funzione referenziale, ovvero quel limite che si è storicamente assunto come unico limite che contrappone l'Animale all'Uomo; da un punto di vista ermeneutico il termine prova

21. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 68.

22. Ivi, p. 70.

23. Ivi, p. 82.

ad accedere ad un pensiero che tenta di interpretare l'assenza della parola non attraverso la categoria della privazione.

Accanto alle riflessioni sull'animalità dell'animale si apre poi l'opportunità di poter tematizzare l'animalità dell'essere umano, quella dimensione legata alla rivalutazione del corpo, dell'immanenza, della finitezza, che costituisce l'uomo ma che spesso è stata relegata a una dimensione subordinata rispetto allo spirito, alla ragione, alla trascendenza. Una riconsiderazione di questa dimensione può aprire la strada ad una diversa antropologia, capace di valorizzare l'orizzonte del corpo attraverso un recupero dell'animalità umana²⁴ o nel cammino verso un'animalità di là da venire.²⁵ Una corretta articolazione della questione animale consente non solo di ripensare il nostro rapporto con gli animali non umani nell'urgenza di migliorare le loro condizioni di vita, ma offre l'opportunità di ripensare l'umano stesso in connessione con la propria e l'altrui animalità.

24. Cfr. T. Gontier, *La questione dell'animale. Le origini del dibattito moderno*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

25. Cfr. F. Cimatti, *Filosofie dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.