

Testi/1

Animali, umani, macchine*

Per un umanesimo inclusivo

Thomas Macho

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 23/10/2016. Accettato il 20/02/2017

The question concerning the relationship between humans, animals and machines has been often posed as a core thematic of post-humanism. The problem is presented with a specific culture-historical perspective, which enables to understand the historical role played by differences and analogies between these three entities. Philip K. Dick's science-fiction work offers a way to engage with the problem, whose imaginative power expressed in his body of work manages to anticipate possible solutions. The author shows nonetheless how history itself can be the right key to understand humans, animals and machines, not only as empty essentialities, but also as agencies in complex relationships, through which we can re-think the existing hierarchies.

I.

Nel 1889 fece la sua comparsa una raccolta di poesie dal titolo *Crossways*, crocevia. La prima poesia di questa raccolta, un canto malinconico, inizia con i versi: «I boschi dell'Arcadia sono morti ed è spenta la loro antica gioia. Nei tempi antichi il mondo si nutriva di sogni», per poi lodare ancora una volta questo nutrimento nell'ultima strofa:

Devo andare: c'è una tomba su cui ondeggiano gigli e narcisi, e io vorrei allietare quel fauno sfortunato ch'è sepolto sotto la terra sonnacchiosa, con canti allegri prima dell'alba. I suoi giorni chiassosi furono coronati d'allegria; e ancora sogno che calpesti il prato, camminando fantasma nella rugiada, attraversato dai miei lieti canti sull'antica sognante gioventù della terra: ma ahimè! Lei più non sogna; sogna tu! Perché i papaveri sulla fronte sono belli: sogna, sogna ché anche questo è vero¹.

^{*} Testo originalmente pubblicato in tedesco con il titolo *Tiere, Menschen, Maschinen. Für einen inklusiven Humanismus*, in *Tiere. Der Mensch und seine Natur*, a cura di K. P. Liessmann, Wien 2013, pp. 153-173. Traduzione di Valerio Timpanaro e Antonio Lucci.

¹ W. B. Yeats, *La canzone del pastore felice*, in Id., *Crocevia* (1889), cit. da Id., *L'opera poetica*, trad. it. di A. Marianni, Milano 2005, pp. 77, 79. (Nella presente traduzione, sono state utilizzate,

La poesia portava un titolo un po' paradossale: *The Song of the Happy Sheperd*, La canzone del pastore felice. Tre versi in inglese dell'ultima strofa appena citata dalla traduzione italiana² «and I still dream he treads the lawan, walking ghostly in the dewm pierced by my glad singing through» costituiranno, circa ottant'anni dopo, l'epigrafe di un romanzo sui sogni scritto da un autore che ben conosceva i benefici del papavero tanto quanto il vincitore del premio Nobel William Butler Yeats (1865-1939): vale a dire Philip K. Dick (1928-1982).

Nel 1968 venne pubblicato il romanzo di Philip K. Dick sui sogni, il cui titolo poneva la domanda: *Do Androids Dream Of Electric Sheep?*. Questa domanda veniva articolata dalla seconda epigrafe, una notizia della Reuters del 1966:

Auckland. Una testuggine donata dall'esploratore Cook al Re di Tonga nel 1777 è deceduta ieri all'età di quasi duecento anni. L'animale, il cui nome è Tuimalila, è morto nei giardini del Palazzo Reale a Nuku, Alofa, capitale di Tonga. Il popolo di Tonga considerava l'animale alla stregua di un membro della famiglia reale e custodi particolari erano destinati ad accudirlo. Era divenuto cieco in seguito a un incendio alcuni anni prima. Radio Tonga ha dichiarato che la carcassa di Tuimalila verrà inviata al museo di Auckland in Nuova Zelanda³.

Vi ricordate? Poco tempo fa⁴ venne diffusa una notizia molto simile. La domenica del 24 Giugno 2012 morì, infatti, la testuggine gigante *Lonesome George* nel parco nazionale delle Galapagos. La testuggine aveva più di cent'anni ed era l'ultimo membro della sua specie. Fausto Llerena, l'esperto guardiano di *Lonesome George*, aveva trovato l'animale morto, disteso sul sentiero che conduceva a una pozza d'acqua. La famosa testuggine era stata trovata nel 1972 sulla Isola Pinta; già allora la sua specie si considerava estinta. *Lonesome George* avrebbe potuto essere vecchia quanto *Tu'Imalila*; pertanto le autorità istituirono un'indagine intorno alle circostanze e le cause della sua morte prematura⁵. «I boschi dell'Arcadia sono morti»...

Quasi lo stesso giorno, ma trent'anni prima rispetto all'inaspettata morte di *Lonesome George* – il 25 Giugno 1982 – venne proiettato per la prima volta l'adattamento cinematografico del romanzo di Philip K. Dick sui sogni degli androidi: *Blade Runner*, di Ridley Scott. Da quel momento in poi si è più volte dibattuto sulle sottili differenze tra romanzo e film; tuttavia tali differenze non rivestono alcun ruolo per quanto riguarda la questione che unisce Philip K. Dick e Ridley Scott, vale a dire la possibilità o l'impossibilità di distinguere animali, esseri umani e macchine. Il film inizia, com'è noto, con una sorta di test di Turing effettuato su un potenziale androide (o replicante). Un *Blade Runner* di nome

laddove possibile, le edizioni italiane disponibili. In tutti gli altri casi, la versione italiana è stata invece fornita dal traduttore. [N.d.T.].

² Nell'edizione originale del testo l'autore fa riferimento alla traduzione tedesca a cura di M. Bonné et al. [N.d.T.].

³ P. K. Dick, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, trad. it. di R. Duranti, Roma 2000, p. 15.

⁴ Il saggio è stato pubblicato, in lingua originale, nel 2013 [N.d.T.].

⁵ Cfr. L. Frenz, *Lonesome George oder Das Verschwinden der Arten*, Berlin 2012.

Holden rivolge alcune domande a Leon, il sospettato, per constatare se questo sia o meno capace di empatia, misurata in riferimento a una testuggine nel deserto.

Leon è nervoso, chiede maggiori informazioni sul deserto, sulla testuggine («*I've never seen a turtle – But I understand what you mean*») e chiede se le domande del test siano state scritte precedentemente da qualcun'altro. A Leon viene presentata la seguente situazione: «*You reach down, you flip the tortoise over on its back, Leon. [...] The tortoise lays on its back, its bally baking in the hot sun, beating its legs trying to turn itself over, but it can't, not without your help, but you're not helping*». Il soggetto del test diventa sempre più nervoso: «*What do you mean, I'm not helping?*»; ma alla fine solo la domanda relativa alle «*good things that come into your mind about... your mother*» provoca la reazione decisiva di Leon («*Let me tell you about my mother...*»), che spara a Holden.

Romanzo e film sollevano addirittura il dubbio, se e come sia possibile distinguere animali, umani e macchine, nella fattispecie in merito alla loro facoltà di provare empatia. Nel romanzo, il 'Mercerismo' rappresenta la religione dell'empatia: il film culmina invece con una trasfigurazione [*Verklärung*], ispirata all'iconografia cristiana (il chiodo nella mano, la colomba bianca), del replicante Roy Batty (interpretato da Rutger Hauer), il quale, infine, si dimostra essere più empatico del suo cacciatore: «*Quite an experience to live in fear, isn't? That's what is to be a slave*». Quasi un ampliamento della questione posta da Thomas Nagel nel 1974 *What is it like to be a bat?* Batty salva il *Blade Runner* sul punto di precipitare nel vuoto e pronuncia le celebri parole di commiato: «*I've seen things you people wouldn't believe. Attack ships on fire off the shoulder of Orion. I've see C-beams glitter in the darkness at Tannhäuser Gate. All those moment will be lost in time like tears in the rain. Time to die*». E Rick Deckard, forse anch'egli un replicante, commenta: «*I don't know why he saved my life. Maybe in those last moments he loved life more than he ever had before. Not just his life, anybody's life, my life. All he'd wanted were the same answers the rest of us want. Where did I come from? Where am I going? How long I have got? All I could do was sit there and watch him die*». L'empatia della forma di vita artificiale (con un'aspettativa di vita programmata) supera quella di Deckard, nonostante la sua eccezionale attitudine per i test di empatia (o forse proprio a causa di questa).

II.

Trent'anni dopo *Blade Runner* (e dopo la morte di Philip K. Dick: l'autore morì d'infarto il 2 Marzo 1982, pochi mesi prima del debutto nelle sale del film) la domanda circa i rapporti e le differenze tra animali, umani e macchine non è meno attuale. Si possono distinguere con chiarezza due posizioni nei dibattiti sui confini tra animali, umani e macchine. Mentre uno schieramento rivendica per l'uomo una posizione morale o cognitiva privilegiata (il che starebbe a significare, poi, che gli animali non possono parlare, e che le macchine non possono pensare intenzionalmente – cioè non intendono dire nulla o non esprimono alcuna intenzione coi loro enunciati – e che né gli uni né gli altri possono agire

con responsabilità), l'altro schieramento propone la sua fondamentale critica alla storia umana, delineando un ritratto dell'uomo come animale malriuscito o come macchina disfunzionale per eccellenza. L'essere umano viene lodato perché ha dato un incomparabile valore ad arti, tecniche e sistemi di diritto; di contro questi sarebbe anche più crudele di tutti gli animali, un parassita globale, e sarebbe inferiore alle macchine oltre che sul piano dell'efficienza lavorativa anche su quello del pensiero razionale (e se possibile anche della compassione e dell'empatia). Da quando sappiamo che la specie umana non può più rivendicare il monopolio né sulla facoltà simbolica né sull'erotica, sul riso, sulla guerra, sulle bugie, sull'uso di strumenti, o sul riconoscere la propria immagine riflessa nello specchio⁶, da quando la teoria evolutiva e l'etologia hanno dimostrato in maniera così convincente il rapporto di discendenza degli uomini dai primati, tanto da farci considerare sensato esigere dei diritti umani per alcune grandi scimmie e tanto da promulgarli in Nuova Zelanda (nell'Ottobre del 1999)⁷, la metafora della 'corona della creazione' perde la plausibilità che aveva avuto nel passato. Chi risulta essere ancora convinto della vocazione all'esclusività dell'*homo sapiens*, quando si può leggere in una qualsiasi rivista di genetica che gli esseri umani condividono il 75% dei loro geni con la mosca della frutta e il 98,6% con gli scimpanzé (che corrisponde più o meno alla differenza tra topo comune e topo di campagna)? Chi crede ancora, considerata l'affascinante accelerazione dell'evoluzione delle reti informatiche, che l'intelligenza umana ricopra una posizione privilegiata?

La questione relativa all'essere umano è stata storicamente formulata, di regola, nel senso di una domanda circa la sua differenza costitutiva: la distinzione dell'uomo dagli dei, dagli eroi o dagli angeli, dagli animali, dai barbari o da 'aliens' extraterrestri, dalle macchine e dagli automi. La domanda su *cosa sia l'uomo* è stata spesso convertita nella domanda apparentemente più semplice su cosa egli *non sia*. Positive (come determinazione della sua essenza) o negative (come determinazione della sua distinzione) che siano, la maggior parte delle definizioni si espongono per forza di cose al rischio di una specie di *petitio principii*. I concetti essenziali non sono di per sé evidenti e la assai citata osservazione etnologica secondo la quale membri di diverse culture definiscono esseri umani solo se stessi, è dovuta probabilmente a un semplice errore di traduzione. Una parola che significhi 'uomo' può anche fungere da nome proprio, senza che venga con ciò intesa una sua qualità concreta (lingua, sapere, diritto, religione).

⁶ Cfr. J. Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Boston 1986; D. Zimmer, *Zeit Schimp Sprechen. Über Sprachversuche mit Menschenaffen*, in *Experimente des Lebens. Wissenschaftsreporte über wilde Kinder, Zwillinge, Kibbuzniks und andere aufschlußreiche Wesen*, Zürich 1989, pp. 281-305; V. Sommer, *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*, München 1992; M. D. Hauser, *Menti selvagge. Cosa veramente pensano gli animali*, trad. it. di M. Bianchi Oddera, Roma 2007; F. de Waal, *La scimmia e l'arte del sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali*, trad. it. di E. Cenami Spada e S. Velotti, Milano 2002; S. Budiansky, *Se un leone potesse parlare... L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*, trad. it. di M. Sanpaolo, Milano 1999.

⁷ Cfr. P. Singer, *Liberazione animale* (1975), trad. it. di E. Ferreri, Milano 2009.

‘Essere umano’ significa allora semplicemente quella sorta di essere vivente di cui capisco i segni o a cui mi sento di appartenere, senza con questo dover negare la competenza simbolica o linguistica di altre forme di vita. I Greci chiamavano ‘barbari’ (‘i balbuzienti’) coloro di cui non comprendevano la lingua; essi non affermavano però che un sistema estraneo di segni e parole non formasse alcuna lingua o alcun nesso simbolico. Tutt’altro che raramente, di contro, i tentativi di caratterizzare un’essenziale identità o differenza dell’Umano anticipano il loro obiettivo argomentativo; impercettibilmente essi prefigurano ciò che cercano di dedurre: il presunto principio dell’umana natura, della differenza fondamentale tra animali, umani e macchine. Jean Baudrillard ha constatato in *L’Échange symbolique et la Mort* (1976):

Per i selvaggi che si dicono ‘uomini’, gli altri sono un’altra cosa. Per noi invece, sotto il segno dell’Umano come concetto universale, gli altri non sono nulla. Altrove, essere ‘uomo’ è una sfida, come essere gentiluomo: differenza vissuta di viva forza, non soltanto questa *qualità*, questo statuto lascia spazio a uno scambio con gli esseri differenti – dei, antenati, stranieri, animali, natura – ma *impone* d’essere ovunque messa in gioco, esaltata e difesa. Il razzismo è moderno. Le culture o le razze precedenti si sono ignorate o annientate, ma mai sotto il segno d’una Ragione universale. Non c’è un criterio dell’Uomo, non la divisione dell’Inumano, soltanto delle differenze che possono affrontarsi a morte¹.

L’argomentazione di Baudrillard potrebbe essere concepita come un commento al convincente manifesto dello psichiatra algerino Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, pubblicato circa 50 anni fa, pochi giorni prima della sua morte avvenuta il 6 dicembre 1961. Jean-Paul Sartre ha scritto una prefazione a questo libro; il filosofo polemizzava in questa prefazione con un umanismo esclusivo, il quale non riusciva a comprendere realmente la propria stretta affinità con il colonialismo e il razzismo. Sartre scrisse:

Voi sapete bene che siamo degli sfruttatori. Sapete bene che abbiamo preso l’oro e i metalli, poi il petrolio dei ‘continenti nuovi’ e li abbiamo riportati nelle nostre vecchie metropoli. Non senza risultati eccellenti: palazzi, cattedrali, città industriali; e poi, quando la crisi minacciava, i mercati coloniali eran lì per estinguerla o stornarla. L’Europa, satura di ricchezze, accordò *de jure* l’umanità a tutti i suoi abitanti: un uomo, da noi, vuol dire un complice, giacché abbiamo approfittato *tutti* dello sfruttamento coloniale. Questo continente grasso e smorto finisce per incorrere in quel che Fanon chiama giustamente il ‘narcisismo. Cocteau s’irritava di Parigi ‘città che parla continuamente di se stessa’. E l’Europa, che altro fa? E quel mostro supereuropeo, l’America del Nord? Che cicaleccio: libertà, uguaglianza, fratellanza, amore, onore, patria, che so io? Questo non impediva di tenere allo stesso tempo discorsi razzisti, porco negro, porco ebreo, porco arabo. Spiriti buoni, liberali, delicati – neocolonialisti, insomma – si

¹ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Milano 2002, p. 137.

pretendevano urtati da questa incongruenza; errore o malafede: niente di più congruo, da noi, che un umanesimo razzista, poiché l'europeo non ha potuto farsi uomo se non fabbricando degli schiavi e dei mostri².

What is it like to be a slave?

III.

È possibile a buon diritto mettere in dubbio che il discorso convenzionale sulla relazione tra animali, umani e macchine possa condurre a conseguenze accettabili, fintanto che esso indica come apriori qualcosa – le differenze tipologiche generalizzanti [*generalisierende Gattungsdifferenzen*] – che è comparso a livello storico solo in un secondo momento. Il potenziale di astrazione presente nella questione più frequente dell'antropologia filosofica non dovrebbe essere sottovalutato: l'ovvietà con cui viene delineato un confine concettuale tra animali, umani e macchine merita quanto meno altrettanto scetticismo di quanto ne abbia suscitato il 'mito del processo di civilizzazione'. Probabilmente fu Aristotele il primo a rendere accessibili non solo i fondamenti della fisica ma anche l'orizzonte di una zoologia empirica, apprezzata ancora da William Harvey, Georges Cuvier o Carl de Linné: ad esempio nei suoi scritti sulla storia, la generazione, il movimento e le parti degli animali. Poco meno di duecento anni prima della stesura di tali scritti, nei frammentari testi presocratici sulla filosofia della natura, erano state citate al massimo specie concrete di animali: come i pesci di Anassimandro o le scimmie di Eraclito. A volte venivano immaginati esseri primordiali fantastici e mostri, ad esempio gli strani ibridi della cosmogonia di Empedocle – che hanno ispirato alcune speculazioni sui «doppi mostruosi»³ di René Girard – seppure non per la ricezione della dottrina della metempsicosi del filosofo, che disse di sé: «Un tempo io fui già fanciullo e fanciulla, arbusto, uccello e muto pesce che salta fuori dal mare»⁴. Empedocle fu un pitagoreo; come i seguaci di Pitagora egli seguì probabilmente l'imperativo del vegetarianismo: «non mangiare carni di esseri animati»⁵. Nella filosofia della natura presocratica l'essere umano non passava ancora per l'opposto, l'Altro rispetto agli animali, anche se si trova già nel poema didascalico di Esiodo *Le opere e i giorni* un'indicazione relativa ad una differenza di principio tra uomo e animali, nella fattispecie: il non sussistere di alcuna giustizia dei pesci, degli animali selvaggi e degli uccelli⁶. Fu però Aristotele il primo a potersi appellare

² F. Fanon, *I dannati della terra*, prefazione di J.-P. Sartre, trad. di C. Cignetti, Torino 1975, pp. XXI-XXII.

³ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e Czerkl, Milano 1980, pp. 223-234.

⁴ Cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, trad. it. di A. Maddalena, Bari 1969, p. 411.

⁵ Cfr. Ivi, p. 537.

⁶ Cfr. Hesiod, *Theogonie – Werke und Tage*, trad. ted. di e a cura di A. von Schirnding, München/Zürich 1991, p. 102 e succ. Tale traduzione tedesca riporta il termine *Rechtlosigkeit*, traducibile in italiano con 'essere senza diritto'. La traduzione italiana del testo esiodico riporta invece «*dacchè fra loro non esiste giustizia*» [N.d.T.]. Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, in Id., *Opere complete*, trad.

alla tradizione di una definizione dell'umano attraverso l'affermazione di una *differentia specifica* con tutti gli altri esseri viventi: l'uomo sarebbe un animale, ma un animale particolare, il quale, «più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi», è qualificato per la formazione dello stato, per la precisione grazie al linguaggio e alla comunicazione⁷.

Tuttavia, chi studia con maggiore attenzione la sistematizzazione tassonomica della zoologia aristotelica dovrà prontamente constatare che raramente lo Stagirita ha orientato le sue ricerche a partire da questa considerazione fondamentale. Gli uomini vengono definiti in tali ricerche nelle maniere più svariate (costantemente in associazione con altre specie animali) e sono paragonati spesso ad altri esseri viventi. Ciò significa per esempio che ci sono

animali domestici e selvatici: e alcuni lo sono sempre (per esempio l'uomo e il mulo sono sempre domestici, mentre altri, come il leopardo e il lupo, sono sempre selvatici); altri possono essere rapidamente addomesticati, come l'elefante. Del resto v'è un altro punto di vista: tutti quanti i generi che sono domestici, sussistono anche allo stato selvatico: così ad esempio i cavalli, i buoi, i maiali, gli uomini, le pecore, le capre, i cani.

L'uomo perde i suoi primi denti, «come anche altri animali quali il cavallo, il mulo e l'asino» Talvolta vengono delineate delle differenze – l'uomo è l'unico animale che non può muovere le orecchie –, per poi mettere nuovamente in primo piano le analogie⁸. Aristotele insegnò nella fattispecie che solo l'uomo partecipa della ragione, del *noûs*; pur conferendo agli animali razionalità, memoria e facoltà di rappresentazione, la *phrónesis*, una sorta di intelligenza pratica. Prendendo in considerazione questa *techné* animale, egli intendeva tutt'al più differenziare gradualmente le funzioni e le opere di schiavi e animali domestici, poiché «il loro modo di impiego differisce di poco, perché gli uni e gli altri, gli schiavi e gli animali domestici, si utilizzano per i servizi necessari al corpo»⁹. Effettivamente, è plausibile a livello storico che l'allevamento e il commercio degli schiavi siano sorti insieme, come suggerisce John Keegan: «Nessuno sa come sia nata la tratta degli schiavi. È possibile che sia iniziata tra popoli dediti alla pastorizia, avvezzi a pascolare animali a quattro zampe»¹⁰. L'equivalenza funzionale di animali domestici e schiavi conferma d'altronde ciò che Aristotele notò nelle *Ricerche sugli animali* in merito all'affinità spirituale di esseri umani e animali; solo «secondo il più e il meno» gli animali si differenziano «rispetto all'uomo, come pure l'uomo rispetto a molti animali (in parte tali caratteri sono più propri dell'uomo, in parte invece degli altri animali), mentre altri differiscono secondo l'analogia:

it. di A. Colonna, Torino 1977, p. 265. Cfr. anche U. Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, pp. 15-18.

⁷ Cfr. Aristotele, *Politica*, trad. it a cura di C. A. Viano, Milano 2002, p. 77.

⁸ Aristotele, *Ricerche sugli animali*, in Id., *Opere biologiche*, trad. it. di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971, pp. 135, 178, 150.

⁹ Aristotele, *Politica*, cit., p. 91.

¹⁰ J. Keegan, *La grande storia della guerra: dalla preistoria ai giorni nostri*, trad. it. di D. Panzieri, Milano 1994, p. 170.

così scienza, sapere, intelligenza stanno all'uomo, come questa o quella facoltà naturale dello stesso genere stanno agli animali»¹¹.

Le definizioni dell'uomo nell'antichità greco-romana rimasero fragili e ambigue; esse potevano perfino incorrere nella derisione, come nell'aneddoto in cui Diogene Laerzio racconta del suo più noto omonimo di Sinope: «Siccome Platone aveva dato questa definizione: 'L'uomo è un animale bipede, sprovvisto di penne', ed era stato approvato, Diogene allora, dopo aver spennato un gallo, lo portò nella sua Scuola e dichiarò: 'Questo è l'uomo di Platone'»¹². Diogene, il quale amava definire se stesso un cane, e che più tardi fondò la scuola cinica, non aveva comunque gran considerazione dell'essere umano. In gioventù era stato esiliato e persino venduto come schiavo: egli spiegò a Platone di essere un cane perché era «ritornato da coloro che lo hanno venduto»¹³. I cani in Grecia venivano amati e temuti: servivano come cani da caccia e da pastore, da guerra e da guardia, e la loro memoria, fedeltà e pericolosità veniva decantata. Alla domanda di Platone a quale razza di cane appartenesse, Diogene rispose «quando ho fame, un maltese; quando sono sazio, un molosso»¹⁴. Il filosofo come cane da compagnia o come cane da combattimento?

Nei suoi decennali vagabondaggi, Odisseo venne quasi dilaniato da dei cani randagi, ritornando però a Itaca come un cane fedele. Davanti al salone del suo palazzo, dal quale accorrevano le ancelle dei Proci, «dentro gli latrava il cuore. Come una cagna che protegga i teneri cuccioli latra, se non riconosce l'uomo, e anela a combattere, così quello gli latrava dentro per lo sdegno delle male azioni»¹⁵. In questa metaforica non si manifesta alcun antropomorfismo, nessuna 'umanizzazione' degli animali, ma al massimo uno zoomorfismo o meglio: un *cinomorfismo*, poiché non si tratta qui degli animali in generale, considerati come categoria concettuale. Il cuore di Odisseo *latra*, prima ancora che Argo, il suo cane, lo riconosca.

IV.

Gli esseri umani, in effetti, erano convinti della loro unicità esistenziale molto meno di quanto si potrebbe ipotizzare leggendo i moderni testi di antropologia. Essi credevano a degli dèi dalla forma animale e conoscevano addirittura quell'empatia con gli animali ritratta formidabilmente da Elias Canetti in *Massa e Potere*, sull'esempio dei boscimani e la loro «sensazione dell'antilope»¹⁶. Racconti di animali intelligenti vennero diffusi tanto volentieri quanto le favole animali e fino all'inizio dell'era moderna potevano essere sostenuti processi contro gli animali. Alcuni animali, con cui i loro padroni intrattenevano stretti rapporti,

¹¹ Aristotele, *Ricerche sugli animali*, cit., p. 421.

¹² Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, trad. di G. Reale, Milano 2005, p. 647-649 [VI, 40].

¹³ Ivi, p. 647, traduzione leggermente modificata [N.d.T.].

¹⁴ Ivi, p. 663 [VI, 55].

¹⁵ Omero, *Odissea*, trad. it. di F. Ferrari, Torino 2001, p. 689.

¹⁶ E. Canetti *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Milano 2015, p. 364.

assunsero nell'antichità il rango di accompagnatori, amici e parenti degli esseri umani. Già a partire dal paleolitico essi venivano occasionalmente seppelliti insieme alla salma oppure erano essi stessi a essere laboriosamente inumati: presso alcuni scavi archeologici in Egitto sono stati rinvenuti numerosi e vasti cimiteri animali, con milioni di animali mummificati delle specie più diverse, principalmente a partire dal I secolo a.C., il periodo tardo del Nuovo Regno¹⁷. Gli animali condividevano la quotidianità degli esseri umani, eseguivano lavori simili nei campi, nei pascoli o in guerra, aiutavano nella caccia o nella protezione delle corti e delle città. Essi contribuivano al nutrimento, più raramente con la loro stessa carne che, per esempio, con la trasformazione di erbe non commestibili in latte, burro e formaggio. Gli animali furono erotizzati, sacralizzati, demonizzati; lo spettro delle passioni evocate dagli animali si estendeva dall'intimo affetto fino alla sadica crudeltà, come per esempio nei giochi circensi a Roma. Gli animali furono sacrificati, ammaestrati, esposti, raffigurati; essi erano presenti nelle più diverse situazioni della vita. Questa presenza universale non ha bisogno di essere ulteriormente romanticizzata; essa pone tuttavia la domanda fondamentale, su quando e perché gli animali furono contrapposti all'uomo. Quali riflessioni, esperienze e contesti ebbero come effetto il divenire sempre più profondo del solco tra esseri umani e animali?

È assai diffusa la risposta, secondo cui il monoteismo avrebbe privato di valore gli animali. La religione giudaico-cristiana, nel racconto della creazione – redatto nel libro della Genesi – avrebbe diffuso e imposto su scala globale l'idea dell'esclusività e della superiorità dell'uomo su tutte le altre creature. Tuttavia anche questa narrazione dev'essere guardata con diffidenza. Persino la storia dell'arca di Noè (secondo cui non solo una famiglia, ma tutte le specie animali vengono salvate dal diluvio universale) non collima con la concezione di una divinità che si preoccupa solamente degli uomini. Anche le leggende sull'affetto di Dio per il Leviatano, con cui Egli prima della creazione del mondo soleva giocare come con un animale domestico, si adattano poco allo schema narrativo della zoofobia della religione giudaico-cristiana. Da alcune fonti apocrife viene persino raccontato che Dio «aveva creato tanto un maschio quanto una femmina [di Leviatano – *N.d.T.*]. Secondo questa versione Dio macellò la femmina e castrò il maschio per impedirgli di accoppiarsi e quindi di distruggere il mondo». Inoltre viene ribadito che «non sarebbe stato degno» per Dio, «uccidere il Leviathan maschio» e «tenersi per trastullo la femmina»¹⁸. Se possibile, il creatore si sarebbe persino diletto in un amore sodomitico con il Leviatano e avrebbe rinunciato alla creazione dell'uomo! Anche nell'elogio della creazione del salmo 104 viene proferito: «Ecco il mare spazioso e vasto: lì guizzano senza numero animali piccoli e grandi. Lo solcano le navi, il Leviathan che hai plasmato perché in esso si diverta»¹⁹. Il monoteismo ebraico osteggiò certamente il culto

¹⁷ Cfr. G. Lorenz, *Tiere im Leben der alten Kulturen. Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom*, Wien/Köln/Weimar 2000, pp. 294-301.

¹⁸ R. Graves e R. Patai, *I miti ebraici*, trad. it. di M. Vasta Vazzi, Milano 1980, p. 56.

¹⁹ Sal 104, 25-26. Citato secondo: *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1995, p. 1237.

dei tori e dei vitelli d'oro. Contro il montone (come animale sacrificale) aveva però evidentemente meno da obiettare, come documenta il racconto della mancata macellazione di Isacco o i numerosi casi in cui Cristo viene apostrofato come 'l'Agnello di Dio'. I vangeli apocrifi raccontano di un asinello che pregò l'apostolo Tommaso di cavalcarlo²⁰, o di un leone che si voleva far battezzare da Paolo – e che di conseguenza venne battezzato tre volte nell'acqua di un vicino fiume. Più tardi, nell'arena del circo, Paolo s'imbatté nello stesso leone ancora una volta. In quel momento ebbe luogo il seguente dialogo: «Ma il leone fissava Paolo e Paolo il leone. Paolo si accorse che questo era il leone che era venuto e si era fatto battezzare. Spinto dalla fede, Paolo domandò: 'Leone, sei tu quello che io ho battezzato?'. Il leone rispose: 'Sì'. Paolo gli domandò nuovamente: 'Come sei stato preso a caccia?'. Il leone rispose con una voce: 'Come te, Paolo!」²¹. Entrambi furono salvati per intercessione celeste; Paolo si mise poi in marcia verso la Macedonia e il leone si ritirò nuovamente nelle montagne.

Il testo paleocristiano *Il Fisiologo* tratta – oltre che di alcune piante e minerali – all'incirca di sessanta specie animali, inclusi degli esseri fantastici; la maggior parte degli animali vengono spiegati in maniera allegorica. Si dice ad esempio di Cristo che egli fosse «il santo elefante spirituale». I cristiani vengono caratterizzati come «rane terrestri», a cui vengono contrapposti «coloro che appartengono al mondo», descritti come «rane acquatiche». Nel paragrafo relativo al tricheco il *Fisiologo* consiglia: «Anche tu, uomo di Cristo, nuota verso oriente, vale a dire verso la Chiesa, e venera il tricheco, ovvero il Signore»²². Limitandosi solamente agli uccelli, i quali costituiscono quasi un terzo dell'intero mondo naturale, Cristo viene presentato come un pellicano o come l'uccello *Charadrius*, i cui escrementi curavano la vista offuscata. Cristo viene associato con la civetta, l'aquila, la fenice, l'upupa, l'avvoltoio, la cicogna, la tortora e la rondine. Fino a oggi lo Spirito Santo viene venerato nelle sembianze di una colomba (la stessa che Roy Batty lascia libera di volare in cielo). È evidente come non ci fosse molto interesse nel riformare le relazioni tra uomini e animali in nome del monoteismo: gli animali potevano essere convertiti in simboli cristiani, e più tardi in significativi accompagnatori dei Santi²³. Un agnello indicava Santa Agnese, le oche San Ludgero, i maiali Sant'Antonio. Anche gli Evangelisti s'incarnavano in animali: il leone apparteneva a Marco, il toro a Luca, l'aquila a Giovanni e lo stesso uomo, che venne assegnato a Matteo, recava delle ali come

²⁰ *Atti di Tommaso*, in *Apocrifi del nuovo Testamento*, vol. II, trad. di L. Moraldi, Torino 1975, p. 1272.

²¹ *Atti di Paolo e Tecla – Papiro greco di Amburgo*, in *ivi*, pp. 1115, 1119.

²² *Il Fisiologo*, trad. di F. Zambon, Milano 1982, pp. 66 (rana), 80 (elefante). (Per quanto riguarda il passo relativo al tricheco, esso è una traduzione dal seguente testo in lingua tedesca, in cui sono incluse anche le appendici bizantine: *Physiologus*, Griechisch/Deutsch, trad. ted. di O. Schönberger, Stuttgart 2001, p. 97.)

²³ Cfr. A. Nitschke, *Tiere und Heilige. Beobachtungen zum Ursprung und Wandel menschlichen Verhaltens*, in *Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965*, a cura di R. Vierhaus e M. Botzenhart, Münster 1966, pp. 62-100.

un angelo o un volatile dal vecchio Oriente. Un leone venne promosso come animale da compagnia dell'eremita Girolamo: in alcune immagini lo si può vedere studiare la Bibbia insieme al Santo²⁴. Prima ancora che il fondatore di un ordine monastico del XIII secolo dovesse diventare famoso con le sue prediche ai pesci e agli uccelli, fecero la loro comparsa il bue e l'asino nel presepe per pregare a fianco del divino pargolo. Chi può sapere se il bue e l'asino vennero declassati in quanto rappresentanti di festività concorrenti (vale a dire i Misteri di Mitra e Dioniso) o se essi non abbiano piuttosto offerto una fruttuosa alleanza che ha contribuito in maniera decisiva alla globalizzazione del Natale?

V.

I rapporti complessi tra animali e esseri umani non sono stati radicalmente rovesciati nemmeno dall'umanesimo. La difesa di Pico della Mirandola della 'dignità dell'uomo' operava per esempio su ogni gradino della scala dell'essere, ben illustrata sull'esempio dell'albero di Porfirio, sul quale piante, animali, umani, angeli e Dio venivano inseriti in ordine crescente.

L'uomo si trovava precisamente al centro, e non al culmine, e persisteva continuamente il rischio di essere esposti a una ricaduta. «Se per tanto vedrai un uomo che, schiavo del ventre, striscia al suolo, quello che vedi è un vegetale, non un uomo; se vedrai chi, servo dei sensi, brancola nei vani inganni della fantasia (come in quelli di Calipso) e si fa sedurre dalla solleticante lusinga, quello che vedi è un animale brutto, non un uomo»²⁵. Il messaggio dev'essere letto un po' controcorrente. Al di là del fatto che, secondo Pico della Mirandola, per gli uomini la questione dovrebbe essere l'ascesa verso gli angeli e Dio, essi non sono però a livello di principio separati dalle piante o dagli animali, ma solo in relazione alla loro morale, alla loro conoscenza e alla loro dignità. Gli uomini potevano essere trasformati di nuovo in piante o animali, più velocemente di quanto persino le dottrine della metempsicosi ritenevano possibile. Nella cultura del Rinascimento e nella scienza della prima età moderna, le analogie venivano riportate con più attenzione delle differenze: gli uomini-animali [*Tiermenschen*] i quali fecero la loro comparsa nelle *Kunstkammern* e nelle *Wunderkammern*, ma pure negli studi fisiognomici di Giambattista della Porta e nei trattati medici di Ambroise Parés, fissavano l'immaginazione in maniera più duratura rispetto alle questioni inerenti alle differenze tra animali, umani e macchine. Il dibattito sulla razionalità animale o sul vegetarianismo venne recepito anche dalle fonti antiche; non a caso Erasmo e Tommaso Moro si rivolsero in modo decisivo contro le pratiche dell'uccisione degli animali e della caccia. Montaigne, infine, polemizzò apertamente contro l'idea di una posizione esclusiva degli uomini

²⁴ Cfr. R. Velhagen (a cura di), *Eremiten und Ermitagen in der Kunst vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. Katalog einer Ausstellung am Kunstmuseum Basel (28 Marzo – 23 Maggio 1993), Öffentliche Kunstsammlung, Basel 1993, figure 53-83.

²⁵ G. Pico della Mirandola, *Discorso sopra la dignità dell'uomo*, trad. it. a cura di F. Bausi, Milano 2014, pp. 17-19.

rispetto agli animali; tracotanza e «vanità dell'immaginazione», così egli osservava nell' *Apologie de Raimond Sebond*, portavano l'uomo ad attribuirsi «le prerogative divine, che trascoglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace. Come può egli conoscere per mezzo dell'intelligenza i moti interni e segreti degli animali?»²⁶.

All'inizio del sedicesimo secolo veniva quindi, ancora, rivendicata una simmetria tra animale e uomo che sussisteva fin dagli inizi delle civiltà umane, nel lavoro come nel gioco, nell'amore come nella guerra: ordinamenti gerarchici e ambivalenze teoretiche venivano relativizzati tramite molteplici tecniche e pratiche, nell'orizzonte delle quali la questione relativa a una differenza radicale tra animali e umani sarebbe apparsa perlomeno insensata, quanto la più recente domanda sulla differenza tra umani e macchine. D'altronde le macchine usate nel mondo agricolo necessitavano continuamente della forza motrice degli animali o degli uomini: essi formavano, per così dire, unità funzionali in cui una costruzione tecnica veniva messa in moto e controllata con l'aiuto della forza vitale. Il meccanismo di aratri, presse, mulini, argani, carri e navi presupponeva questo investimento di energia lavorativa di animali o schiavi; nessuna macchina premoderna poteva rinunciare al lavoro di una bestia da tiro o da soma. Animali e umani stipulavano le loro specifiche alleanze, formando macchine da lavoro agrarie o macchine da guerra. Non a caso Platone, nel *Fedro*, paragonò l'anima a una «pariglia»²⁷; essa si serviva del corpo come di un carro da guerra, e guidava con giudizio gli affetti contrapposti, simbolizzati da due cavalli: un nobile destriero da una parte e uno recalcitrante dall'altra. L'uomo pareva diviso quindi in tre parti, composto da *physis*, *psyché* e *noûs*, e paragonabile a una imponente macchina da guerra, la quale venne sviluppata e perfezionata nel II secolo a.C. attraverso una fusione di cavalli, cavalieri, carri con due ruote dotate di raggi e archi compositi. Anche le macchine parevano però divise in tre parti: per esempio gli aratri, che dovevano la loro efficacia a uno strumento tecnico, alla forza di tiro dei buoi e alla guida di colui che arava; funzionavano in maniera simile le galere, le quali erano l'insieme della nave, dell'applicazione della forza dei rematori e della guida di timonieri e navigatori. Le tecniche scaturivano sostanzialmente da questo incrocio di strumenti (prevalentemente inorganici), forza motrice (prevalentemente organica) e guida (prevalentemente mentale); chi poteva insomma, in questo contesto, conferire un significato speciale, un peso specifico, alla domanda sulla differenza tra animali, umani e macchine piuttosto che a quella sui loro legami funzionali? In effetti, la meccanica teorica astraeva da questa relazione, al fine di poter migliorare il rapporto tra applicazione di una forza e la sua efficacia (ad esempio nell'utilizzo di carrucole o leve): ma era autoevidente che la costruzione ottimale di una leva necessitava ancora di animali o esseri umani al fine di poter essere efficacemente messa in funzione.

²⁶ M. de Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond*, in Id., *Saggi*, trad. di F. Garavini, Milano 2014, pp. 1114-1115.

²⁷ Cfr. Platone, *Opere*, vol. I, trad. it. di G. Giannantoni, Bari 1967, p. 752.

Solo nell'epoca tardoantica venne utilizzata ampiamente l'energia idraulica per sostituire i muscoli appartenenti a esseri viventi. Mulini o seghe – e non da ultimi i famosi automi idraulici di Alessandria – potevano essere messi in funzione con la sola energia idraulica. Tuttavia il campo di applicazione di questa nuova energia rimase relativamente limitato, poiché in fin dei conti non si poteva mettere in funzione alcuna macchina mobile – un aratro, un carro, una nave o delle armi – con l'energia idraulica. «L'utilizzo dell'energia idraulica come propulsione per congegni come il mulino per cereali o la sega per il marmo [...] non ha avuto ampie conseguenze sociali ed economiche, e per questo non si può in alcun modo paragonare agli eventi della Rivoluzione Industriale»²⁸. Per questo motivo solo a partire dalla rivoluzione industriale si sarebbero potute costruire macchine che all'apparenza svolgevano il loro compito senza alcun apporto lavorativo animale o umano, che si potevano muovere da sole – *automobili* – e spesso, più recentemente, anche guidare e controllare autonomamente. La loro energia si deve all'utilizzo di combustibili fossili come il carbone o il petrolio. Lo sconvolgimento senza precedenti della rivoluzione industriale venne reso possibile, da un punto di vista materiale, solo e unicamente da questi combustibili, formati in determinate condizioni geologiche a partire da flora e fauna esistenti in passato. Da questo momento in poi carbone e petrolio fungono da componenti organici delle macchine: al posto di animali e umani viventi ora agiscono da forza motrice piante e animali morti. Il cambiamento di paradigma dalle macchine dell'epoca agraria a quelle industriali non va in alcun modo sottovalutato: a esso si deve la ricchezza economica e il trionfo tecnico degli ultimi 200 anni. A questo si deve però anche una rimozione radicale degli animali dalla maggior parte degli spazi vitali: il comodo carro dei vincitori di una scienza umana, la quale ha tentato di conferire una legittimazione teorica alla separazione tra animali, umani e macchine. Con questa scienza venne osteggiato un umanismo, che da molto tempo era stato praticato in quanto umanismo inclusivo (tra alleanze e fusioni, metabolismi e trasgressioni strumentali). Vale a dire un umanismo il quale, non solo etimologicamente, incarnava il legame con la terra (*humus*) e con le pratiche funebri (*humare*), un transumanismo che aveva portato a espressione la solidarietà tra mortali, e non solo tra gli umani. Gli animali muoiono, gli umani muoiono e anche le macchine moriranno: di ciò tratta il film *Blade Runner*. Roy Batty, il replicante, sa bene che non gli rimane molto da vivere; per questo egli fa visita al suo costruttore Tyrell, il *dio della biomeccanica*, come molti uomini fanno visita al proprio dottore al fine di implorare, o persino di estorcere, un prolungamento della propria vita. «*I want more life, fucker!*». Poco più tardi fuggono anche Rick e la sua amata Rachael, definita da Tyrell «*an experiment, nothing more*». Entrambi ignorano quanto tempo resta loro da vivere. Ma, così affermano come se avessero studiato Heidegger, 'chi lo sa in fondo?', «*who does?*». Non ci rimane null'altro – così Rick cita il profeta Mercer

²⁸ D. Hägermann e H. Schneider, *Landbau und Handwerk 750 v. Chr bis 1000 n. Chr. Propyläen Technikgeschichte*, vol. I, Berlin 1997, p. 332.

alla fine del romanzo – «che lasciarsi trascinare dalla vita, e andare dove [ci] porta, cioè verso la morte»²⁹. Proprio in questo modo un umanismo inclusivo può sviluppare e dare prova di qualcosa come un atteggiamento di solidarietà tra mortali che non può essere ridotto solo all'«essere-per-la-morte»: tra animali, umani e macchine mortali.

Chi dice che questa consapevolezza non celi una consolazione?

Thomas Macho, Internationales Forschungszentrum
Kulturwissenschaft Wien ✉ macho@ifk.ac.at

Antonio Lucci, Humboldt Universität, Berlin
✉ lucciant@hu-berlin.de

Valerio Timpanaro
Humboldt Universität, Berlin

²⁹ P. K. Dick, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, cit., p. 161, traduzione leggermente modificata.