

L'animale ovvero l'uomo prima dell'uomo

di Sebastiano Ghisu

1. Animalità dell'uomo: corpo, macchina, pensiero; 2. L'uomo può essere animale; 3. L'animale può essere uomo; 4. Ancora una volta, infine: l'animale come allegoria, ovvero l'uomo oltre l'uomo

1. Animalità dell'uomo: corpo, macchina, pensiero

La modernità, nel percorrere il lungo cammino che la condurrà a inventare l'uomo e costruire il soggetto, incontrerà, ripetutamente e inevitabilmente, l'animale. Non è certo la prima volta che ciò accade. Tuttavia, in questi nuovi, frequenti incontri non è più in gioco, come nell'antichità classica, la semplice e auspicata naturalità dell'umano e dunque l'animalità come metafora di un possibile ricongiungimento dell'umano con il naturale (il mondo dell'essere).

Ciò che in quel lungo percorso è in gioco è l'uomo stesso, il suo corpo, il rapporto tra il suo corpo e il pensiero. Il rapporto tra il suo pensiero e il mondo. Nell'animale l'uomo riconosce se stesso, si avverte o avverte per lo meno una sua possibilità (e ciò sia in senso negativo che positivo). Sospetta di poter essere animale e sospetta che l'animale (in una forma che va oltre la metafora, ma coglie la fisicità stessa dell'umano) possa essere (o piuttosto divenire) umano.

L'animalità dell'umano diviene, in ogni caso, un problema. Diviene un problema l'individuazione dell'identità e della differenza tra l'uno e l'altro. E ciò accade perché la continuità gerarchica disegnata dalla scala naturae di origine aristotelica, paradigma che il pensiero medievale aveva ripreso e rilanciato, sembra non garantire più la specificità dell'umano, la funzione demiurgica e di dominio che l'uomo intende attribuirsi di fronte al mondo, alla sua trasformabilità, al suo poter essere oggetto di conquista.

Che cosa accade in quegli incontri? Che cosa produce, insomma, il pensiero del soggetto?

Si può dire, in breve, che nel momento stesso in cui esso radicalizza la differenza tra animale e uomo, ne pone, o per lo meno ne prospetta, con forza, l'identità. È proprio questa l'operazione compiuta da Cartesio (che assumiamo qui come punto di arrivo e di partenza del pensiero moderno). Questi, sbarazzandosi definitivamente dell'antica tripartizione dell'anima in vegetativa, sensitiva e razionale, afferma da una parte il carattere puramente meccanico del corpo, sin alle sue funzioni più complesse, al confine con la volontà e l'intelletto; dall'altra concepisce il pensiero, che ancora chiama anima – ciò che per l'appunto rende l'uomo tale – come radicalmente alternativo al corpo, come qualcosa che possiede, rispetto al corpo, una natura del tutto differente: *res cogitans*, cosa soltanto pensante.

Questo io, scrive Cartesio nel Discorso sul metodo, «cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è» [1] .

La differenza radicale tra il pensiero e il corpo è la differenza radicale tra l'uomo e l'animale. Non solo, infatti, le bestie hanno meno ragione degli uomini: «esse non ne hanno affatto» [2] . Tenendo dunque conto che il linguaggio è espressione del pensiero, Cartesio precisa che «non ci sono uomini tanto ottusi e sciocchi, compresi anche i deficienti, che non siano capaci di mettere insieme diverse parole e di ricavarne un discorso col quale far intendere i loro pensieri» [3] .

Si direbbe che tra l'animalità e l'uomo la distanza sia incolmabile e che anzi più che di distanza si debba parlare di un salto qualitativo (certo non graduale com'era quello previsto dal paradigma della scala *naturae*). L'uomo, per quanto «ottuso e sciocco», non può essere animale.

Se è così, in che senso possiamo affermare che Cartesio, radicalizzando la differenza tra uomo e animale, ne pone (o ne prospetta) anche l'identità?

Per almeno tre motivi. Il primo è che, sostenendo con grande forza il carattere meccanico del corpo si afferma la pressoché perfetta identità del corpo umano con il corpo animale. In tal senso, l'animale è l'uomo prima dell'uomo. Vediamo fino a che punto l'uomo è una macchina:

Vi prego di considerare che tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, digestione dei cibi, battito del cuore e delle arterie, nutrizione e crescita delle membra, respirazione, veglia e sonno; recezione della luce, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore e di altre simili qualità negli organi dei sensi esterni; impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, ritenzione

o impronta di tali idee nella memoria; movimenti interni degli appetiti e delle passioni; e infine movimenti esterni di tutte le membra, che tengono dietro così opportunamente tanto all'azione degli oggetti che si presentano ai sensi come alle passioni e alle impressioni che si trovano nella memoria da imitare nel modo più perfetto che sia possibile quelli di un uomo vero: vi prego, dico, di considerare che tutte queste funzioni derivano naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote; sicché, per spiegarle, non occorre concepire nella macchina alcun'altra anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento e di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore, e che non è di natura diversa da tutti i fuochi che si trovano nei corpi animati. [4]

L'altro motivo è dato dalla grande potenza euristica ed esplicativa del modello meccanico, già peraltro estremamente diffuso. La stessa enfasi e la sistematica coerenza con cui Cartesio lo utilizza per spiegare il funzionamento del corpo rende perlomeno possibile una sua estensione anche al funzionamento del pensiero e dunque all'uomo nell'interesse delle sue funzioni. Ed è ciò che effettivamente accadde nel XVIII secolo, con il materialismo meccanicista e, più tardi, il sensismo. Del resto, secondo Cartesio, l'intelletto – che è comunque altro rispetto al corpo (solo pensiero, cosa pensante, cogito) – conosce il mondo quando si adegua perfettamente ad esso e pensa quindi, in tal senso, la macchina come una macchina.

Il terzo motivo è dato dal contrasto tra la radicalità della separazione del pensiero dal corpo da una parte e la loro evidente, forte unitarietà dall'altra. Come è noto, la debole proposta cartesiana, che vedeva nella ghiandola pineale il luogo di passaggio delle due dimensioni, non convinse del tutto, per la sua intrinseca debolezza, la gran parte degli autori a lui successivi [5]. L'intera ipotesi della differenza radicale tra il corporeo e il pensiero apparve di conseguenza sempre meno convincente. D'altra parte, la forte identità tra il corpo dell'uomo e l'animale era ormai posta. Era posto un problema di non facile soluzione che contribuì senz'altro a nutrire quel lungo dibattito sull'anima degli animali estesosi soprattutto tra il XVII e il XVIII secolo.

2. L'uomo può essere animale

In realtà, Cartesio rappresenta, nel contempo, l'approdo e il punto di rilancio di un forte interesse della modernità per l'essere animale. Tale periodo è infatti disseminato di segnali che pongono il problema dell'identità e differenza tra l'uomo e le bestie.

Pico della Mirandola ricorda nel *De hominis dignitate* che ciò che rende l'animale tale non è il pellame (*corium*) che lo riveste, ma l'anima sensitiva e irragionevole: «*neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis*» [6]. Se quindi l'uomo non cura la sua razionalità è, o piuttosto diviene, identico all'animale. Egli può essere animale: lo è se non coltiva ciò che lo rende tale. Infatti, ciò che rende tale l'animale non è l'aspetto, quanto il primato in esso dell'anima «*bruta et sensualis*» - un'anima che l'uomo stesso possiede e a cui può «degenerare», divenendo animale. Ecco il destino dell'uomo:

Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti preferito. Potrai degenerare nelle cose inferiori che sono le bestie (*bruta*); potrai, seguendo la sentenza del tuo animo, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine. [7]

E ancora:

Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo come ciascuno li coltiverà, cresceranno e daranno in lui i loro frutti. Se vegetali, diverrà una pianta. Se sensibili, sarà una bestia. Se razionali, diventerà animale celeste. Se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. E se, non contento della sorte di alcuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto un solo spirito con Dio, nell'oscurità solitaria del Padre che è posto al di sopra di tutto, sarà al di sopra di tutti. [8]

È qui formulata, nel contempo, la libertà e la responsabilità dell'uomo, la sua potenza, il suo poter essere tutto: egli può rigenerarsi in qualcosa di divino e farsi addirittura *unus cum Deo spiritus* – oppure degenerare in una bestia. «Libero e sovrano artefice» di se stesso, è tale per sua scelta fondamentale. Allo stesso modo, per sua scelta, può divenir bruto.

In questo gioco di possibilità – dentro la tensione tra il poter essere animale dell'umano e il poter essere umano dell'animale – s'inserisce il rapporto tra l'aspetto esteriore dell'uomo (in fondo, il suo corpo) e la sua autentica natura. Lo stesso Pico ne accennava (riferendosi all'animale) quando scrisse che non è la pelliccia a render tale la bestia,

quanto la sua anima «bruta e sensitiva». Potrebbe dunque esserci un corpo umano che riveste un animale come, di converso (al di là della posizione di Pico), un animale che riveste un'interiorità umana. Non è il corpo che rende l'uomo tale, in esso risiede piuttosto la possibile identità con la bestia, il suo altro, il suo simile, il suo opposto complementare. L'uomo senza umanità o, ancora una volta, l'uomo prima dell'uomo.

Che l'uomo possa essere animale restando “apparentemente” uomo (o viceversa essere uomo restando apparentemente animale), è una prospettiva che si aprirà anche in John Locke. È chiaro che il punto di partenza del filosofo inglese è quello del soggetto osservatore, il soggetto che, nella sua radicale autonomia, si affida, nel percepire il mondo, solo a se stesso e riparte ogni volta da zero. L'evidenza, certo, non è data dall'innatezza delle idee, quanto dalla loro origine sensoriale. L'uomo – questo animale che noi siamo – viene, prima di tutto, visto, percepito. E, per quanto privo di senno, d'intelligenza, di parola, resta in questa apparenza uomo.

Nel capitolo XXVII del Saggio sull'intelligenza umana sull'identità e la differenza tra le idee, Locke si pone innanzitutto il problema di individuare ciò che rende un qualcosa identico a se stesso (identico, in fondo, agli occhi del soggetto che lo percepisce). Che cosa rende, ad esempio, un uomo – quel singolo uomo – lo stesso uomo?

Non possiamo dire che sia semplicemente la «massa delle stesse particelle» [9] , quanto piuttosto una particolare organizzazione delle parti che compongono il corpo. L'esempio chiarificatore apportato da Locke è – si direbbe quasi: inevitabilmente – quello della macchina:

Per esempio, che cos'è un orologio? È chiaro che non è altro da un'organizzazione o costruzione di parti adatta a un certo fine, la quale, quando vi si aggiunga una forza sufficiente, è capace di raggiungere quel fine. Se supponiamo che questa macchina sia un solo corpo continuo, tutte le cui parti organizzate siano riparate, accresciute o diminuite da una costante aggiunta o separazione di parti insensibili, con una sola vita in comune, abbiamo qualcosa di molto simile al corpo animale [10] .

Lo stesso può dirsi allora dell'uomo. Che cosa lo rende sempre tale? L'identità dell'uomo stesso consiste

in nient'altro che nella partecipazione alla stessa vita continuativa da parte di particelle di materia in continuo flusso, che successivamente vengono a riunirsi in modo vitale allo stesso corpo organizzato. Chiunque riponga l'identità dell'uomo in alcun'altra cosa che non sia, come quella degli altri animali, un solo corpo acconciamente organizzato, preso in un determinato istante, e da quel punto continuata, in un'unica organizzazione di vita, in una molteplicità di particelle di materia unite ad esso corpo in un flusso continuo, troverà che è assai difficile fare di un embrione, di un adulto, di un pazzo e di un savio, lo stesso uomo... [11]

È dunque il corpo che rende l'uomo tale. Ma è proprio il corpo che lo rende identico all'animale: l'uomo può essere animale continuando ad esser uomo. Se infatti, «un animale è un corpo organizzato vivente» e se, di conseguenza, «lo stesso animale, come abbiamo osservato, è la stessa vita continuativa comunicata a diverse particelle di materia, via via che successivamente si trovano unite a quel corpo organizzato vivente», allora

qualunque cosa si dica di altre definizioni, un'osservazione attenta metterà fuori di dubbio il fatto che l'idea che abbiamo nella mente, e di cui è segno sulle nostre labbra il suono "uomo", altra non è che di un animale dotato di quella certa forma. Poiché non credo di poter dubitare del fatto che chiunque vedesse una creatura fatta e formata come lui, anche se non possedesse maggior ragione in tutta la sua vita che non un gatto o un pappagallo, tuttavia la chiamerebbe uomo; o chiunque udisse un gatto o un pappagallo discorrere, ragionare e filosofare, pure non lo chiamerebbe mai altro che un gatto o un pappagallo, né lo penserebbe diverso; e direbbe che il primo è un uomo stupido e irrazionale, e l'altro un pappagallo intelligentissimo e razionalissimo. [12]

Per dimostrare come anche una bestia possa essere, per l'appunto, intelligente, Locke non esita a riportare (in un'aggiunta alla quarta edizione dell'opera nel 1700), come del tutto attendibile, l'episodio di un vecchio pappagallo in grado di condurre attivamente un discorso. Ne conclude: «suppongo non sia l'idea di un essere pensante e razionale quella che da sola costituisce l'idea di un uomo nel senso dei più: bensì di un corpo che abbia quella foggia, unito a quell'essere» [13] .

Se allora l'uomo non è necessariamente l'essere «pensante e razionale», vien da chiedersi che cosa rende un essere vivente, per l'appunto, «pensante e razionale». Come definire l'essere che pensa e ragiona? Se il problema di Locke è quello di analizzare ciò che rende le masse percepite identiche o differenti tra loro – assumendo come fondamento il punto di vista del soggetto – non può non chiedersi che cosa rende un essere pensante e razionale identico a se stesso.

Emerge allora il concetto di identità personale e, prima ancora, di persona. Tale termine, precisa Locke,

sta per un essere intelligente e pensante, che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e in diversi luoghi; il che esso fa soltanto mediante quella consapevolezza che è inseparabile dal pensare, e, a quanto mi sembra, essenziale ad esso: essendo impossibile per chicchessia percepire senza percepire che percepisce [14].

L'identità della persona è dunque l'identità della coscienza (consciousness), ovvero della consapevolezza di essere identico a se stesso. Se si dovesse perdere tale consapevolezza si cesserebbe di essere persona, restando, per così dire, soltanto uomo, ovvero animale.

In altri termini, ponendo la differenza tra uomo e persona (che ricalca comunque il dualismo cartesiano), Locke afferma – perlomeno implicitamente – che l'uomo può non essere persona e può dunque essere soltanto uomo. E infatti:

... si obietterà: supponete che io perda del tutto la memoria di certe parti della mia vita, senza possibilità di recuperarla, così che forse non ne sarò mai più consapevole; e tuttavia, non sono io forse la stessa persona che commise quelle azioni, ebbe quei pensieri di cui un tempo fui consapevole, sebbene ora li abbia dimenticati? Al che rispondo che dobbiamo tener conto, qui, dell'oggetto cui si applica la parola io: che, in questo caso, è soltanto l'uomo [15].

Che cosa differenzia l'uomo non-più-persona dall'animale? La differenza è data solo dall'aspetto ed è corporea, ma è la stessa, si direbbe, che distingue una specie di animali da un'altra.

In tal senso, resta affermata in Locke l'identità di fondo tra l'uomo e la bestia. Lo stesso Locke, del resto, non esclude con netta chiarezza che anche l'animale possa essere una «persona» [16]. E non esclude in ogni caso che anche un animale possa essere definito un essere ragionevole. Così fu in ogni caso interpretato il testo di Locke ed in particolare l'esempio del pappagallo da noi ricordato. Scrisse ad esempio John Hildrop qualche decennio dopo la pubblicazione del Saggio sull'intelligenza umana:

supponendo che questo povero singolo uccello sia alla testa della sua specie, componendo e confrontando idee, formulando delle conclusioni, ragionando, e rispondendo a delle domande, possiamo, secondo l'ammissione stessa di Mr. Locke, concedergli di essere un pappagallo ragionevole (a rational parrot); e possiamo ragionevolmente inferire che gli altri individui della stessa specie sono capaci di simili, se non identici perfezionamenti ed hanno di conseguenza un titolo comparabile al carattere delle creature razionali: d'altra parte, se una limitata riserva di idee, la lentezza nel comprendere, la pochezza di genio, e l'ottusità dell'intelligenza fossero una ragion sufficiente per escluderli dalla schiera degli esseri razionali, temo davvero la conseguenza e quasi tremo a pensare quale terribile scompiglio vi sarebbe nella specie umana. Come molti dei suoi onesti, amabili, piacevoli membri devono immediatamente rinunciare alle loro pretese di umanità, ridursi a dei vegetali o degradarsi all'infima schiera delle piante! [17]

Come si vede le riflessioni di Locke vengono colte come l'affermazione di una simmetria tra la capacità dell'animale di ragionare e l'incapacità dell'uomo di poterlo fare. In altri termini, tra la possibilità della bestia di essere uomo e la possibilità dell'uomo di essere bestia. È la loro identità che viene qui sottintesa.

Del resto, Locke in un'opera meno conosciuta (Some Thoughts Concerning Education del 1693) ricorda come tale identità venga in qualche modo riconosciuta dalla società. Parlando della cattiva abitudine di molti bambini di tormentare o uccidere i piccoli animali commenta:

Poiché l'abitudine di tormentare e uccidere le bestie indurrà gradualmente le loro menti nei confronti degli uomini; e coloro che avranno piacere nella sofferenza e distruzione delle creature inferiori non saranno in grado d'essere molto compassionevoli o benevoli verso le creature della loro stessa specie. La nostra consuetudine ne prende atto escludendo i macellai dalle giurie in cui si decide della vita e della morte. [18]

Interpretare l'identità, possibile minaccia o fascino reale, è comunque un problema che la modernità si pone ripetutamente. Pascal metteva in guardia: «è pericoloso esagerare nel far credere all'uomo quanto è uguale agli animali (bêtes), senza mostrargli la sua grandezza» [19]. E aggiunge:

è pericoloso anche fargli vedere la sua grandezza senza la bassezza. Ma è ancora più pericoloso lasciargli sia l'una che l'altra, mentre è utile ricordargliene entrambe. L'uomo non deve credere di essere come le bestie, né come gli angeli, non deve ignorare le due cose, ma conoscerle. [20]

In questa tensione tra la bassezza e la grandezza, tra il corpo senza pensiero e il pensiero senza corpo, tra l'animalità e la spiritualità si gioca l'identità dell'uomo, la costruzione della sua soggettività. Dentro questa tensione costruttiva (e mai distruttiva) l'uomo riconosce se stesso, intravede nella bestia il suo volto orribile o la sua naturale bellezza; la sua stoltezza o la sua perfetta saggezza: la sua adeguatezza al mondo. Si direbbe quasi che, talvolta, il soggetto veda nell'animale il superamento della chiusura del soggetto sancita filosoficamente da Descartes o la sua solitudine, così ben descritta da Pascal. Proprio questi del resto, nel celebre pensiero sulla scommessa, consiglia il non credente o lo scettico di «abbrutirsi», di divenir bestia (l'espressione usata è proprio questa: abêtir). Consigliava cioè di accettare la fede adeguandosi pienamente ai suoi meccanismi. Si tratta di comportarsi come una macchina, un corpo senza pensiero, un animale, appunto. Comportarsi, pur non credendo, come se si credesse: alla fine si crederà. Comportarsi, insomma, come si comportano coloro che hanno fede: «facendo tutto come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, ecc.». Conclude Pascal: «naturalmente ciò vi farà credere e vi abbrutirà (vous abêtira)» [21].

Si raggiunge forse in questo abbruttimento la piena umanità? Non esprime questo sottinteso elogio della macchina (e dell'animale) l'aspirazione dell'uomo – del borghese che nasce e si autocelebra – ad essere il mondo, ad appropriarsene e attraversarlo? Non è del resto il Dio di Pascal, in quanto infinito ed inesteso, la perfetta unità tra il mondo infinito ed esteso e il cogito finito ed inesteso? Il divenir animale, ovvero l'adeguamento meccanico senza pensiero a ciò che come il pensiero è inesteso, potrebbe indicare la sintesi tra la macchina del mondo e il pensiero del mondo. Dio è l'uomo che conosce il

mondo, ma è anche il mondo conosciuto. L'infinito nelle mani del finito. L'esteso nelle mani dell'ineseso: la cosa estesa nelle mani della cosa pensante.

Così possiamo anche leggere il celebre elogio degli animali che Montaigne redasse nei suoi Saggi: la condizione animale vi è descritta come «più prossima alla divinità» [22] di quella umana. Ma è pur sempre dell'uomo che si continua a parlare, di ciò che egli può e deve essere: l'animale che noi siamo è l'uomo autentico. Nell'animale il soggetto umano si rispecchia, ma in questo rispecchiarsi non fa altro che perpetuare, drammaticamente forse, la sua chiusura. Egli vede e racconta se stesso. Non si fuoriesce dalla propria umanità, dalla dimensione etica in cui la natura viene immersa. Gli animali vengono percepiti come soggetti morali e soprattutto come soggetti immediatamente e spontaneamente morali: sono fedeli, sinceri, solidari tra loro, posseggono – ben più degli uomini – il dono della gratitudine, sono magnanimi, clementi, sanno pentirsi.

Essi, inoltre, pensano. Non meno degli uomini e meglio degli uomini. La loro ragione non è deviata dalle passioni. Sono, in tal senso, il pensiero del mondo: il mondo che si pensa: l'aspirazione dell'uomo a conoscere immediatamente il mondo.

Quando vediamo le capre di Candia che hanno ricevuto un colpo di freccia andare fra un milione d'erbe a scegliere il dittamo per guarirsi; e la tartaruga quando ha mangiato la vipera, cercar subito l'origano per purgarsi; il drago pulirsi e schiarirsi gli occhi con finocchio; le cicogne farsi da se stesse clisteri con acqua di mare (...): perché non diciamo ugualmente che è scienza e saggezza? Poiché il dichiarare, per abbassarli, che è con la loro abilità e padronanza naturali che essi fanno, non è toglier loro il pregio di scienza e saggezza: è attribuirlo loro a più forte ragione che a noi, per l'onore di una così sicura maestra di scuola. [23]

È in questo senso che Montaigne attribuisce agli animali una condizione più prossima alla divinità. È infatti,

più onorevole essere indirizzato e obbligato ad agire sensatamente per una condizione naturale e inevitabile e più prossima alla divinità, che agire sensatamente per una libertà temeraria e fortuita; ed è più sicuro lasciare alla natura che a noi le redini della nostra condotta. [24]

Quella animale è una forma superiore di conoscenza, una conoscenza non fondata sulla preliminare separazione tra il pensiero e il mondo. Se infatti, riconosce Montaigne, l'animale pensa il mondo, lo pensa senza essere da esso diviso e drammaticamente separato. La ragione di cui tanto ci vantiamo, assente negli animali (o, come si legge nei Saggi, «negli altri animali» [25]), è effetto di tale separazione e dell'aspirazione a superarla.

Abbiamo davvero strapagato questa bella ragione della quale ci gloriamo e quella capacità di giudicare e di conoscere, se l'abbiamo comprata a caro prezzo di quel numero infinito di passioni delle quali siamo continuamente prigionieri. [26]

L'elogio dell'animale si trasforma quindi in un elogio della semplicità e in una critica del sapere eccessivo:

ho visto al tempo mio cento artigiani, cento contadini più saggi e più felici dei rettori dell'università, e ai quali io desidererei più rassomigliare (...). Non ci occorrono affatto più doveri, regole e leggi di vita, nella nostra società, che non ne occorran alle gru e alle formiche nella loro. E ciò nondimeno noi vediamo che quelle vivono assai bene senza erudizione. Se l'uomo fosse saggio, terrebbe in giusto pregio ciascuna cosa secondo che essa fosse la più utile e adatta alla vita. [27]

Ne consegue quindi che «chi ci stimerà per le nostre azioni e per i nostri atteggiamenti, troverà maggior numero di eccellenti fra gli ignoranti che fra i sapienti, dico in ogni specie di virtù» [28] .

Piuttosto, «la peste dell'uomo è la presunzione di sapere» [29] . Di contro,

sono la sola umiltà e la sottomissione a poter fare un uomo dabbene. Non bisogna lasciare al giudizio di ciascuno la conoscenza del proprio dovere; bisogna prescriverglielo, non lasciarlo scegliere a suo giudizio: altrimenti, secondo la debolezza e varietà infinita delle nostre ragioni e opinioni, noi ci fabbricheremo alla fine doveri che ci porterebbero a mangiarci gli uni con gli altri, come dice Epicuro. La prima legge che Dio diede all'uomo fu una legge di pura obbedienza... [30]

Ma lo stato di obbedienza a Dio rappresenta l'appropriazione cognitiva del mondo senza la conoscenza intesa implicitamente come effetto della lacerazione tra il soggetto e il mondo. È proprio quella prossimità alla divinità di cui, nella loro spontanea saggezza, godono gli animali. È il mito di Adamo, la cui figura, tuttavia, non si ripresenta nell'uomo, quanto nell'animale: l'uomo prima dell'uomo.

3. L'animale può essere umano

Ma se l'animale è l'uomo prima dell'uomo, l'animale può essere umano. A questa conclusione radicale (radicale à la lettre) non si giungerà, tuttavia, nella modernità ormai compiuta, attraverso il lavoro della metafora e del simbolo o non soltanto attraverso un tale lavoro, quanto per via dell'elaborazione e della ricerca scientifica. L'impatto fu ancor più sconvolgente.

Parliamo di Darwin, naturalmente. Ed in particolare della sua teoria dell'evoluzione che vede nell'uomo solo un animale e pone tra la specie umana e le altre specie animali una comune discendenza.

Qui non si tratta più di immaginare il mondo degli animali come il mondo umano compiuto, aspirazione realizzata. Non si tratta neppure di temere l'animale come ciò che l'uomo stolto arriva ad essere. Tanto più che non vi è più un Dio cui avvicinarsi o nella cui prossimità le bestie possono venir collocate. L'uomo, fuor di metafora, è solo. È quel che è. Ed in perfetta continuità con gli altri animali: prima di essere uomo è stato animale. È divenuto ciò che è, senza esser sempre stato differente da ciò che non è, dall'altro, la cui identità ha temuto o esorcizzato.

Anche quelle teorie, infatti, che nella modernità affermavano la continuità quantitativa o meccanica tra gli animali e l'uomo, implicavano comunque una differenza data e non pensavano sempre l'essere – ciò che si è – come un prodotto del divenire.

Un prodotto casuale, per di più. Perché non è soltanto la piena origine animale dell'uomo a colpire la presunta centralità dell'umano, la sua identità, quanto il fatto che esso – questo strano essere pensante, bipede implume – sarebbe potuto non essere. Che nel divenire di cui è prodotto niente è già dato, neppure lo stesso divenire.

Nietzsche poteva dunque ben affermare nell'Anticristo: «abbiamo reimparato daccapo. Siamo divenuti sotto ogni aspetto più modesti. Non deduciamo più le origini dell'uomo dallo “spirito”, dalla “divinità”, lo abbiamo ricollocato tra gli animali. Esso vale per noi come l'animale più forte in quanto più astuto: la sua intelligenza [Geistigkeit] ne è una conseguenza» [31] .

Ma non coglieva pienamente nel segno quando aggiungeva:

Per quanto riguarda agli animali, Descartes fu il primo che, con ammirevole coraggio, osò pensare l'animale come una macchina: tutta la nostra fisiologia si sforza di dimostrare tale tesi. Noi, logicamente, non mettiamo da parte l'uomo, come ancora fece Descartes: ciò che in generale oggi si concepisce dell'uomo non va precisamente oltre la concezione di esso come una macchina. [32]

Infatti, il paradigma della macchina ha sempre pensato con difficoltà, o non è riuscito a pensare affatto, la trasformazione. Pur ponendo un'identità (tra uomo e animale), tale identità implicava una differenza originaria data, in un certo senso, una volta per tutte. Una macchina non si trasforma in un'altra macchina, un meccanismo non diviene un altro meccanismo [33] .

D'altra parte, non v'è dubbio che nell'Ottocento la nascente psicologia, misurando con precisione la mente umana, pensava quest'ultima come un meccanismo (la teoria termodinamica, del resto, confermava, in relazione soprattutto alla corporeità e al suo lavoro, il meccanicismo). Non va poi dimenticato come la stessa psicanalisi si nutrì, più tardi, del modello energetista termodinamico per pensare la struttura della psiche.

Tuttavia, la grande innovazione evoluzionista fu introdotta a scapito del meccanicismo (e comunque a completamento di esso). Questo paradigma, del resto, era già entrato in crisi, proprio nell'ambito delle scienze della vita, già nella seconda metà del XVIII secolo. Ne sono espressione i lavori e le riflessioni di Stahl (attivo in verità nella prima metà del medesimo secolo), Haller, Bordeu (e la Scuola di Montpellier), Maupertuis, Buffon, Diderot, Needham, e, in seguito, Bichat.

Eppure la modernità ha sempre avuto qualche sospetto che l'uomo sia non solo identico all'animale (un'identità che si poneva tuttavia come successiva ad una differenza originaria), ma che vi sia una qualche origine comune – quasi un sostrato, sia esso materiale o spirituale – da cui si dipartono tutti gli animali, gli “altri animali” e noi. Essa,

poi, in certe occasioni, non solo ha affermato che il mondo non è fatto per l'uomo (pensiamo soltanto all'appendice di Spinoza alla prima parte dell'Etica), ma ha anche sospettato che la presenza dell'uomo non sia iscritta nelle cose della natura e della storia.

Non intendiamo parlare dei cosiddetti "precursori" di Darwin [34], ovvero di coloro che avrebbero introdotto nel pensiero dell'uomo germi più o meno fecondi di evolucionismo. Ci riferiamo piuttosto a coloro che, come si è già detto, sospettavano una piena continuità materiale (non meccanica) tra animali umani e animali non umani e insinuavano, fra le certezze di quel lungo processo di costruzione del soggetto, il divenire a scapito dell'essere.

Nel primo caso (la continuità materiale tra uomini e bestie) possiamo ricordare Giordano Bruno. Il Nolano, nella Cabala del cavallo pegaseo, riconduce completamente le differenze spirituali alla corporeità. Lo spirito «si aggiunge» al corpo nel senso che esso emerge dalla particolare conformazione corporea di ciascun animale.

Alla domanda di Sebasto («dunque costantemente vuoi che non sia altro in sostanza l'anima de l'uomo e quella de le bestie?»), Onorio (che rappresenta Bruno) risponde:

Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima: come non è corpo che non abbia o più o meno vivace e perfettamente comunicazion di spirito in se stesso. Or cotal spirito, secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la raggione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni. [35]

Aggiunge Onorio, a mo' di esempio, che

se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, ed il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampiassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, ed al luogo dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe e caminerebbe non altrimenti che l'uomo; perché non sarebbe altro che uomo. [36]

Ciò vale naturalmente anche per il processo inverso: l'uomo non sarebbe altro che serpente e si comporterebbe come un serpente se venisse ad assumere il corpo del serpente: «all'ora avrebbe più o men vivace ingegno, in luogo di parlare sibillarebbe, in luogo di camminare, serperebbe...» [37] , ma non sarebbe più uomo...

Che cosa determina tuttavia nel corpo umano una intelligenza così elevata? Vi sono, in fondo, degli animali che paiono parlare come lui (ritroviamo nel testo di Bruno l'esempio del pappagallo) ed altri, invece, che sono molto simili all'aspetto (le scimmie – anche di esse che si parla). Ebbene? L'eccezionalità dell'uomo – la sua diversità – dipende piuttosto dalla mano:

essamina entro a te stesso quel che sarrebbe, se, posto che l'uomo avesse al doppio d'ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto più chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser transformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero; dimmi, dove potrebbe impune esser la conversazion de gli uomini? Come potrebero instituirsi e durar le fameglie ed unioni di costoro parimente, o più, che de cavalli, cervii, porci, senza esserno devorati da innumerabili specie de bestie, per essere in tal maniera soggetti a maggiore e più certa ruina? E per conseguenza dove sarrebbono le istituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edificii ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi. [38]

È quindi possibile «che molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo (...); ma per penuria d'istrumenti gli viene ad essere inferiore, come quello per ricchezza e dono de medesimi gli è tanto superiore» [39] .

È dunque il corpo che predomina. L'intelligenza, o piuttosto l'ingegno, ne è la conseguenza. L'uomo non è altro che il suo corpo. La sua presunta superiorità è data soltanto dalla sua naturalità, ovvero dalla sua natura animale. Egli è pienamente un essere naturale, non meno e non più degli “altri animali”. La materia vivente, inoltre, è unica e unico è lo «spirito» che la abita. È la conformazione della prima a determinare le caratteristiche dell'ultimo.

È proprio su questa unitarietà della materia vivente (o degli elementi semplici che la compongono) da una parte e sulla riduzione della dimensione intellettuale alla corporeità (non più intesa come macchina) dall'altra, che insisterà la ricerca naturalistica nella seconda metà del Settecento, con la rinascita del vitalismo e l'indebolimento dell'ipotesi meccanicista. Scriverà ad esempio Buffon nell'introduzione alla sua monumentale Storia naturale:

la prima verità che emerge da questo serio esame della natura è una verità forse umiliante per l'uomo; è il fatto che egli deve disporre se stesso nella classe degli animali, ai quali assomiglia in tutto ciò che egli ha di materiale, ed anche il loro istinto gli sembrerà forse più sicuro della sua ragione, e la loro industria più ammirabile delle sue arti. Percorrendo in seguito successivamente e con ordine i differenti oggetti che compongono l'universo, e mettendosi alla testa di tutti gli esseri creati, egli vedrà con stupore che si può discendere a gradi pressoché insensibili dalla creatura più perfetta fino alla materia più informe, dall'animale meglio organizzato al minerale più bruto; riconoscerà che queste sfumature impercettibili costituiscono la grande opera della natura. [40]

Ciò che qui si rileva con forza è la continuità sincronica tra le specie e gli individui. Sono le «sfumature impercettibili» che li differenziano. Ma proprio negli anni in cui Buffon scrive la sua opera si comincia a declinare tale continuità sincronica in una continuità diacronica, in un possibile divenire. All'identità meccanica tra l'uomo e l'animale si sostituisce via via un'identità organica, vitale, mobile. E se il corpo non è più semplicemente macchina, se è materia organica vivente, mobile, si sospetta un suo possibile divenire (ipotesi rafforzata del resto dalle sempre più importanti scoperte di reperti fossili indicanti specie non più esistenti), si sospetta che l'essere del mondo – non più macchina, non più armonia – possa non essere sempre stato identico a se stesso.

Scrive, ad esempio, Diderot, pochi anni dopo la stesura delle righe da noi citate di Buffon:

Ciò che prendiamo per storia della natura è solo la storia molto incompleta di un attimo. Chiedo dunque se i metalli sono sempre stati e saranno sempre tali quali sono; se le piante sono sempre state e sempre saranno tali quali sono; se gli animali siano sempre stati e sempre saranno tali quali sono ecc.? Dopo aver meditato profondamente su certi fenomeni, un dubbio che forse vi si perdonerà, o scettici, non è se il mondo sia stato creato, ma se sia tale quale è stato e quale sarà. [41]

Certo, il divenire che pur Diderot prospetta è posto ancora sotto il segno dell'identità: è infatti all'esterno delle identità che le trasformazioni avvengono. Il divenire non le attraversa. Ne governa semmai l'ordine e la combinazione: Non è detto che le specie siano sempre come noi oggi li vediamo. Un altro ordine della natura è possibile o potrà forse esserlo. Potrà essercene uno senza l'uomo? In ogni caso, non è ancora prospettata la possibilità di una trasformazione delle specie e tantomeno di una discendenza comune tra esse.

D'altra parte, la provvisorietà dell'ordine naturale rende concepibile tale possibilità (o piuttosto rende tale realtà possibile). Si comincia a sospettare che l'animale possa realmente divenire uomo e che l'uomo sia stato animale. Ed è proprio questa la realtà disegnata da Darwin. Anche qui, in un certo senso, l'animale è l'uomo prima dell'uomo.

Con quale sguardo, a questo punto, l'uomo vede «gli altri animali»? Vede in essi il passato? La sua essenza? Il suo divenire?

4. Ancora una volta, infine: l'animale come allegoria, ovvero l'uomo oltre l'uomo

È bene ricordare come tra gli effetti dell'evoluzionismo – o più precisamente di quelle dinamiche complessive di cui anche l'evoluzionismo è effetto – vi è o comincia ad esserci anche, e per molti versi soprattutto, un modo differente e nuovo di pensare il divenire. Non solo il divenire della natura, ma anche il divenire della e nella storia.

È certamente un caso, ma un caso significativo, che nel *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, siano proprio gli animali ad annunciare (certo, con quell'eccesso di enfasi di cui Nietzsche non difetta) la teoria dell'eterno ritorno, che della forma del divenire disegnata da Darwin (e, in un contesto diverso, da Marx con la centralità che esso attribuisce alla categoria della riproduzione) rappresenta la traduzione filosofica.

Zarathustra, innanzitutto, prima che gli animali gli parlino, nel suo ritorno a casa, annuncia: «qui mi si dischiudono tutte le parole dell'essere, balzando dagli scrigni che le contengono: l'essere tutto vuol qui diventare parola, e tutto il divenire qui vuole imparare da me la parola» [42] .

Ed ecco allora che gli animali, «animali di ogni specie» che accolgono e soccorrono Zarathustra, annunciano:

...le cose stesse tutte danzano per coloro che pensano come noi: esse vengono e si porgono la mano e ridono e fuggono – e tornano indietro.

Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere.

Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si ricostruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere.

In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni “qui” ruota la sfera “là”. Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità. [43]

La fedeltà dell'anello dell'essere è la fedeltà dell'essere al divenire. L'essere ricurvo è l'essere infedele a se stesso e fedele al divenire. Ciò che ritorna, l'identico, l'uguale, è il divenire.

Confrontiamo ora quanto gli animali di Zarathustra affermano con quel che Nietzsche diceva degli animali in un'opera giovanile come le Considerazioni inattuali:

Osserva il gregge che pascola davanti a te: non sa che cosa sia ieri, che cosa sia oggi: salta intorno, mangia, digerisce, salta di nuovo. È così dal mattino alla sera e giorno dopo giorno, legato brevemente con il suo piacere ed il suo dispiacere, attaccato cioè al piolo dell'attimo e perciò né malinconico né annoiato. Infatti egli vuole solo questo, vivere come l'animale, né annoiato né sottoposto ai dolori, e lo vuole comunque inutilmente poiché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: “Perché mi guardi soltanto senza parlarmi della felicità?” L'animale voleva rispondere e dice: “Ciò avviene perché dimentico subito quello che volevo dire” - ma dimenticò subito anche questa risposta e tacque: così l'uomo se ne meravigliò. [44]

L'animale dimentica il passato e vive sempre il presente come novità. Anche in lui, si direbbe ciò che ritorna è il divenire. È di questo che l'uomo, ancora troppo umano, si meraviglia.

Continua Nietzsche:

Allora l'uomo dice "mi ricordo" e invidia l'animale, che subito dimentica e vede ogni momento morire realmente, affondare nelle nebbie della notte e dissolversi per sempre. Così l'animale vive in modo non storico, poiché si risolve nel presente come una cifra, senza che resti un qualche miracoloso frammento, non sa contraffarsi, non nasconde niente e appare in ogni istante completamente per quello che è, non può quindi essere altro che sincero. L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato... [45]

L'animale non vive storicamente nel senso che dimentica il passato e non si fa condizionare da esso. Fuor di metafora, ciò può significare che anche il presente che si ripete e si conserva è nuovo nel senso che sarebbe potuto essere altro da ciò che è, mentre ciò che è non è iscritto nel passato che lo precede. Se si ripresenta identico è perché il gioco di forze in campo è tale da conservare l'esistente. Di per sé la storia non è mai inerte. È l'equilibrio delle forze che fa trionfare, non sempre, l'inerzia.

L'uomo, invece, è il pensiero della realtà che disconosce il divenire della realtà e ricorda, ricorda, ricorda... e ricordando pensa sempre il presente come già iscritto nel passato e il futuro come vincolato al presente. Di contro, l'animale che dimentica (nella sua radicale sincerità, vale a dire: nel suo farsi portavoce dell'essere) è la realtà il cui corso è il prodotto delle forze in campo, del conflitto. Lo stesso Darwin, del resto, spiega l'identico come prodotto di un equilibrio delle forze:

Di tanto in tanto si può avere un conflitto entro il conflitto, con alterne vicende, eppure, a lungo andare, le forze si bilanciano così esattamente che il volto della natura permane immutato per lunghi periodi di tempo, anche se è certo che la più insignificante alterazione in molti casi darebbe la vittoria ad un essere vivente su un altro [46] .

L'alterazione, il divenire, è pensabile quando si pensa il passato e il futuro come presente. Solo rivivendo il presente come se esso ritornasse sempre identico si può vivere il primato del divenire [47] . L'animale che dimentica vede solo il presente. Possiamo ben parlare di un'assolutizzazione del presente, di un presente che si fa eterno: ma questo eterno presente, che si accetta come destino, è la realtà che può sempre farsi e divenire. Né il passato né il futuro sono infatti trasformabili: solo il presente diviene. L'eterno presente è il presente del nomade, di chi non ha radici, di chi rinnega le abitudini e convenzioni, di chi non percepisce il futuro come scontato, nel bene come nel male.

È ciò che gli animali, nella loro capacità di dimenticare, consigliano a Zarathustra:

Tu insegna che vi è un anno grande del divenire, un'immensità di anno grande: esso, come una clessidra, deve sempre di nuovo rovesciarsi, per poter sempre di nuovo scorrere e finire di scorrere: -

- sicché tutti questi anni sono a se stesso identici, nelle cose più grandi come nelle più piccole, - sicché anche noi, in ogni anno grande, siamo a noi stessi identici, nelle cose più grandi come nelle cose più piccole. [48]

Potremmo allora dire, sia pure metaforicamente, che l'animale, nell'autore o con l'autore del *Così parlò Zarathustra*, non è più l'uomo prima dell'uomo, ma l'uomo che all'uomo succede. L'oltre-uomo.

Del resto, leggiamo nelle *Considerazioni inattuali*: «è possibile vivere quasi senza ricordi, e vivere addirittura felici, come mostra l'animale; ma è assolutamente impossibile vivere senza dimenticare» [49] .

NOTE:

[1] René Descartes, *Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Leyden, 1637. Trad. it.: *Discorso sul metodo*, in: *Opere filosofiche*, vol. 1, Bari, Laterza 1994, p. 312.

[2] *Ibid.*, p. 329.

[3] *Ibid.*, p. 328.

[4] René Descartes, *L'Homme*, Paris, 1677. Trad. it.: *L'uomo*, in: *Opere*, vol. I, cit., p. 279. È noto che Cartesio, per prudenza, preferì non pubblicare quest'opera conclusa nel 1633 (insieme all'altra che la precede, *Il mondo o Trattato della luce*). Essa fu quindi pubblicata postuma in forma completa nel 1677. È bene altresì ricordare come la ricostruzione dell'uomo da parte di Cartesio avvenga per via ipotetica: egli, in altri termini, ipotizza il modo in cui l'uomo, così come noi lo conosciamo, potrebbe esser fatto (partendo da presupposti di razionalità ed evidenza). È la celebre fable (favola) di cui si parlerà anche nel *Discorso sul metodo*.

[5] Si veda di Cartesio, tra l'altro, *L'uomo e Le passioni dell'anima* (*Le passions de l'âme*, Paris, 1649).

[6] Ecco il passaggio: «*Neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; nec caelum orbiculatum corpus, sed recta ratio; nec sequestratio corporis, sed spiritalis intelligentia angelum facit*». Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (Bologna, 1496) in: *De hominis dignitate Heptaplus De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1942, p. 108.

[7] *Ibid.*, p. 106. «*Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.*».

[8] *Ibid.* «*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensuality, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit*».

[9] John Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding*, London, 1690. Trad. It *Saggio sull'intelligenza umana*, Bari, Laterza, 1994, p. 366.

[10] *Ibid.*, p. 367.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*, p. 368sg.

[13] *Ibid.*, p. 371.

[14] Ibid. La definizione lockeana di identità personale è stata oggetto di dibattito tra gli animalisti relativamente alla possibilità di estendere il concetto di persona agli animali. Si veda in particolare: Harold W. Noonan, *Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy*. In: "The Philosophical Quarterly", Vol. 48, No. 192 July 1998, pp. 302-318; David Mackie, *Animalism versus Lockeanism: No Contest*. In: "The Philosophical Quarterly", Vol. 49, No. 196 (Jul., 1999), pp. 369-376; Harold W. Noonan, *Animalism versus Lockeanism: Reply to Mackie*. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 51, No. 202 (Jan., 2001), pp. 83-90.

[15] John Locke, *Saggio... cit.*, p. 380.

[16] Lo testimonia del resto, l'esempio del pappagallo.

[17] John Hildrop *Free Thoughts Upon the Brute-Creation or An Examination of Father Bougeant's Philosophical Amusement*, London, 1742 in: *The Miscellaneous Works of John Hildrop*, London, 1754, vol.1, p. 279sg. Hildrop (1682-1756) fu un autore di saggi polemici e satirici rivolti in particolare contro i deisti. Nel saggio citato la polemica di Hildrop è rivolta contro la tesi sostenuta nel 1739 dal padre gesuita francese Guillaume Hyacinthe Bougeant nel suo *Amusement Philosophique sur les Langages des Bêtes* dove si sosteneva che gli animali possedevano senz'altro un'anima, ma che l'anima da loro posseduta era quella dei demoni. È difficile non leggere in questa "demonizzazione" della bestia una "demonizzazione" del corpo (umano).

[18] John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, London, 1693, § 110, p. 130.

[19] Blaise Pascal, *Pensées*. Port Royal 1670. Trad. it.: *Pensieri*. Garzanti, Milano, 1994, p. 40.

[20] Ibid.

[21] Ibid., p. 155. Va ricordato che questo passaggio di Pascal è uno dei momenti della filosofia moderna in cui – non certo sotto forma di critica – si descrive con grande lucidità, con estrema chiarezza e quasi con un ingenuo candore, i meccanismi di costruzione delle identità sociali e culturali.

[22] Michel de Montaigne, *Les Essais*, Paris, 1695. Trad. it.: *Saggi*. Milano, Mondadori, p. 486.

[23] Ibid., p. 489.

[24] Ibid., p. 486.

[25] Ibid., p. 515.

[26] Ibid.

[27] Ibid., p. 516.

[28] Ibid.

[29] Ibid., p. 517.

[30] Ibid., p. 517.

[31] Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (1888), in: Nietzsche-Werke, C. Hanser Verlag, München, 1954, Vol. 2, p. 1174.

[32] Ibid.

[33] Non è un caso che nell'epoca del meccanicismo la crescita dell'organismo venisse prevalentemente spiegata con l'ipotesi preformista. Si pensava la trasformazione come semplice accrescimento di una forma già data.

[34] L'uso del concetto di "precursore" è comunque discutibile nella storia delle idee perché introduce surrettiziamente un certo finalismo: i precursori sembrano svolgere la sola funzione di anticipare ciò che accadrà, come se il futuro possa già esser dato nel passato. Piuttosto, gli effetti del presente (vale a dire del passato rispetto al suo futuro) sono imprevedibili. Ciò, naturalmente, non significa che dobbiamo far finta di vivere, da storici, contemporaneamente al passato che ricostruiamo. Ciò che accade di permette comunque di comprendere meglio ciò che è accaduto. Nella fattispecie, se la teoria evoluzionistica di Darwin non ha "precursori", non nasce comunque dal nulla e non rappresenta una novità assoluta. Gli elementi che la compongono (individualismo, vitalismo, primato del divenire e così via) circolavano nell'epoca in cui essa viene formulata. Ma avrebbero potuto sfociare in un'altra situazione.

[35] Giordano Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*, Parigi [Londra] 1885. Ora in: *Dialoghi filosofici italiani*. Milano, Mondadori, 2000, p. 717.

[36] Ibid., p. 717 sg.

[37] Ibid., p. 718.

[38] Ibid., p. 718sg.

[39] Ibid., p. 718.

[40] Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, *Histoire naturelle, generale et particulière, avec la description du cabinet du Roy*, Paris, 1749, Tome Premier. p. 12.

[41] Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753-54). Trad. it.: *Pensieri sull'interpretazione della natura*, Armando editore, Roma, 1996, p. 106.

[42] Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1976, Vol. 2, p. 224.

[43] Ibid., p. 265sg.

[44] Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Nietzsche-Werke, C. Hanser Verlag, München, 1954, Vol. 1, p. 211. Corsivi miei.

[45] Ibid., p. 211sg. Corsivi miei.

[46] Charles Darwin, *The Origin of Species*, London, 1959. Trad. it.: *L'origine della specie*, Newton Compton, Milano, 2010, p. 94.

[47] Per evitare equivoci: di per sé questo atteggiamento non è né emancipante né, come dire?, assoggettante. È, più semplicemente, il modo d'essere degli uomini oggi, quell'oggi che Nietzsche, biograficamente, ha appena sfiorato. In altri termini, la posta in gioco, comunque intesa, si svolge dentro quella forma di umanità diagnosticata da Nietzsche.

[48] Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 269.

[49] Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., p. 213.