

Una coscienza antropocentrica

Alberto Giovanni Biuso

English title An anthropocentric consciousness

Abstract Among the most fruitful results of a philosophy of the mind open to the contribution of the biological sciences there is also the bringing back of the human being and his awareness of being there to the wide world of animal sensitivity. Ancient dualisms and new reductionisms are thus overcome in a perspective that can be defined as zooanthropology/etoanthropology, capable of reading every species, every function and every conscience of the world as an expression of an anthropocentric richness that safeguards the identity of life and the difference of his expressions.

Keyword animality, anthropocentrism, ethology, identity, difference

Coscienza e ontologia

La solitudine ontologica è un male che a partire dal Rinascimento la cultura europea difende come se fosse invece una condizione di pienezza, un privilegio, una differenza che diventa superiorità etologica. E invece sarebbe tutto davvero «più semplice se finalmente accettassimo di non essere soli, di non essere universi a parte, viaggiatori nella solitudine della notte»¹ ma di rappresentare uno dei tanti frutti della relazionalità che intrama l'intero di cui siamo parte.

Non siamo compartimenti stagni ma soglie di coniugazione. Non siamo strutture permanenti ma entità che emergono dal flusso tempo-

¹ R. Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, STEM Mucchi Editore, Modena 2016, p. 55.

rale. Non siamo dispositivi autarchici ma scambi di alterità con tutto ciò che delimita i nostri corpi e che però li forma, li plasma, li nutre, li guida nell'ambiente, li significa nei simboli, li rende vivi, splendidi, mortali. Non siamo freddezze che osservano il mondo, siamo invece bisogni che lo desiderano. Siamo cura verso noi stessi e verso gli altri, siamo reciproche coniugazioni di necessità e di doni. Siamo, in una parola, *Mit- Sein*.

Soltanto un'ontologia relazionale può cercare di descrivere e comprendere la coscienza umana dentro l'intero del quale è parte, l'animalità umana dentro l'animalità. Un'ontologia post-cartesiana e post-umanistica che riconosca nell'eterospecifico una delle condizioni di ogni specie, compresa la nostra; che sia sapiente della differenza come titolo per ogni identità. È arrivato il momento di cogliere l'opportunità *anche filantropica* che l'ontologia dell'essere animale ci offre, di accogliere finalmente l'animalità che siamo – calda, costitutiva, antica – e che ci salvaguarda dal sogno autarchico e autopoietico, pronto a trasformarsi nell'incubo della servitù verso le nostre macchine e verso i nostri desideri. Riconoscerci in tutto e per tutto come gli animali che siamo significa accettare la carnalità dei nostri bisogni senza la pretesa di dominarli con uno sguardo soltanto razionale. L'ontologia relazionale diventa così forma ed espressione dello sguardo filosofico, da sempre sapiente del limite, e ci aiuta a oltrepassare il teatro cartesiano nel quale *soggetto e oggetto* recitano stancamente la loro parte, mentre tutto intorno il mondo continua a essere ciò che è sempre stato: un intero che accoglie *distinzioni epistemologiche*, affinché una sua parte possa comprenderlo meglio, ma non conosce *separazioni ontologiche*, data l'oggettiva e feconda continuità delle sue strutture.

Al di là del primato della coscienza

L'unilateralità della pura macchina (*res extensa*) e l'unilateralità della pura interiorità (*res cogitans*) costituiscono delle spiegazioni troppo semplici ed espresse in un linguaggio del quale le scienze della complessità mostrano i limiti. Uno degli elementi più ovvi e più insidiosi di tale semplicità è la centralità della *coscienza*. Un primato, questo, del tutto moderno; i Greci, per esempio, non attribuivano alla coscienza

nessun particolare privilegio. Più corretto è constatare come «la soggettività stia alla base della coscienza non il contrario e parimenti che non sia necessaria la coscienza per essere soggetti e manifestare un comportamento soggettivo».² Viene così aperto l'ampio mondo dell'animalità del quale siamo parte con le nostre peculiari caratteristiche, come ogni specie ha le proprie, e comprenderemo meglio la nostra natura e i nostri comportamenti dentro l'intero animale e materico.

Anche per questo al posto della soggettività coscienzialistica, elemento che separa l'umano dall'intero, va collocata la corporeità comune a ogni cosa viva. Contrariamente a quanto di solito si pensa, per esempio, gli altri animali non si accoppiano per un semplice istinto riproduttivo ma perché lo desiderano e ne provano piacere. Come ogni altro animale, anche noi umani siamo entità desideranti, siamo una molteplicità politeistica di bisogni che intridono l'intera corporeità – non soltanto il cervello e la coscienza – e la fanno muovere, agire, vivere. Tutti gli animali sono fatti di tempo e di desiderio. Mentre infatti la macchina è immersa e confinata soltanto nella funzione/struttura dell'adesso che consuma energia e raggiunge obiettivi, l'animale si estende in tempi differenti, può rinunciare all'*adesso* per ritrovarsi nel *dopo*. La macchina è sincronica, l'animale è diacronico.

Insieme ai modelli meccanicistici e mentalistici viene superata anche la questione dell'antropocentrismo proiettivo. Non si tratta infatti di attribuire ad altre specie i nostri *comportamenti* e i nostri *sentimenti* ma di cogliere l'evidenza di una comune matrice ontologica e fisiologica che rende tutte le specie quello che sono. L'essere animale è l'insieme del quale ogni singola specie è una parte, una declinazione, una variante. E pertanto non sarà più necessario negare gli elementi comuni tra le specie allo scopo di garantire l'identità della nostra.

In realtà *l'animale* in quanto tale è un'invenzione linguistica e concettuale. L'enorme differenza tra le specie, davvero irriducibili a schemi e gerarchie – un gorilla è evidentemente assai più vicino a *Homo sapiens* che a una zanzara – è la dimostrazione che *animale* è un costrutto linguistico che ha lo scopo di separare una sua specifica componente

² Id., *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 14.

dall'intero del quale è parte. *Biocentrismo* e *poliocentrismo* costituiscono categorie assai più coerenti, razionali e utili a comprendere l'ampio mondo dell'animalità, la quale consiste nell'abitare spaziotemporalmente il mondo, adattandosi a esso e adattando l'ambiente alle proprie esigenze, per quanto è possibile e in relazione alle risorse disponibili. Nutrirsi, muoversi, difendersi, abitare, riprodursi, scansare il danno e cercare il piacere. Questo è l'intelligenza animale, questo è la nostra intelligenza, la quale costituisce una funzione adattativa e pertanto libera da esclusioni e gerarchie.

L'umanesimo è incompatibile non soltanto con l'evoluzionismo ma con ogni possibile sguardo razionale e fenomenologico sulla complessità degli enti, degli eventi e dei processi. L'avanzare delle conoscenze e l'affinamento degli strumenti ermeneutici mostrano sempre più e sempre meglio che l'antropocentrismo è un mito teoretico invalidante, un mito ontologico ed etico che preclude non soltanto la comprensione di ciò che in natura ci accomuna e ci distingue ma anche il raggiungimento dell'obiettivo socratico e delfico della conoscenza di noi stessi, di noi umani. L'obiettivo teoretico di una filosofia antropodecentrica della coscienza si può conseguire tramite l'elaborazione di una ontologia che sia del tutto animale e pienamente relazionale.

Filosofia della mente

L'umano non è una controparte dell'animalità ma costituisce un suo specifico ambito; non è il criterio rivendicato da Protagora – “misura di tutte le cose” –, non è il vertice di un qualche progetto, consapevole (creazione) o meno (evoluzione) che sia. L'intelligenza umana non è quindi il termine di confronto dell'intelligenza animale – per esclusione delle altre specie o per loro inclusione imitativa e gerarchica – poiché l'intelligenza è soprattutto e fondamentalmente la facoltà che un corpo vivente possiede di sopravvivere in un ambiente dato. E dunque tutti gli animali sono per definizione intelligenti.

Il rifiuto, implicito o esplicito, di inserire l'umano nel continuum naturale si esplica anche mediante insidiose strategie quali l'interpretazione della filogenesi come evoluzione univoca verso un progresso che pone al vertice l'umano. Un'altra modalità consiste nel separare la co-

scienza dalla corporeità e quindi dall'animalità universale. Il principio di base per una comprensione del mondo animale, umano compreso, è invece quello della *Differenza*, della diversità specie-specifica che non significa minorità o carenza ma semplicemente una diversa dotazione adatta a differenti contesti ambientali e funzionali.

La prospettiva etoantropologica cerca di oltrepassare dualismi vecchi e nuovi. Innato e appreso, infatti, non sono né antinomici né complementari e hanno tra di loro rapporti direttamente proporzionali. Anche la dicotomia corpo/mente non ha ragion d'essere, in quanto l'ontologia animale si fonda sull'essere corpo e non sul semplice abitarlo. Da questa radicale unità scaturiscono una soggettività non necessariamente coscienzialistica e la profonda temporalità semantica che distingue l'animale dal macchinico.

Gli atteggiamenti intenzionali possono scaturire da connessioni anche implicite fra le risorse cognitive, proprio perché sensi, intelligenza e coscienza sono tutte strutture funzionali alla sopravvivenza. Le ricerche neurologiche di Libet, di Haynes e di altri studiosi a proposito della precedenza dell'azione sulla sua consapevolezza costituiscono una conferma della struttura somatica di ogni coscienza/cognizione, non necessariamente introspettiva. Il mondo percepito coscientemente non sarebbe quello *attuale* ma il mondo com'era 0,5 secondi fa. Il presente soggettivo dei sensi è correlato al passato neuronale, la nostra consapevolezza dell'istante sarebbe radicata nel lavoro inconscio dei processi cerebrali trascorsi e «in ogni caso, la conoscenza di un ritardo sostanziale per la consapevolezza mette a dura prova la nostra fiducia nelle nostre certezze sulla realtà del mondo».³ La differenza tra stati mentali consci e processi cerebrali inconsapevoli è, pertanto, di ordine temporale e consiste esattamente nel *perdurare* di un'attività neurale per almeno 500 millesimi di secondo. Sotto questa soglia percepiamo ma non sappiamo di percepire. Ne seguirebbe, fra l'altro, che il pensare non costituisce un flusso continuo e ininterrotto di impressioni, sensazioni e idee ma un susseguirsi di eventi discreti e discontinui. E tuttavia – al di là dei risultati di Libet – si può ipotizzare che ulteriori studi arrive-

³ B. Libet, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* (2004), trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 75.

ranno a mostrare che la complessità del pensiero umano è fatta anche di una duplice natura continua e discreta, come la natura della luce è insieme ondulatoria e corpuscolare.

In ogni caso, semantica e temporalità sono inseparabili. Dove c'è un'interfaccia acquisitiva (i sensi) si dà sempre anche un'interfaccia elaborativa capace di trasformare i dati in interpretazioni. Questa interfaccia è la mente, la quale è dunque caratteristica – in modi diversi e peculiari – dell'intera animalità, in quanto in essa è costitutiva la presenza di un dispositivo che sia in grado di trasformare le percezioni in informazioni adattative. Le modalità di questa metabolizzazione del dato in compreso e del compreso in agito sono assai diverse, sono plurali, sono plurime.

Una pluralità cognitiva che nella proposta di Roberto Marchesini viene compresa e catalogata in otto forme di intelligenza: sociale, enigmistica, orientativa, astrattiva, operativa, referenziale, comunicativa, riflessiva. L'intelligenza relazionale è la capacità di pensare con il gruppo/branco e a favore della sua sopravvivenza; l'intelligenza solutiva è invece capace di risolvere problemi in solitudine; quella mappale è in grado di visualizzare mentalmente i contesti spazio-temporali mediante coordinate spaziali, astrali, segnaletiche paesaggistiche e autoreferenziali (come i feromoni o le urine); l'intelligenza concettuale trae dalla realtà i concetti generali mediante operazioni di mappatura e orientamento interiori; quella pragmatica piega il mondo alla proprie esigenze di utilizzo; l'intelligenza mimetica è in grado di imparare dalla relazione con i membri del gruppo, della specie a cui si appartiene o anche di altre specie; quella dialogica consente di scambiare contenuti con altri conspecifici; l'intelligenza riflessiva o introspettiva, infine, opera trasformando percezioni corporee, atteggiamenti intenzionali e stratificazioni mnemoniche nella consapevolezza dello spazio e del tempo che si è.

Non si danno salti epistemologici e ontologici tra l'umano e il resto del mondo animale, che è talmente differenziato da rendere del tutto inesatta la sussunzione dell'ampio essere animale sotto una comune e unica categoria, contrapposta alla parzialità umana. Il salto si pone semmai tra l'animalità differenzialmente intesa e il macchinico. Un salto che consiste soprattutto in tre grandi strutture o gradini: il linguaggio, i significati e il tempo. Tutti gli esseri viventi si nutrono

di informazione e di comunicazione, oltre che di ossigeno e di materiali organici. E queste informazioni costituiscono sempre un'interpretazione dell'input sensoriale ricevuto attraverso gli organi di perlustrazione dell'ambiente. La mente è infatti un sistema assai complesso, capace di trattare i dati in ingresso, operare computazioni in parallelo e da qui generare significati agli enti, agli eventi, ai processi, traendoli tutti dal mondo.

Lessere corpo e non soltanto avere un corpo è la ragione principale che rende insufficiente la concezione computazionale della mente/coscienza proposta dal funzionalismo come da ogni altra prospettiva dualistica, antica o contemporanea che sia. Il corpo è il bastione insuperabile dell'essere per la morte ed è quindi del tutto conseguente la svalutazione della corporeità – ridotta a sostanza umida, molliccia, secondaria e oltrepassabile – operata dai movimenti transumanistici, estropiani che combattono ciò che chiamano *mortalismo*, l'accettazione della finitudine e del limite che è intrinseco all'umano. È anche su tali questioni che si divaricano le due prospettive *oltreumane* dell'*iperumanismo* e del *postumanismo*. Il primo «vede nella tecnoscienza la proiezione dell'uomo (...) e si fonda su una concezione egoteistica del Sé»; il secondo «assegna alla tecnoscienza il ruolo di emendazione dell'antropocentrismo e di volano dell'eteroreferenzialità, partendo dal concetto di fallibilismo o di dominio di validità delle performance di specie e negando la natura autarchica della cultura umana».⁴

Alla domanda spesso posta in diversi contesti didattici, scientifici e colloquiali, se gli animali abbiano o no una mente e in che cosa consistano le loro capacità linguistiche, si può dunque rispondere con rigore in due modi: 1. *gli animali* non esistono ma esiste l'ampio e plurale mondo dell'animalità del quale noi stessi che poniamo la domanda siamo parte; 2. in questo mondo si danno non una soltanto ma molte menti, tutte finalizzate alla miglior vita possibile dentro determinate situazioni e ambienti, dentro la natura.

Non ha dunque senso chiedersi quale sia *l'animale più intelligente* perché si tratta di una domanda che evidentemente pone co-

⁴ R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 521.

me criterio gerarchico una ben precisa intelligenza, quella umana. Intelligenza, quest'ultima, che è anch'essa frutto di una ipersemplicificazione poiché all'interno dell'umano vigono intelligenze molteplici e tra di loro diverse.

Zooantropologia

La vita è infatti magmatica, cangiante, ibrida, frutto non di una sequenza lineare ma di un cespuglio radiale di forme estremamente diversificate. Nell'umano questa vita assume una dinamica che è *insieme* biologica e culturale, innata e appresa, ontogenetica e filogenetica.

Una delle opposizioni più radicate nell'indagine filosofica e antropologica è quella che pone su due piani completamente diversi l'umano e il non umano, in particolare il teriomorfo, il mondo dell'animalità. Contro tale posizione, la zooantropologia si inserisce nell'alveo dell'antropologia e dell'etologia ma distanziandosi da alcune delle tesi prevalenti in questi saperi e tentando una strada interamente rinnovata.

La zooantropologia respinge in primo luogo le teorie dell'incompletezza filogenetica proposte da Herder, Gehlen, Geertz, anche a motivo del fondo antropocentrico che le pervade. Essa critica poi l'idea di Kroeber del *superorganico* come insieme di idee – la cultura – indipendenti da individui, società, biologia, una concezione che lega Kroeber a Gehlen. C'è da dire, però, che lo stesso Kroeber definisce il superorganico in termini più continuativi e problematici rispetto a quanto i suoi critici rilevano. Per lui infatti «la linea di demarcazione tra il sociale e l'organico non si può tracciare a caso o frettolosamente» poiché l'uomo «è una sostanza organica che può essere considerata in quanto tale, ed è anche una tavola su cui si può scrivere. Un aspetto è valido e giustificabile quanto l'altro; ma confondere i due punti di vista è un errore fondamentale».⁵

Anche la sociobiologia di Wilson viene da molti criticata per il suo determinismo biologico e per le sue ricadute sociali. E tuttavia

⁵ A.L. Kroeber, *Antropologia dei modelli culturali* (1954-1962), trad. it. il Mulino, Bologna 1976, pp. 76 e 44.

è plausibile e sensato ritenere che l'umano produca ciò che chiamiamo cultura come il ragno fila la propria tela. Anche l'antropologia di Gehlen risulta coerente con una concezione dell'umano come possibile vicolo cieco dell'evoluzione, cosa che qualche volta accade in natura, visto che l'evoluzione non è affatto un processo teleologico. In generale, le preoccupazioni etico-politiche e quindi extrascientifiche non dovrebbero mai costituire un elemento di giudizio e neppure di preclusione verso i risultati di alcuni saperi. Non si possono, quindi, criticare Lorenz, Gehlen o Wilson per il fatto che le conseguenze prassiche delle loro indagini sarebbero lontane dai presupposti di ogni 'progressismo' politico ma lo si può fare solo per le eventuali carenze metodologiche ed euristiche delle loro tesi.

I referenti positivi dell'etoantropologia sono invece Darwin e Lévi-Strauss, con i quali viene meno la pretesa di unicità ontologica della specie umana, basata anche su una compressione della varietà del mondo animale in una identità uniforme e comune, funzionale alla esaltazione della presunta superiorità della specie umana. Ogni specie ha una propria identità che è allo stesso tempo *contigua* e *coniugativa* rispetto a tutte le altre. Riferita in particolare all'umano, la coniugazione consiste nella inseparabilità di natura e cultura; la continuità riconosce la collocazione dell'*Homo sapiens* in un continuum relazionale, filogenetico e culturale con le altre specie.

L'ontologia relazionale respinge pertanto le tipiche pretese dell'umano rispetto al mondo eterospecifico: la pretesa *distintiva* che vede nella cultura un esclusivo possesso della nostra specie; la pretesa *autarchica* che ci renderebbe autonomi dal resto del mondo vivente; la pretesa *separativa* che fa dei caratteri umani il vertice della vita e della sua evoluzione. Si tratta, è evidente, di paradigmi radicati nell'antropocentrismo e nelle sue tre forme:

- 1) l'antropocentrismo ontologico, vale a dire l'idea che l'umano sia un frutto speciale e autarchico e che quindi sia sufficiente una ricognizione sull'uomo per spiegare i predicati umani;
- 2) l'antropocentrismo epistemologico, vale a dire l'idea che l'uomo sia misura e sussunzione del mondo e che quindi gli strumenti epistemici dell'uomo siano i cardini di interfaccia alla realtà, da magnificare con lo strumento ma non da mettere in discussione;

- 3) l'antropocentrismo etico, vale a dire l'idea che solo l'uomo abbia rilevanza morale ovvero possa essere assunto quale paziente morale e che quindi solo lui possa informare delle direttive prescrittive. Se la cornice antropocentrica è uno sgabello queste sono le tre gambe su cui si regge.⁶

È la potenza dell'antropocentrismo ad aver generato le concezioni strumentali, speciste, sterminative e anche iconiche (disneyane, per esempio) del mondo animale. A tali forme della relazione umano-animale, la zooantropologia oppone la tesi della identità ibridativa dell'antroposfera sia con la zoosfera sia con la tecnosfera e quindi del superamento del paradigma vitruviano a favore di una pratica antropodecentrica.

Antropodecentrismo

Le prove biologiche, etnologiche e culturali a favore di tale posizione sono davvero molte e consistenti. Si tratta di un paradigma la cui pratica conduce ad ampliare anche l'orizzonte di autoconoscenza dell'umano, in questo fedeli all'invito a conoscere noi stessi. Con la prospettiva zooantropologica inizia a tramontare la concezione dell'animale "buono da mangiare", propria delle filosofie e pratiche più antropocentriche, le quali vedono nelle altre specie solo delle risorse e degli strumenti per quella umana; ma anche dell'animale solo "buono da pensare" di molta eccellente ricerca antropologica e storica che analizza l'eterospecifico nelle sue espressioni e funzioni simboliche, tecnologiche, estetiche, sacrali, culturali, come specchio fedele o deformante dell'umano. E si perviene, invece, all'animale "buono da essere", a ciò che noi stessi siamo nella complessità e nella estrema varietà della natura.

L'etoantropologia non nega affatto la peculiarità della nostra specie ma la comprende all'interno del più ampio cerchio ontologico del quale essa è parte. Emerge in questo modo con chiarezza il legame profon-

⁶ R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007, pp. 157-158.

do che intercorre tra etologia, antropologia e intelligenza artificiale. Nessuno di questi saperi può essere compreso senza il riferimento agli altri due. Si tratta infatti di intendere la costitutiva apertura dell'essere umano all'alterità, senza la quale l'umanità diventa un enigma, spiegabile solo con un qualche atto di fede.

L'Altro è l'animale, l'Altro è la macchina, l'Altro è il dio. Zoosfera, tecnosfera e teosfera costituiscono le dimensioni nelle quali può emergere, agire, svilupparsi l'antroposfera. Il corpo umano condivide la quasi totalità dei propri geni con altre specie della famiglia dei primati. La relazione dell'umano con i propri artefatti si mostra fondamentale, costitutiva della nostra natura e della storia. Rispetto a ogni pretesa isolazionista abbiamo pertanto bisogno, oggi più che mai, di un'ontologia della differenza e di una ermeneutica dell'alterità.

La natura umana non è insulare, solitaria, autosufficiente, tanto meno è padrona e signora del mondo. Percependosi invece come entità dominatrice, la nostra specie genera strutture gerarchiche che sono state ben disegnate da Horkheimer nella forma del grattacielo capitalista, il quale ha come fondamento «l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali».⁷ È chiaro tuttavia che non si tratta di un portato esclusivamente capitalista. La paura dell'animale che noi stessi siamo è antica, profonda, ancestrale. È tuttavia il paradigma specistico mostra le proprie debolezze, insufficienze, errori, contraddizioni, rompicapo irrisolti e irresolubili. Emergono sempre più dentro il paradigma umanistico segnali, cesure, faglie e fratture che evidenziano le radici speciste dell'umanismo e le radici umanistiche dello specismo.

Lo specismo riguarda assai più la visione che l'*Homo sapiens* ha di sé stesso che il giudizio che dà sugli altri animali; lo specismo è un modo di intendere la propria posizione nell'essere prima ancora che un insieme di comportamenti discriminativi o violenti sul resto dell'essente.

Nascendo dal timore, l'umanismo è anzitutto una recisa negazione dell'animalità in quanto tale. Anzitutto della *propria* animalità e

⁷ M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania (1926-1931)* (1934), trad. it. Einaudi, Torino 1977, p. 70.

solo successivamente di quella altrui. L'umanista, infatti, confonde il suo essere animale con la sola corporeità e l'animalità del non umano con il semplice meccanismo dei suoi organi. Il profondo spiritualismo di tale concezione riduzionistica dell'animalità mostra la sua dipendenza dal teocentrismo biblico e medioevale, che costituisce una delle più significative espressioni di un umanismo che opera incessantemente a favore della distanziamento e insieme della omologazione. *Distanziamento* dell'umano dal resto dell'animalità, *omologazione* dell'animalità in una uniformità categoriale che costituisce un evidente errore logico e ontologico.

L'animale, infatti, non esiste, semplicemente. Con questa categorizzazione viene ignorata la vera differenza che non è quella dell'umano rispetto all'animale ma degli animali – umani compresi – tra di loro. È infatti «evidente che la nostra specie sia diversa da tutte le altre, ma lo stesso può dirsi per lo scimpanzé, l'elefante e il colibrì, solo per fare qualche esempio. (...) Questa interpretazione dà vita a un antropocentrismo di marca essenzialista, capace di slegare l'essere umano dal consesso dei viventi e collegandolo a una dimensione altra rispetto alla natura». ⁸ In questo modo l'eterospecifico viene appiattito, denigrato, semplificato e dissolto. E con lo stesso gesto/errore viene appiattito, esaltato, semplificato e dissolto l'umano, che invece è fatto di continuità con la *natura che è* e di differenza dentro *la natura che abita*.

Identità e Differenza

La negazione dell'animalità umana si fonda e insieme si esplica nella negazione dell'identità e della differenza. Negazione della differenza poiché lo specismo non riconosce la specificità e la varietà non gerarchica della vita. Negazione dell'identità che accomuna l'intera animalità in quanto vita attiva della materia. Una negazione che sta alla base della presunzione umana di costituire qualcosa di speciale nell'essere. L'umano è unico, certamente, come unica è la forma di esistenza di

⁸ R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 89.

ogni altro vivente. Unica nel senso biologico, dove non si danno salti ma sviluppi, dove non si danno fratture ma differenze nella continuità. Oltrepassare davvero lo specismo implica l'oltrepassamento del concetto stesso di *centralità* e di *primato* attribuito a un qualunque ente nel mondo. La differenza è un fatto condiviso con tutte le specie, è un'identità che ci accomuna a loro.

Specismo è anche esser convinti – come sono molte filosofie della storia e opzioni politiche ‘progressiste’ – che una *natura umana* non esista e che *Homo sapiens* sia per l'appunto quello descritto da Pico della Mirandola, da Leon Battista Alberti e da altri umanisti, vale a dire un'entità del tutto storica, volontaristica e autopoietica. E tuttavia attribuire una ‘natura’ a ogni altro vivente e negarla al vivente umano è il culmine teorico di ogni concezione specista della ζωή.

La negazione della natura umana si articola anche come attribuzione della temporalità al solo *Homo sapiens* e come descrizione della natura non umana in quanto regno dell'immutabile e del sempre uguale. Dalla duplice negazione della temporalità della natura e della costanza dell'umano discendono alcune forme di specismo tanto sottili quanto insidiose. Discende la tesi che il mondo naturale sia guidato dalla necessità e l'attribuzione invece del libero arbitrio al solo essere umano. Discende l'universalismo dei diritti e quindi l'applicazione al non umano di canoni e criteri di liberazione tipici della nostra specie. Discende la contrapposizione tra l'innato – elemento animale/naturale – e l'appreso – elemento umano/culturale – quando invece la complessa realtà dello stare al mondo consiste anche nella ricorsività che ogni animale vive tra le modalità consentite dalla sua struttura (innato) e il raffinamento delle pratiche che tale struttura permette (appreso).

Al di là di storicismi, diritti (umani) e dualismi, la realtà dell'animalità umana è fatta di un'originaria e costante ibridazione con gli altri animali e di tutti questi animali con le tecnologie collettive, relazionali e strumentali che segnano il dinamismo della vita sul pianeta.

La cultura non esonera *Homo sapiens* da una qualche carenza biologica bensì produce uno spazio di carenza colmato dalla relazione continua e necessaria con la sfera degli altri animali, delle macchine e del sacro. È tale relazione ciò che chiamiamo *cultura*, non in contrapposizione a una *natura* relegata riduzionisticamente a materia, a

res extensa, ma con essa in profonda simbiosi linguistica, operativa, concettuale.

Un antispecismo consapevole rifiuta quindi qualunque forma di luddismo o di naturalismo romantico e riconosce piuttosto nelle scienze e nei saperi, anche in quelli tecnologici, dei veicoli di contaminazione con l'alterità animale, di antropocentrismo, di liberazione comune – di tutti gli animali, noi compresi – dalla sfera di alcuni bisogni ai quali gli altri animali sono stati per millenni funzionali.

Oltrepassare pretese, esclusioni e gerarchie significa salvaguardare l'umano dai propri sogni autopoietici, pronti a trasformarsi nell'incubo di un dominio che non si avvede di distruggere insieme alla differenza la propria stessa identità.

Coscienza e corpomente animale

Esserci significa stare al mondo. L'esserci non è dunque un ente, un corpo, un oggetto, una cosa, l'esserci è una modalità della materia e del tempo, un modo in cui la materia temporale esiste. Per questo la vita come esserci è fatta di sensazioni che si susseguono incessanti l'una dopo l'altra, sensazioni che accadono nella materia che l'esserci è, nella corporeità. Il corpo è sensazione, attrito, divenire, rottura, decadenza. E quindi è un luogo anche doloroso. Dolore e morte che ogni modalità della materia consapevole, ogni esserci, ogni coscienza, sentono in una forma propria e irriducibile. È per molte ragioni ma è soprattutto per questa che «ognuno sta solo sul cuor della terra» (Quasimodo) e «quando si muore, si muore soli» (De André).

Al fondo della solitudine non stanno i pensieri, le convinzioni, e neppure i sentimenti. Al fondo della solitudine sta il *patico*, sta il continuo sentire il mondo e sentirsi sentirlo. Sta dunque ciò che chiamiamo coscienza e dentro la quale concetto ed esperienza sono inseparabili in quanto l'esserci è un flusso di eventi che si manifestano e che vengono sentiti. E quindi se percepire ciò che si sta vivendo mentre lo si sta vivendo è ciò che definiamo coscienza, essa è comune a tutta l'animalità e non soltanto all'umano, è comune in forme – come abbiamo visto e come è ovvio – differenti, complesse, molteplici e mirabili. Se «la paticità è il nucleo intimo del *visuto*, la fenomenalità di

ogni fenomeno, l'Arcisenso»,⁹ essa è comune a ogni vita che sente e che di tale sentire è consapevole.

Ogni vita sensibile esiste infatti nel tempo, ogni vita sensibile è tempo vissuto. Il corpo che respira, si nutre, si accoppia, defeca, vola, corre, nuota, possiede il mondo e dentro il mondo muore, è l'apriori di ogni vivente, è il suo trascendentale, il suo senso originario, animale e quindi universale. Il tempo sentito/vissuto è non soltanto il fondamento di ogni altra esperienza del vivente, è il vivente in quanto corpomente che del mondo è parte e nel mondo fluisce. Corpomente e coscienza animale del quale la nostra specie è espressione e fenomeno, insieme e dentro a tutte le altre vite.

⁹ A. Masullo, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet Studio, Macerata 2018, p. 16.

Riassunto Tra i risultati più fecondi di una filosofia della mente aperta al contributo delle scienze biologiche c'è la riconduzione anche dell'umano e della sua coscienza d'esserci all'ampio mondo della sensibilità animale. Antichi dualismi e nuovi riduzionismi vengono in questo modo oltrepassati in una prospettiva che può essere definita zooantropologia/etoantropologia, capace di leggere ogni specie, ogni funzione e ogni coscienza del mondo come espressione di una ricchezza antropodecentrica che salvaguarda l'identità della vita e la differenza delle sue espressioni.

Parole chiave animalità, antropocentrismo, etologia, identità, differenza

Alberto Giovanni Biuso Professore ordinario di Filosofia teoretica nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania, dove insegna anche Epistemologia e Filosofia delle menti artificiali. Tema privilegiato delle sue ricerche è il tempo, in particolare la relazione tra temporalità e metafisica. Si occupa inoltre della mente come dispositivo semantico; della vitalità delle filosofie e delle religioni pagane; delle strutture ontologiche e dei fondamenti politici di Internet; della questione animale come luogo di superamento del paradigma umanistico. Il suo libro più recente è *Chronos. Scritti di storia della filosofia* (Milano-Udine 2023). Dettagliate e aggiornate informazioni sulla sua attività scientifica e didattica si trovano sul sito www.biuso.eu