



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN
FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

Sulla morte animale: tra umano e non umano

Relatore:

Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Laureando:

Davide Persic

Matricola: 1128183

Anno accademico: 2023/2024

Indice

Indice.....	2
Introduzione.....	3
Capitolo 1: Heidegger, vivere per la morte/cessare di esistere.....	6
1.1 Uomo-Mondo.....	7
1.2 Animale-Ambiente.....	10
1.3 Verenden-Sterben.....	14
1.4 Considerazioni conclusive.....	15
Capitolo 2: Deleuze, morte nel segno della differenza e della ripetizione.....	18
2.1 L'essere si fonda sulla differenza.....	20
2.2 Morte e identità.....	23
Capitolo 3: Tanatologia comparata, quello che dicono su di noi gli animali di fronte alla morte.....	28
3.1 Susana Monsó: cosa significa possedere un concetto di morte.....	29
3.2 Carl Safina e Frans de Waal: sensibilità alla morte e crudeltà mortifera nell'animale non-umano.....	33
Conclusione.....	38
Bibliografia.....	40

Introduzione

Il tema di questa ricerca muove i suoi primi passi dalla lettura appassionata di saggi, articoli scientifici e divulgativi¹ che, in costante e aperto dibattito intellettuale con problematiche di ordine filosofico, hanno osservato da vicino un mondo, quello animale, che si interseca con il nostro, suggerendoci quanto, ad uno sguardo più attento e premuroso, i punti in cui l'uno e l'altro finiscono per combaciare mettano in discussione, pure con comica franchezza, ogni slancio destinale, speculazione elitista o retorica di convenienza volte a mantenere uno status quo per noi più che mai inorgogliente e rassicurante. In questo mondo, che è simile e altro, molte delle convinzioni più radicate sul ruolo privilegiato dell'*essere umano* vengono sfidate da uno stupore profondo, offerto, a chi lo vuole accogliere, dalla sorprendente quanto familiare complessità di gerarchie sociali, da gesti d'amore disinteressato, da inattesi atti di violenza gratuita, da modalità alternative d'esistere. Nell'alveo dell'antico dibattito, mosso dal semplice riconoscimento di somiglianze e differenze, tra *l'umano* e *l'animale*, lungo la competizione per il primato dell'esistere autentico, ciò che però fa da vuoto fertile, da nucleo gravitazionale di ogni considerazione a proposito di questo *vis a vis*, è proprio la morte, o meglio, il suo concetto. Una morte umana prima, una animale poi. Giudizio di valore, discrepanza qualitativa, radicale alterità; come si devono valutare i solchi che i nostri corpi imprimono sulla terra, le vite respirate, nel rapporto ineludibile a cui siamo costretti quotidianamente, quello più intimo e impensabile, più limpido eppure indecifrabile, sorgente di ogni velleità identitaria, il rapporto, appunto, con la morte? Non c'è cura che possa rimarginare lo scarto ontologico sostenuto da Heidegger: siamo noi gli unici custodi di un lascito proibito, straziante, eppure architetto di ogni possibile bellezza che questa realtà abbia da offrire? La morte vede attraverso i nostri occhi un mondo così diverso, così illimitatamente speciale? O forse quell'orizzonte che per molto tempo abbiamo ritenuto essere alla portata del nostro solo sguardo è condiviso, anche se con diverso dettaglio, da un platea più ampia ed eterogenea, capace di scorgere e ammutolire dinanzi all'assurdo e all'irreversibile, secondo il proprio

¹ M. Macelloni, *La morte negata: il lutto nel mondo animale* (2023), S. Levantesi, *Gli animali e la morte* (2020).

percepire? Il tema della morte affianca immancabilmente quello della coscienza di sé e per quanto ci riguarda, come specie, l'utilizzo di un linguaggio complesso ci ha permesso e ci permette, con puntualità crescente, di creare artifici suggestivi, di strappare qualcosa, una differenza, una qualità, pure in seno alla morte stessa; come Heidegger afferma, in un noto passo dei *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, «L'animale è separato dall'uomo da un *abisso*»², a noi appartiene un *morire* a loro un *cessare di esistere*. Ecco palesarsi questa qualità nascosta attraverso il linguaggio, ci viene rivelata la categorica incomunicabilità che ci segna all'origine: la nostra dignità sofferente, la loro *ebetudine* stordita. Naturalmente la questione è tutt'altro che chiusa, anzi, questo sarà il nostro punto di partenza. Vedremo come un altro filosofo, G. Deleuze, ritornando sul più celebre testo heideggeriano, *Sein und Zeit*, proporrà una nuova immagine dell'esistenza e, giocoforza, un nuovo volto del morire fondato su una differenziazione trasformativa. Le posizioni dei due filosofi verranno quindi arricchite dal confronto con le più recenti scoperte della *Tanatologia comparata*, una scienza giovane, figlia dell'etologia e della psicologia comparata, che si occupa di studiare le reazioni alla morte nel mondo animale, per provare a ridisegnare i confini che hanno sempre distinto la specie umana dalla vasta moltitudine di viventi presenti su questo pianeta. Su questo sentiero ancora dissestato, plasmato dal confronto tra concezioni antropocentriche e anti-antropocentriche, da costruzioni elaborate di un pensiero sulla morte, dal rapporto diretto con la vita naturale, procederò in compagnia di filosofi, biologi ed etologi (i già citati Heidegger e Deleuze, assieme a C. Safina, F. de Waal e S. Monsò, su tutti) in un proficuo e necessario sconfinare da un campo di studi all'altro, nella convinzione che al crocevia tra filosofia e scienza il gioco irriverente della verità non esaurisca mai la sua energia creativa, dandoci la possibilità di rinnovare i nostri schemi concettuali, abbandonare le nozioni datate come strumenti non più utili con cui leggere la realtà, problematizzare la vita rinvigorendone il dinamismo e declinando educatamente ogni comoda sosta presso un pensiero sclerotizzante, verso il quale le interpretazioni più pigre ci tentano ad ogni svolta. Infine, ma non per importanza, come si è soliti dire, questa tesi dà voce a una parte della mia esperienza personale con la morte, vissuta da vicino (nei limiti entro i quali ci sono

2 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1992, p. 337.

permessi questa vicinanza, questo contatto), di persone e animali, fatta di cura affettuosa e accorata nell'accompagnare col pensiero, ma anche con attenzioni concrete, quelle vite e quei corpi verso la conclusione di un percorso; occasioni uniche e preziose, occasioni di riscoperta e riflessione, nonché di crescita personale, umana, affettiva e intellettuale, ma anche occasioni formative fin troppo sorvolate, rifiutate, occultate, disinnescate, digerite senza essere masticate, da un procedere che non ammette interruzioni e a cui spesso siamo costretti dai ritmi fagocitanti del mondo contemporaneo.

Cap. I: Heidegger, vivere per la morte/cessare di esistere

“Das Tier ist Weltarm”³. Si delinea così all'interno del pensiero heideggeriano, nella seconda sezione dei *Concetti fondamentali della metafisica*, lo spazio proprio dell'animale: un *vivere* che si produce molle, indifferente all'incessante manifestatività dell'essere, un *vivere* costitutivamente difettoso; è da questa condizione di povertà originaria, posta come sfondo, che emergono, similmente ad un agitarsi indistinto di forme sotto una coperta sottile, delle creature che sembrano citare in modo impreciso, o forse fin troppo preciso e dunque caricaturale e alle volte persino grottesco, un altro gioco dell'essere, un gioco che si guarda dall'interno, nel riflesso di uno specchio, che rivendica la propria presenza all'aprirsi del mondo: il gioco autocosciente dell'esperienza umana. Questi attori non partecipano allo spettacolo del *Dasein*, si muovono erraticamente, senza alcuna direttiva morale, richiamati all'azione unicamente dal reticolo di impulsi implicati nella loro teleonomia biologica. La condizione passiva dell'animale pare essere infatti caratterizzata da un'interazione limitata con l'ambiente, conseguenza di una risposta immediata agli stimoli, priva di strumenti di giudizio e significazione. Per porre questa distinzione, che mette subito in mostra l'eredità vivissima dell'analisi aristotelica, va però innanzitutto chiarita la nozione di mondo, che, secondo il filosofo tedesco, l'uomo non solo vive, ma ‘*ha*’, possiede. Procediamo, dunque, seguendo il percorso tracciato per comprendere quale sia il reale significato di queste espressioni, ad un primo sguardo forse equivocabili come figlie di una visione convintamente antropocentrica, ma che se comprese nella loro spessa stratificazione si mostrano, come prevedibile, riccamente sfaccettate e aperte a una viva problematizzazione.

3 *Ivi*, p. 241.

1.1 Uomo-Mondo

L'uomo intrattiene una relazione speciale con il mondo e questa relazione si configura nello stato individuato da Heidegger con l'espressione "*In-der-Welt-Sein*", *l'essere nel mondo*, ovvero in una condizione di apertura e coinvolgimento. Il *Dasein*, l'essere posto dell'uomo nel mondo, *l'esser-ci*, si distingue dagli altri enti proprio in ragione di questa relazione fondamentale; esso è in grado di comprendere, interpretare, conferire significato e progettare se stesso all'interno di un ambiente. L'uomo è dunque capace di manipolare, creare, indagare il mondo attraverso il lavoro, l'azione organizzata, la progettazione, lo sfruttamento di risorse, l'ordinare secondo uno scopo concertato, mosso da un volere preciso; è questa capacità, di un *utilizzare miratamente* in vista di un futuro premeditato, di esercitare un dominio rendendo il mondo conforme alle proprie esigenze, a fare dell'uomo la creatura del *Dasein*⁴. Il rapporto uomo-mondo è però al tempo stesso anche un rapporto di libertà condizionata, almeno inizialmente, essendo l'uomo limitato dalle circostanze concrete della sua esistenza. Attraverso uno dei tanti neologismi di cui si serve nel tentativo di sporgersi fino ai confini ultimi della lingua, nell'articolazione di un pensiero che pretenda di cogliere uno o più aspetti del reale, Heidegger suggerisce il termine *Geworfenheit*,⁵ traducibile come "gettatezza", o "esser-gettato": esso descrive la condizione specifica dell'individuo come espulso nel mondo all'interno di un contesto sociale determinato, dove trova già predisposte una serie di norme, concezioni, credenze, strutture, verso le quali non può inizialmente opporre alcuna resistenza, dovendosi forzatamente adeguare arrendendosi ad una piatta assimilazione. In rottura con il corso secolare della metafisica che trova la sua battuta di arresto e il suo punto di rivalutazione in Nietzsche, la vitalità dell'essere viene restituita al mondo, liberata dalla prigionia di sterili dualismi, in un'identità ormai data per definitiva tra essere ed ente, e rilanciata in un movimento dinamico che non si arresta se non per modificare, per creare ulteriore mobilità. La verità del mondo in cui l'uomo è gettato è questa, l'infinito processo di velamento e disvelamento dell'essere e degli enti

4 Come vedremo nel capitolo dedicato alla tanatologia comparata, la capacità di un agire orientato da una scelta consapevole, di una rinuncia volontaria in vista di un guadagno futuro, non è prerogativa dell'uomo, ma verrà studiata e documentata nei comportamenti di diverse specie animali come primati e pappagalli.

5 Il termine compare per la prima volta nell'opera magna del filosofo *Sein und Zeit* (1927).

come parti inscindibili e interdipendenti del flusso temporale, all'interno del quale l'uomo si muove, secondo le coordinate del *qui e ora*, rinnovando senza soluzione di continuità il riconoscimento della sua presenza nell'incessante prodursi ed evolversi del reale. A partire da questa rivelazione ontologica l'esistenza umana si configura in uno "Sein zum Tode", un vivere per la morte, concetto strettamente legato alla struttura fondamentale del *Dasein*, la *Cura* (*Sorge*). La cura rappresenta il modo in cui il *Dasein* pianifica la propria esistenza, si prende cura della propria presenza nel mondo. Essere consapevoli della propria finitezza e vivere questa relazione intimamente, giorno dopo giorno, produce un effetto di cerchi concentrici che espandono le attenzioni della cura sui progetti di una vita intera, rendendoli possibili. La morte non è semplice cessazione dei processi vitali, ma qualcosa di più per l'uomo: è la condizione prima della possibilità in quanto negazione irrevocabile di ogni possibilità. Non c'è cura senza morte, non c'è proiezione di sé nel futuro, né volontà di agire, essa non è un corpo tumorale, estraneo, che subentra in un secondo momento, è presente dal primo giorno e differenzia le singole esistenze nella disposizione di un'unicità legata a ciascuna vita. La naturale conseguenza di questa consapevolezza è quella di un pensiero e quindi un *modus vivendi* che trasforma in direttrice, accogliendolo, il senso proprio del morire, oppure decide di non farlo. Siamo arrivati allo snodo che porta Heidegger a parlare di *vita autentica* e *vita inautentica*, biforcazione del sentiero in presenza della quale ci è richiesta una prova di coraggio: accettare quell'angosciosa compagnia, non deviare con lo sguardo, non far finta di vivere come se nulla ci riguardasse, come se la morte fosse sempre altrui, tenuta a debita distanza dal ritmo irreprensibile del proprio battito cardiaco, dalla regolarità del respiro. Questo è il vivere autentico, assumersi la responsabilità di compiere un movimento incerto, mai scontato, che costa fatica e che rischia di essere interrotto senza preavviso alcuno, infrangendo qualunque aspettativa di ricompensa, di giustizia retributiva, arrivando perfino a disattendere la sacra fiducia nel mistero della probabilità statistica. Il consegnarsi all'essere per la morte reca con sé un altro importante fardello, quello della vita etica, delle scelte morali che emergono dalla colpevolezza originaria, da cui si produce ogni singola colpa; l'essere-colpevole è infatti la naturale conseguenza del riconoscersi come entità che si articolano nel proprio morire, nell'esistenza gettata nel vuoto. È evidente a questo punto come responsabilità, morte, eticità, consapevolezza del proprio divenire per il nulla, si manifestino nell'agire,

nel dinamismo della vita, in un gesto di repulsione verso l'ipostatizzazione del corpo, la stagnazione del decidere. Come rileva in modo splendidamente lucido Vladimir Jankélévitch nella sua opera più celebre – *La mort* – sul finire degli anni '70, in un'analisi tutt'altro che consolatoria o accomodante, indugiamo spesso, nel rapportarci con la morte, nel rappresentarcela come un fatto, un eventualità, non realizzabile, o per lo meno non per noi; viviamo in un'apparenza di eternità, scandita dall'oblio del giorno e della notte, cullati dal ritmo di un incedere ipnotico; l'esistenza inautentica rinnova questo oblio nella negazione della morte come *organo-ostacolo* della vita: «La vita si afferma malgrado la morte, contro la morte e a dispetto della morte, ma allo stesso tempo e sotto lo stesso punto di vista la vita è vitale solo perché votata alla morte: la morte è organo-ostacolo della vita»⁶, e ancora qualche riga sotto: «[...] il vivente si afferma non solo malgrado l'ostacolo della morte contro il quale protesta, ma anche e *ipso facto* grazie a questo ostacolo – e tuttavia questo ostacolo diventato condizione di esistenza, questo ostacolo al contempo allogeno ed endogeno, non cessa di impedire ciò che condiziona». Si consolidano dunque le modalità d'esistenza proprie di coloro che detengono *la facoltà di concepire la morte*⁷, di concettualizzarla, di riconoscersi originariamente come figure senza volto, prive di connotati, prima che lo stigma della morte producesse una differenza, uno segno irripetibile capace di disegnare una vita. Possiamo già cominciare a circoscrivere una porzione di spazio fondamentale entro cui si sviluppa il concetto del morire umano; secondo quanto si è definito nel ragionamento dei due filosofi, ci troviamo in una condizione di innegabile esclusività garantita dalla capacità di agire secondo una visione del reale che fa della presenza impalpabile della morte il suo perno, il suo motore immobile. Questo riconoscimento ci costringe a compiere scelte, vivere nella colpa e nella responsabilità, rinunciare alla vita in generale assumendola come valore non più sufficiente per il semplice esistere, siamo sempre orientati, impegnati, perennemente sospinti dal nostro desiderare⁸.

6 V. Jankélévitch, *La morte*, trad. it. di V. Zini, Giulio Einaudi editore, Torino 2009, p. 94.

7 È questo uno dei punti focali a partire dal quale ha preso le mosse l'interesse scientifico della tanatologia comparata, come ben dettagliato in un articolo pubblicato dal Prof. J. R. Anderson, del dipartimento di psicologia alla Kyoto University, sulla rivista *Current Biology (Quick Guide-Comparative thanatology)*, *Current Biology* 26, R543–R576, July 11, 2016.

8 In uno dei capitoli più commentati e studiati della *Fenomenologia dello Spirito*, il capitolo IV, sul passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, Hegel individua nel desiderio (*Begierde*) l'origine del movimento dialettico che accompagna il divenire dello Spirito; il salto qualitativo fatto dall'uomo

1.2 Animale-Ambiente

Compiuto questo *excursus* su alcuni dei concetti chiave fortemente implicati nell'esposizione del tema in questione, riallacciamoci al rapporto mondo-animale attraverso le parole del testo heideggeriano:

«L'uomo ha mondo. Come stanno le cose riguardo al resto dell'ente, che è anch'esso, al pari dell'uomo, una parte del mondo, gli animali, le piante, le cose materiali, ad esempio le pietre? Sono essi, a differenza dell'uomo che ha il mondo, soltanto parti del mondo? Oppure anche l'animale ha mondo, e come? Nello stesso modo dell'uomo oppure altrimenti? Come va concepita questa alterità? Come stanno le cose per la pietra?»⁹ Le tre tesi sono le seguenti: 1. la pietra è senza mondo; 2. l'animale è povero di mondo; 3. l'uomo è formatore di mondo. Quella che viene qui ricercata è chiaramente una differenza metafisica: non è sufficiente stilare un elenco di punti che mostri ciò che distingue l'uno dall'altro, è richiesta un'essenza, l'esser-uomo dell'uomo, l'esser-animale dell'animale. Nello sviluppo del discorso l'analisi comparativa si stringe attorno alla relazione di questi tre enti con il mondo e alla ricerca di una tesi generale che corrisponda, come detto, ad una asserzione essenziale. Dopo un'interessante premessa di carattere metodologico sulla natura circolare del pensiero filosofico rispetto alla linearità propria delle scienze, che qui non approfondirò, Heidegger si concentra sulla differente ricchezza che emerge dall'interazione con l'ambiente rispettivamente all'animale e all'uomo: «[...] Ma il mondo di ogni singolo animale non è limitato soltanto quanto ad estensione, bensì anche quanto alla modalità di penetrazione in ciò che all'animale è accessibile»¹⁰. Modalità di penetrazione sta ad indicare precisamente il favore della prospettiva, l'angolo dello sguardo, ovvero le capacità cognitive uniche dell'essere umano che gli permettono di tenere insieme gli enti, in un'estensione sempre

nella ricerca del riconoscimento in un'altra autocoscienza, rompe il schema comportamentale, tipico dell'*animale*, in cui il continuo consumo dell'oggetto del desiderio incatena ad una insaziabile ricorsività.

9 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1992, p. 238.

10 *Ivi*, p. 251.

maggior mano a mano che viene rivelato ciò che del mondo è ancora nascosto, e in funzione della quale come da una sorgente sgorga la forza formativa che garantisce un'espansione continuativa del conoscibile. Quello che preme rimarcare nel tenere il passo di questi ragionamenti è l'errore di giudizio in cui si incorre nel considerare questa diversità di ricchezza nei confronti dell'ente come un ordinamento gerarchico di carattere valutativo: infatti i rapporti non si configurano nella relazione tra un meno e un più, tra un inferiore e un superiore, bensì sul piano di un "fare a meno"¹¹. Nel confronto con l'uomo il *non-avere*, rispetto ad un *poter-avere*, risulta in una sostanziale povertà. Quello dell'animale è un avere-mondo limitato, un disattendere alle condizioni di accessibilità disposte dal mondo, ma al tempo stesso un esistere di pari dignità in quanto non inferiore, ma altro; esso mostra l'impossibilità di un semplice uscire da noi per accedere all'altro, per comprenderlo attraverso un immedesimarsi, dal momento che non condividiamo lo stesso mondo ad un grado superiore, che include tutti i gradi inferiori e permette di penetrarli con un movimento verticale e discendente; esso ci consente di accostarci, percorrere una tangente senza che si verifichi un sovrapporsi, a differenza di quanto accade tra uomo e uomo. La possibilità di accesso tra un uomo e un suo simile esiste nelle premesse stesse del porsi originale del *Dasein*, è un sostituirsi sempre presente in quanto esser-ci è sempre, nelle parole di Heidegger "con essere con altri"¹²; ci ritroviamo quindi sempre vicini al prossimo, secondo la forma consustanziale del nostro stare in rapporto con il mondo, destinati ad accompagnare i nostri simili prima di ogni concreto sforzo immedesimativo volontario: «L'esser-trasposto in altri fa parte dell'essenza dell'esser-ci umano»¹³. Con l'animale, contrariamente, sembra che ci troviamo obbligati al confronto con uno scarto fondamentale presso il quale i rapporti con gli enti variano per intensità e accessibilità, sfasando l'immagine lungo i bordi, sdoppiandola e facendole perdere fuoco e coesione: «Prendiamo un esempio evidente: gli animali domestici. [...] Gli animali domestici vengono da noi tenuti in casa, "vivono" con noi. Ma noi non viviamo con loro, se vivere significa: essere nella maniera dell'animale. E tuttavia noi siamo con loro. Ma questo con-essere non è un esistere con,

11 Cfr. *ivi*, p. 253.

12 Cfr. *ivi*, p. 265.

13 *Ivi*, p. 270

dal momento che *un cane non esiste, bensì semplicemente vive*.¹⁴ La differenza tra piani esistenziali argomentata da Heidegger, in cui si colloca l'opposizione tra esistere e vivere, sviluppa altre interessanti polarità fra le quali spicca l'accostamento di condotta e comportamento: il "condursi rapportandosi a" dell'uomo si discosta dall'elementare reagire senza filtri a stimoli e impulsi nell'interazione con l'ambiente-mondo; l'animale non agisce, quanto piuttosto risponde all'istintualità del suo essere-capace di, dove essere-capace di fa appello alla realtà propria dell'animale di essere coinvolto nelle cose, di reagire alle sollecitazioni dell'ambiente.

Un altro termine particolarmente interessante emerge qualche passo più avanti, nel capitolo omonimo: «Lo *stordimento* è la condizione di possibilità grazie a cui l'animale, secondo la sua essenza, si comporta in un ambiente e non in un mondo.»¹⁵ Stordimento è un termine che trova una sua precisa collocazione nella ricerca dell'essenza animale; è uno stato innato, intrecciato al comportamento, che permette di distinguerne il funzionamento peculiare secondo la regola, implicita ad ogni azione, del *riferirsi-a*¹⁶: ogni azione in quanto tale è sempre compiuta verso qualcosa, un oggetto, al di fuori di sé. Ciò che nella tesi di Heidegger sembra caratterizzare il comportamento animale rispetto a questo riferirsi-a si manifesta nella mancanza di un riconoscimento di sussistenza dell'ente a cui il comportarsi è rivolto (viene offerto l'esempio delle api)¹⁷; questo non venir rilevato dell'ente con cui si entra in contatto offre l'evidenza dello stordimento, che condanna l'animale ad una consapevolezza estremamente limitata, circoscritta ad un ambiente, ma soprattutto, rimanendo fedeli al lessico fino a qui ordinatamente raccolto, ad un *fare essenzialmente a meno* della conoscenza di qualcosa in quanto qualcosa. In tale mancanza di riconoscimento l'animale viene completamente assorbito nel comportamento, sospinto dal desiderio in uno spazio che, ricordiamolo,

14 *Ivi*, p. 271, enfasi mia.

15 *Ivi*, p. 306, enfasi mia.

16 *Ivi*, p. 307, § 59.

17 Il tipo di comportamento analizzato corrisponde a quello che Susana Monsó in *L'opossum di Schrödinger* (2022), utilizzando il vocabolario dell'etologia, descrive come *stereotipico*: il comportamento stereotipico è rigido, automatico, legato a stimoli sensoriali concreti, non varia in base al contesto ed è legato a un evidente vantaggio evolutivo; tuttavia questo comportamento, come approfondirò successivamente, non è la sola modalità cognitiva d'azione rinvenibile tra le specie animali diverse dall'uomo.

non è in alcun modo ascrivibile alle modalità proprie del *Dasein*. L'esistere animale non esperisce alcuna apertura, e giocoforza alcuna chiusura, dell'ente proprio in forza del suo essere radicalmente altro. Il nodo del rapporto uomo-animale si concretizza dunque in un principio di disparità ontologica; le differenze superficiali rinvenute in un primo momento (tutto ciò che induceva ad utilizzare lo stesso metro di giudizio non creava altro che confusione) sembrano distogliere l'attenzione dalla scena su cui si svolge il reale confronto, non rendendo facile rendersi conto della sfasatura costitutiva del terreno su cui le parti in causa poggiano le loro fondamenta. L'animale vive nell'orizzonte di una fusionalità maternale, si ritrova completamente assorbito nelle cose, i contorni sfumano senza identità, non esiste alcun reale relazionarsi essenziale, continuamente soggiogato dalle provocazioni di una circolarità comportamentale sospinta dall'unità dell'istinto; se allora ciò che all'animale è negato consiste in un avvicinarsi e riconoscersi, il suo intero essere può dirsi espresso nella forma di un *allontanarsi*¹⁸: «Questo tratto fondamentale del comportamento, l'allontanamento, può essere un annientare – divorare – oppure un indietreggiare di fronte a...». Ma in cosa consiste davvero questo allontanarsi? A cosa fa riferimento il comportamento animale se non all'ente in quanto tale? Anche l'indifferenza può essere un modo di rapportarsi? I termini di questo allontanamento inoltre non sembrano risolversi in un semplice rifuggire, al quale da contraltare potrebbero sollevarsi il raccogliersi nel nido, il prendersi-cura-di tipico di tante specie (e quindi un avvicinarsi); ciò che implica è piuttosto una condizione iniziale, invalicabile, dell'essere posto dell'animale nel mondo, da un lato sempre in relazione con qualcosa, dall'altro *solo nella declinazione di un comportarsi che esclude aprioristicamente qualsivoglia modalità di lasciar-essere o non-lasciar-essere l'altro da sé*¹⁹, conditio sine qua non che sottende ogni possibile attrarsi. L'allontanare non può dunque nemmeno dirsi indifferente in quanto non provocato in alcun modo dall'ente. *In nuce* Heidegger libera l'animale da una condizione di manifesta inferiorità, frutto del paragone con le potenzialità dell'intelletto umano, ribaltando, con un'articolata argomentazione teoretica, la stupidità in mancanza essenziale, irrelata dai caratteri costitutivi del nostro percepire.

18 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1992, p. 319.

19 Cfr. *ivi*, p. 323-324.

Ci viene infine proposta un'ulteriore considerazione sul carattere istintuale dell'animale secondo lo schema fin qui analizzato del *comportarsi come capacità-di*, ovvero il dispositivo che innesca e circoscrive il suo spazio virtuale d'interazione con gli enti. Il sintagma da dirimere è «cerchio disinibente»²⁰. Il cerchio disinibente è il cerchio di stimoli e risposte entro il quale l'animale esprime il proprio essere-capace-di, non come imposizione di un soggiogamento, quanto in una forma esclusiva di opportunità e libertà; l'istinto, da non assumere nella comune accezione per cui si contrappone ad un sapersi controllare, ad un resistere a, quanto nel suo essere istinto proprio perché in continua lotta con un congiunto essere bloccato, inibito, che porta spontaneamente dentro di sé, trova la propria energia motrice nel rimuovere ciò che lo disinibisce (nella forma della rimozione dell'oggetto del desiderio). Ciò che spinge l'istintualità è dunque sempre e totalmente disinibente e si dispone fin dal principio del suo esistere attorno all'animale; ogni ente con cui l'animale entra in relazione si sottrae disinibendo, senza mai esser colto, ma producendo quel vuoto dinamico che crea l'ambiente e l'animale come un unico e inscindibile momento.

Mettiamo allora da parte come pezzi di valore nel nostro leggero bagaglio da viaggio gli elementi più significativi estrapolati da questo segmento:

- Heidegger critica una visione meccanicista dell'organismo che non tiene conto della sua unità strutturale interna concentrando i propri sforzi intorno ad una scomposizione in fattori primi del corpo alla ricerca dei suoi componenti minimi;
- inoltre vede i limiti di una teoria evoluzionista che comprende solo superficialmente il collegamento dell'animale con l'ambiente, con il quale esso costituisce invece, dal suo punto di vista, un'unità che valica il perimetro del singolo organismo e che si fonda nella lotta dinamica con il suo cerchio disinibente;
- La differenza tra uomo e animale non è una differenza non di tipo qualitativo-quantitativo, ma ontologica, essenziale.

1.3 *Verenden-Sterben*

A chiosa di questo primo momento dell'indagine, dedicato alle argomentazioni teoretiche del filosofo tedesco sull'essenzialità dell'animale e un suo confronto con ciò

²⁰ Ivi, p. 326.

che è proprio dell'uomo, vorrei tornare sul tema portante intorno al quale mi preme stringere tale parallelismo: la morte e la sua funzione nel definire le due modalità d'esistere. Come già accennato in precedenza le espressioni utilizzate sono i verbi *Verenden*, per l'animale, e *Sterben*, per l'uomo. Per quanto concerne l'animale è fondamentale chiarire prima in che modo si trova in uno stato per il quale ha e non ha mondo. Abbiamo realizzato che all'animale non è precluso un rapporto con l'ente, in quanto attraverso il comportamento l'animale è sempre aperto per il suo essere-capace-di riferirsi-a, e fino a questo punto troviamo una coincidenza con il nostro rapportarci con l'ente in generale; ciò che però genera una voragine nell'esperienza è unicamente e precisamente *la capacità di manifestare l'ente e di comprenderlo in ciò che è*, questo è il *Dasein*, il nostro esser-ci nel mondo, come formatori di mondo, dal momento che: «[...]mondo non significa accessibilità dell'ente, bensì mondo vuol dire *tra l'altro* accessibilità dell'ente in quanto tale».²¹ Nell'animale quindi, più correttamente: «[...]non c'è affatto e al tempo stesso un avere mondo e un non-avere mondo, bensì un *non-avere mondo nell'avere l'apertura del disinibente*».²² La tesi sulla povertà di mondo va inoltre letta, ed è importante, secondo un osservare comparativo, in quanto questa sottrazione e questa povertà esistono nella misura in cui *noi* siamo compresi come formatori di mondo. Con questa mossa Heidegger si scosta dal rischio di intrappolare l'essenzialità dell'animale in una scatola a paratie stagne. Resta il fatto che il nostro morire è tale e carico di significato normativo, proprio in relazione alla comprensione dell'ente in quanto tale. Dal *nostro* punto di vista quello dell'animale è un cessare di esistere e non un morire, ma se ci slegassimo da questa comparazione vincolante compiuta all'interno di un linguaggio specifico, l'asserto "l'animale è povero di mondo" sembrerebbe perdere ogni significato.

1.4. Considerazioni conclusive

Ciò che, a mio parere, può in qualche modo essere riconsiderato è proprio il gioco dello stordimento rinvenuto come stato fondamentale dell'esistenza animale. Molte delle

²¹ *Ivi*, p. 343.

²² *Ivi*, p. 344.

capacità cognitive credute ancora nel corso del '900 prerogativa dell'uomo, soprattutto nell'ambito della comprensione-della e del rapporto-con la morte, si sono rivelate mano a mano sempre più riconoscibili in diverse specie; alcune di queste, presentando comportamenti eccezionalmente simili ai nostri per consapevolezza e vivacità emotiva (ritenuti fin troppo sbrigativamente, in prima battuta, archiviabili con spiegazioni che andavano in direzione dell'autoconservazione e del soddisfacimento di bisogni primari legati a sesso e potere), hanno lentamente scardinato convinzioni radicate sulla nostra unicità, generando dei movimenti ondulatori nel terreno della ricerca scientifica e filosofica che sembrano poter riuscire nel tentativo di riavvicinare i lembi di quell'abisso che credevamo, con ostinazione, destinato a rimanere ineluttabilmente spalancato. Questo non toglie in alcun modo all'uomo, per la sua particolare complessità neurologica e psicologica, una posizione relevantissima e anomala nel panorama evolutivo animale. La differenza ontologica resta una voce pregnante, che accompagna la ricerca di una risposta sulla nostra natura. Anzi, bisogna rendere conto del fatto che per Heidegger, come ben sottolinea il filosofo Giovanni Gurisatti, nell'uomo esiste anche la possibilità di trovarsi in uno stato di consapevolezza pari allo stordimento animale; l'uomo “*accogliente*” è invece, in una successione di gradienti, colui che accetta la pura Alterità, che si fa ricettacolo della differenza di un mondo abitato da una molteplicità di enti. L'uomo non deve dominare il mondo perchè dotato di qualità uniche e non rimpiazzabili, ma proprio in funzione di questo suo poter accedere all'ente in quanto ente ha il dovere di lasciar libero il mondo di accoglierlo in sé fra gli altri enti, con cui si deve instaurare un dialogo disvelante. Così dice Gurisatti: «Per Heidegger il “passo essenziale” è costituito per l'uomo dalla totale trasposizione di sé nel puro accadere del differire, nel puro accoglimento dell'essere dell'ente differente, nella pura Alterità, un passo – di per sé totalmente antiantropocentrico – che ha il carattere del pro-getto, e di cui non dovrebbero sfuggire la conseguenze est-etiche nei confronti del “mondo”, quindi anche degli enti-animati che ne fanno parte integrante».²³ Viene qui rimarcato il carattere specifico del *Logos* come strumento di «accoglienza, ascolto poetico-poietico della lingua muta dell'essere»²⁴, lo *zoon logon èchon* perde la sua potenza legiferatrice convertendola in cura e custodia della verità dell'ente. Non

23 G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, Mimesis Edizioni, Milano, 2016, p. 205.

24 *Ivi*, p. 202.

padroni dunque, ma pastori, sì speciali, ma forse non per i motivi che istintivamente ci spingevano a crederlo. Heidegger sembra allontanarsi dal logocentrismo aristotelico, che afferma la parola sul mutismo animale, dedicando invece la propria attenzione alla differenza fra condotta e comportamento «sul piano dell'ethos, della praxis e della poiesis»²⁵, per separare i due regimi ontologici. Sono fermamente convinto che gli sforzi intellettuali e argomentativi in cui Heidegger si è profuso per riconoscere all'animale una dimensione libera dal giudizio filtrato attinto dal nostro patrimonio culturale, o in ogni caso per disinnescare paralogismi e false assunzioni fondate su una misura valutativa impari e confusiva, possano incoraggiare ad un atteggiamento più accorto e reattivo nel mettere alla prova l'*ovvio* come scrigno dei più silenziosi misteri.

²⁵ *Ivi*, p. 220.

Capitolo 2: Deleuze, morte nel segno della differenza e della ripetizione

Ho voluto replicare alle parole di Heidegger affidandomi alla visione di un altro filosofo, una figura, quella di Gilles Deleuze, che nel corso della sua vita ha sviluppato il suo pensiero creativo e fatto dardeggiare le sue critiche contro ogni schema predefinito, assodato, incorporato, osando proporre modi alternativi di pensare, irrorati da uno spirito irriverente e ribelle, le cui nervature si espandono su tracce orizzontali, intersecate e mutevoli, nel rifiuto di rapporti gerarchici e sterili contrapposizioni dialettiche che pretendono di affondare in profondità le loro radici. I passi che ci riguarderanno più da vicino sono naturalmente quelli che discutono il concetto di morte nonché la danza compiuta dall'uomo e dall'animale al limitare della vita, dove i ruoli precostruiti sembrano dimenticarsi momentaneamente delle leggi a cui obbediscono, per ricongiungersi in un unico piano di immanenza.

Ho voluto dare rilevanza al fare filosofia di questo autore soprattutto in virtù dell'affascinante, seppur complesso, tentativo di stravolgere le linee con cui siamo soliti disegnare il reale, fissandone i punti, producendone una mappa, nella convinzione di avere sempre tra le mani una quantità nota, immutabile e irremovibile, i cui rigidi rapporti interni sorreggono un'impalcatura affidabile e prevedibile. Niente di più lontano da quanto emerge dalle pagine di *Mille Piani*²⁶ e *Differenza e ripetizione*²⁷, libri in cui Deleuze, col fondamentale apporto dell'esperienza di F. Guattari, accusa buona parte della storia della filosofia occidentale, a partire dalla dialettica di Platone di essersi lentamente e inesorabilmente impoverita di connessioni, configuratasi in quello

26 G. Deleuze – F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Guglielmi, Castelvecchi, Roma 2003.

27 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

che definisce un “*pensiero arborescente*”: «Siamo stanchi dell'albero. Non dobbiamo più credere agli alberi né alle radici né alle radicele, ne abbiamo sofferto troppo. Tutta la cultura arborescente è fondata su di essi, dalla biologia alla linguistica. Invece, niente è bello, niente è innamorato, niente è politico, al di fuori degli steli sotterranei e delle radici aeree, il selvatico e il rizoma»²⁸. Questa dichiarazione porta con sé il fulcro della battaglia deleuziana, la lotta a un modello tradizionale di conoscenza che procede linearmente e gerarchicamente, in una progressione chiara e ordinata e che il filosofo si rappresenta come un albero dal tronco spesso, le radici ben salde e affondate nella terra, i rami che si estendono verso il cielo secondo precise disposizioni logiche interne. Tutto si sviluppa ordinatamente, elaborando sistemi difensivi resistenti al cambiamento, originandosi dal basso verso l'alto secondo concatenazioni logico causali tra le sue componenti. A formarsi in risposta al pensiero arborescente, incapace di affrontare adeguatamente la complessità e il dinamismo del mondo reale, è il *pensiero rizomatico*²⁹; il termine, preso dalla botanica, fa riferimento ad un particolare tipo di modificazione del fusto della pianta che tende a svilupparsi orizzontalmente, creando un sistema decentralizzato composto di molteplici connessioni tra le radici. L'utilizzo metaforico del rizoma dà accesso proprio a queste caratteristiche: non linearità del pensiero, assenza di un punto iniziale e di un punto conclusivo (come nello stesso *Mille Piani* che gli autori invitano a leggere nell'ordine preferito, ad esclusione del quindicesimo capitolo, quello conclusivo), non essendoci un centro non c'è neppure periferia, ogni nodo della rete ha lo stesso valore, connessioni imprevedibili e multiformi gravide di ogni potenzialità virtuale. Prestando l'orecchio all'eco della volontà di potenza³⁰, all'incessante accrescimento e rinnovamento del desiderio, Deleuze cerca di estrarre nuova linfa da un filosofare che rinuncia all'uomo come suo centro prospettico, scompaginando i dualismi asfittici e ripensando il principio di non contraddizione, con l'obiettivo di rendere conto del divenire e del molteplice nella mobilità dell'evento, nel 'tra', in equilibrio sempre precario tra polarità sospese. Questo

28 G. Deleuze – F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Guglielmi, Castelvecchi, Roma 2003, p. 49-50.

29 *Ivi*, cap.1, p. 35.

30 Nietzsche rimarrà uno dei punti di riferimento di gran parte della produzione deleuziana, dalla citata volontà di potenza all'eterno ritorno, in cui è la differenza a fondare il mondo, rifiutando un essere posto come univocità uniformante.

impulso sbilanciante, con la sua indole contraddittoria e la curiosità spontanea per il paradosso, è anche l'elemento che scuote le certezze legate all'individualità, assottigliando quella barriera per lungo tempo levata tra due apparenti opposti come l'uomo e l'animale; troveremo infatti più di un punto di incontro fra le due parti, egualmente partecipi di un flusso vitale preindividuale, matrice trasformativa dove anche la morte diventa una tappa, uno snodo, in un processo di continuo rinnovamento.

2.1 L'essere si fonda sulla differenza

Il fulcro della questione parte dal dualismo Uno-molteplice. Ho usato volutamente il termine dualismo, nonostante Deleuze abbia dichiaratamente aborrito ogni forma ipostatizzante del concetto, proprio per evidenziarne l'uso specifico che ne si fa in questa sede. Nell'apparato concettuale del filosofo francese la via d'uscita dall'impasse della contrapposizione viene rinvenuta nel divenire; i due termini non sono mai accolti nel loro momento di concrezione, ma nella fluidità di una linea tensiva, in un processo di continua *deterritorializzazione e riterritorializzazione*³¹ che non lascia punti d'appoggio su cui scegliere di riposarsi, ma invita ad un volo liberatorio in uno spazio illibato, *liscio*³², privo di modificazioni pregresse. L'analisi comincia nel ritagliare dalla filosofia le evidenze di una insistita fondazione dell'essere sull'univoco e sull'identico, a cui la differenza fa da correlato, da sussidiario, prodotto subordinato al modo in cui Eva nasce dalla costola di Adamo; a Platone, Kant, Hegel³³, Husserl e Heidegger si

31 I concetti di deterritorializzazione e riterritorializzazione, fra loro complementari, rappresentano un modello dinamico del reale, declinabile in più ambiti, nel quale è continuamente in atto un movimento nomadico di distruzione e riappropriazione culturale di uno o più spazi; attraverso questa azione trasformativa non ci si ricolloca mai entro i confini abbandonati, ma si compie un continuo rinnovamento delle prospettive e degli strutture sociali e concettuali.

32 Altra coppia di concetti: lo spazio striato è uno spazio continuo, privo di punti fissi di riferimento, in cui il movimento è svincolato e non predeterminato. È uno spazio legato al nomadismo, ad un esplorazione motivata alle proprie necessità e alle proprie intuizioni senza la guida di sentieri battuti. Lo spazio striato, all'opposto, è spazio sedentario, fisso, segmentato, organizzato. I due piani non sembrano presentarsi mai allo stato puro, ma sempre mescolati nei fenomeni di deterritorializzazione e riterritorializzazione. Vedi G. Deleuze – F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Guglielmi, Castelvecchi, Roma 2003, cap. 14.

33 Il momento di mediazione del negativo nella dialettica hegeliana viene additato da Deleuze come insufficiente nel dare autonomia alla differenza, riducendola ad un momento di di un processo che punta a risolversi nella riconciliazione della sintesi, e dunque dell'identico.

oppongono filosofi come Spinoza³⁴, Kierkegaard, Nietzsche e Bergson, i quali sono riusciti a intravedere nella differenza non solo una deviazione da un'unità preesistente, una mera derivazione, ma un elemento primario e autosufficiente. Ogni interpretazione che assume la differenza come semplice variazione tra entità a lei antecedenti, finisce per impoverire il reale, in quanto l'essere ha già da sempre in sé la differenza, l'essere è fondamentalmente essere-nella-differenza: «Il fatto che l'identità non sia prima ed esista come principio, ma come principio secondo, principio *divenuto*, che essa giri intorno al Differente, indica una rivoluzione copernicana che apre alla differenza la possibilità del suo concetto proprio, invece di mantenerla sotto il dominio di un concetto generale posto già come identico».³⁵ E continua, prendendo ad esempio Nietzsche come uno dei più fulgidi esponenti nella concettualizzazione vivifica della differenza: « Nietzsche non voleva dire altro con l'eterno ritorno. L'eterno ritorno non può significare il ritorno dell'identico, poiché presuppone al contrario un mondo (quello della volontà di potenza) in cui tutte le entità precedenti sono abolite e dissolte. Ritornare è l'essere, ma soltanto l'essere del divenire. L'eterno ritorno non fa tornare “lo stesso”, è vero invece che il tornare costituisce il solo Stesso di ciò che diviene. Ritornare è il divenire-identico del divenire stesso. Ritornare è dunque la sola identità, ma l'identità come potenza seconda, l'identità della differenza, l'identico che si dice del differente che gravita attorno al differente. Una siffatta identità, prodotta dalla differenza, si determina come “ripetizione”. Allo stesso modo la ripetizione dell'eterno ritorno consiste nel pensare lo stesso a partire dal differente.»³⁶ L'immagine è quella di una spirale che sembra ricalcare infinitamente i propri passi, da una certa prospettiva, ma che in realtà, invece di riproporsi identica, diviene incessantemente, in forza del suo differenziarsi intrinseco, rinascendo come un serpente dalla propria muta. La surrettizia attribuzione di realtà a ciò che è sempre uguale a se stesso, in seguito alla deposizione del modello che fungeva da riferimento per la legittimazione del mondo lascia il posto, con Nietzsche, come ben

34 Deleuze dedica una parte significativa del suo lavoro alla filosofia di Spinoza, soprattutto nel libro *Spinoza: Filosofia pratica* (1981) e in altre opere come *Espressione in filosofia: Spinoza* (1968). Egli vede in Spinoza un pensatore capace di rompere con la tradizione metafisica e inaugurare un modo nuovo di concepire l'essere e la differenza.

35 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 59.

36 *Ivi*, stessa pagina.

sappiamo, ad un mondo orfano d'identità, per come l'identità era stata concepita fino a quel momento; il nuovo mondo è fatto di volontà, valore e simulacri³⁷. Dio è morto. Queste sono le premesse sulle quali sia Deleuze che Heidegger convergono, riconoscendo in Nietzsche l'agente di una cesura, di un taglio con la tradizione, colui che ha aperto nuovamente una ferita nell'essere, restituendoci la molteplicità dei fenomeni e delle rappresentazioni. Il punto in cui i due imboccano strade differenti si trova però alle porte della costruzione di un nuovo modello in cui differenza e identità, o differenza e ripetizione³⁸, devono per forza riconfigurarsi in un nuovo rapporto, rifondandosi sulle macerie della vecchia metafisica. Heidegger approfitta della cesura per trovare la compresenza di differenza e identità nell'essere, essere diverso dall'ente in quanto condizione del suo darsi, ma allo stesso tempo identico, nella misura in cui non c'è essere al di fuori degli enti, perché l'essere è sempre ente nel suo apparire, nel suo manifestarsi; non ci sono più due mondi distinti, quello della verità dell'essere e quello della molteplicità dell'ente, nessun Uno che riassorbe il molteplice come sua negazione, solo pura affermazione del differente in sé, non mera differenza concettuale. Alla concezione del mondo come fenomeno, Deleuze oppone un mondo fatto di *simulacri*: «Ora di tale identità, di tale somiglianza, si deve dire che sono “simulate”, in quanto prodotte nel sistema che riferisce il differente al differente attraverso la differenza [...] Lo stesso, il simile sono finzioni generate dall'eterno ritorno [...] lo stesso e il simile non si distinguono dall'eterno ritorno, non preesistono all'eterno ritorno: lo stesso e il simile non tornano, ma l'eterno ritorno è il solo stesso, e la sola somiglianza di ciò che torna [...] L'eterno ritorno non concerne e non fa tornare se non i simulacri e i fantasmi.»³⁹ La distinzione tradizionalmente metafisica tra modello e copia, a partire dal platonismo, si fonda sulla paura di simulacri e fantasmi: con il platonismo comincia la storia della subordinazione del differente all'identico, con l'imposizione di un modello cosmico attraverso il quale “controllare” il moto caotico dell'eterno ritorno. La somiglianza prodotta dal simulacro si rivela invece non essere altro che illusione, in

37 Termine che anticipa uno dei punti di rottura con l'ontologia heideggeriana della differenza.

38 Deleuze fa una distinzione specifica tra due tipologie di ripetizione: la ripetizione meccanica e la ripetizione differenziante. Mentre una si limita ad indicare la reiterazione dell'identico a sé, l'altra, al compimento di ogni ciclo, lascia un segno unico e irripetibile.

39 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, cap.2, p. 164.

quanto sorge dalla disparità, ma permette al tempo stesso di ampliare la propria prospettiva e di liberare le proprie forze in uno spazio virtualmente infinito di possibilità e connessioni.

2.2 Morte e identità

In una macchina concettuale articolata così densamente intorno al concetto di *differenza* – una differenza che vivifica e rinnova l'essere dall'interno – anche il concetto di morte si trova rimesso in gioco, recuperato dal pozzo sfondato dell'oblio impronunciabile, smorzato nel suo imperativo annichilente che non ammette repliche; il recupero e la rivalutazione della morte come ganglio della rete, crocevia, struttura di mediazione e risanamento, di fagocitazione, digestione ed espulsione del reale nel reale, di modificazione estrema, ultima ma non ultima in quanto ricompresa e riconciliata con la vita nella sua espressione più pura, non risulta essere per Deleuze un fallimentare esperimento, velleitario tentativo di, utilizzando un'espressione mutuata da Jankélévitch, “quiddificare la quoddità”⁴⁰, di depotenziare cioè la morte come Evento, riducendola ad un semplice epifenomeno della vita al pari di una qualsiasi malattia del corpo: «La mutazione-limite chiamata morte non è a misura del linguaggio; tutti i nostri verbi, ad esempio, esprimono operazioni partitive e superficiali [...] In tutte queste operazioni, il cambiamento è cambiamento solo in rapporto ad un sostrato, la mutazione presuppone uno sfondo immutabile [...] Più in generale la trasformazione, la trasfigurazione e la metamorfosi [...] si riducono insomma a dei travestimenti»⁴¹. Il carattere specifico della morte rimane al di fuori di ogni portata, nel paradosso della sua estrema vicinanza, il suo presentarsi come esperienza-limite della temporalità personale non perde vigore; ciò che invece modera quel carattere così terribilmente definitivo che per Jankélévitch la fa assurgere ad enigma assoluto, spazio insondabile dalla ragione, è il suo agire, nel sistema deleuziano, come *variazione* nel campo di forze della vita. La

40 Cfr. V. Jankélévitch, *La morte*, trad. it. di V. Zini, Giulio Einaudi editore, Torino 2009, cap.3, p. 164.

41 *Ivi*, p. 232. Jankélévitch separa il carattere trasformativo essenziale della morte da quello aggettivale della maschera, del travestimento, che crea un'increspatura superficiale ma non modifica la persona nella sua sostanza. Su questo punto però, come vedremo, le posizioni dei due filosofi francesi intorno alla morte si riveleranno abbondantemente divergenti.

forza totalizzante del morire individuale e il segno irripetibile che porta con sé, fonte del suo potere trasformativo, entrano in circolo nell'ontologia di Deleuze tra le pagine immaginifiche di *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, testo scritto a quattro mani con Felix Guattari. All'interno dell'opera sembra subito di percepire il riverbero delle parole pronunciate in *La mort* dal filosofo compatriota: «È così che per i sostenitori della palingenesi, la morte è una trasformazione tra le altre trasformazioni... Chi è divenuto altro non potrebbe neppure esserlo *altro*, vale a dire relativamente differente, se non fosse rimasto relativamente lo stesso, se la forma trasformata non fosse comparabile con la forma primitiva, se un filo tenue, ma continuo, non collegasse ancora il Prima e il Dopo della metamorfosi. [...] Il cambiamento puro non deve essere confuso con il concetto del cambiamento ipostatizzato, poiché il concetto del cambiamento non cambia. [...] Si dovrebbe forse chiamare “transustanziazione” quella trasformazione integrale [...] E tuttavia la transustanziazione, per quanto metafisica essa sia, è imparentata ai cambiamenti epitetici dell'empiria: s'inscrive infatti nella continuazione e nella pienezza dell'esistente.»⁴² Mi concentro su questi passi per una precisa ragione: mi è subito saltato all'occhio quanto il ragionamento di Jankélévitch sembri richiamare, attraverso i cenni alla palingenesi e alla continuazione e pienezza dell'esistente, proprio quelle tappe percorse da Deleuze nella caratterizzazione della sua filosofia; l'avvento dell'eterno ritorno, nella sua nuova veste, con il suo reiterare il differire identico della differenza, apre una via alternativa alla contrapposizione tra trasformazione quantitativa e trasformazione qualitativa. Di più, la morte stessa come strappo irricucibile, cardine dell'esperienza umana nella doppia funzione di strumento-ostacolo, che rimane in definitiva per Jankélévitch, il quale si concentra sul farne emergere il carattere profondamente tragico e umano, sbarramento invalicabile e incomprensibile, fiorisce in *Mille piani* come processo di deterritorializzazione che attraverso i suoi stami genera un polline fecondo, divenendo cellula germinale per nuove connessioni e forme d'esistenza: essa è parte del continuum della vita, espressione massima della differenza e della ripetizione.

Il problema del divenire altro, in un trasformarsi che gela dinanzi alla morte, si apre ora alla rivelazione di un *essere sempre altro*; le possibilità liberate da una concezione della morte rimodellata in forma di catalizzatore e fluidificante del divenire, mettono in moto

42 *Ivi*, p. 235.

un lavoro di traduzione della metafora della maschera e del travestimento epiteliale, superficiale, verso un vero e proprio approdare a modelli di esistenza diversificati e compresenti, i quali possono entrare in relazione e riconoscersi in una grande varietà di modi; nel capitolo 10 di Mille Piani, “*Divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile*”, a uno di questi approdi si intersecano il piano umano e quello animale, dimostrando come l'inconcludibile viaggio per la compiuta maturazione dell'identità sfidi ogni schema prestabilito, ogni rigida gabbia ontologica. Approfondiamo andando direttamente al testo. I concetti chiave saranno innanzitutto “*muta*” e “*contagio*”, vediamo cosa intende Deleuze quando li utilizza in merito al rapporto specifico tra uomo e animale: «Si dirà che un divenir-animale è affare di stregoneria, 1) perché implica un primo rapporto di alleanza con un demone; 2) perché questo demone esercita la funzione di contorno di una muta di animali nella quale l'uomo passa o diviene, per contagio; 3) perché questo divenire stesso implica una seconda alleanza con un altro gruppo umano; 4) perché questo nuovo bordo tra i due gruppi guida il contagio dell'animale e dell'uomo in seno alla muta.»⁴³ Come abbiamo fin qui ripetuto, l'obiettivo ultimo di Deleuze è quello di ribaltare il privilegio conferito all'identità, far cadere le costanti identitarie in cui l'uomo si trova impantanato, permettendo l'accesso alla dimensione del caos, contrapposta a quella del cosmo, nel reame dell'impersonale, sullo sfondo delle molteplicità pre-individuali. Lungo un percorso che si snoda lasciandosi condurre dagli impulsi letterari di autori del calibro di Kafka, Joyce, Proust e Melville, Deleuze pronuncia la fine dell'identità, il suo smantellamento, attraverso un linguaggio da lui definito “*intensivo*”, fondato non sulla designazione (corrispondenza significante-significato), ma sull'*intensità affettiva*; il gioco della contrapposizione soggetto-oggetto si rompe nel movimento intensivo degli affetti; la rottura dei perimetri e delle forme stereotipiche porta le cose a ritrovarsi nella reciprocità dei loro affetti, ovvero nella potenzialità delle loro interazioni. Ogni cosa è nell'altra in una catena di rimandi non verticale, gerarchica, calcolata, bensì orizzontale e imprevedibile. Da qui la continua metamorfosi, l'essere com-preso, rapito, sempre presso l'altro e fuori di sé; il divenir-animale si presenta come momento significativo di questa contaminazione fertile. *Contagio* è dunque apertura all'animale non nella semplice imitazione o riproduzione

43 G. Deleuze – F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Guglielmi, Castelvecchi, Roma 2003, p. 352.

rappresentativa, ma un vero esser-coinvolto che trasforma la propria visione del mondo, imponendosi contro il rimanere confinato nell'identico. Esso è flusso di affetti e intensità che alimenta guidando la muta. La muta è allora processo del cambiamento strutturale, l'accesso alla molteplicità. L'animale infatti vive un'identità mescolata, diffusa, divisa nel branco, un'identità che si concretizza lungo i bordi della muta, sul confine permeabile e in comunicazione simbiotica con l'esterno; nella simultaneità di muta e contagio avviene l'iniziazione al rinnovarsi del differente. In questo contesto a cadere insieme alla logica dell'identità è anche la trappola dell'essenza, a partire dalla quale il naturalismo e buona parte della storia della filosofia hanno innescato il conflitto ontologico tra l'uomo e l'animale. Il continuo riferimento al sostrato ha calcificato in una distanza incolmabile, lo stendardo della ragione alzato al cielo, il reame dell'umano e quello del non-umano. Ma l'identità è un processo, non un a-priori; nel piano liscio della pre-individualità, della pre-coscienza, umano e animale non sono poi così dissimili, anzi! Entrambi emergono dallo stesso fango, dallo stesso brodo primordiale, e l'uomo non può che trarre beneficio dall'occasione di questo incontro selvatico, distante da qualsivoglia forma di cattività identitaria. Sono queste le *linee di fuga*⁴⁴, sono questi i *corpi senza organi*⁴⁵; la morte non serve più a dividere, a ripartire, a ricomporre corpi identici, ma accelera la decomposizione del vecchio, dello stantio, favorisce il battito di ciglia della palpebra ormai stanca, per portare nuova umidità e nuova vita; siamo lontani dall'incomunicabilità tra il morire umano e il cessare di esistere del non-umano, dal silenzio ostativo dell'essere inequivocabile; l'equivocità e il polimorfismo rappresentano la corda tesa su cui si sfida l'equilibrio, le parole che predicano il mondo all'alba del divenir-animale. «Una fibra va da uomo a un animale, da un uomo o da un animale a delle molecole, da molecole a particelle, fino all'impercettibile. Ogni fibra è fibra di Universo. Una fibra di bordi tutti in fila costituisce una linea di fuga, o di

44 Le linee di fuga, concetto ricorsivo nella filosofia del filosofo francese, compaiono in *Mille piani* insieme all'individuazione del carattere specifico del rizoma: esse simboleggiano vie di circolazione del pensiero, sistemi di difesa contro la territorializzazione operata da strutture rigide, assoggettanti. Declinate in diversi contesti, la loro funzione rimane sempre quella di trasformare e rinnovare sistemi consolidati, favorendo la tensione tra le molteplicità.

45 Contrapposto al corpo reale, il corpo senza organi è un “ambiente” o un “campo di forze” senza una precisa organizzazione, anche un inconscio, che si fa puro desiderio, cioè campo virtuale di ogni possibilità.

deterritorializzazione.»⁴⁶

Ogni interazione si verifica su quello che Deleuze delinea come un *piano d'immanenza*⁴⁷; in contrasto con lo sdoppiamento del *trascendente*⁴⁸ ogni entità non è semplicemente che essa stessa, nelle sue affezioni, nel suo accadere contestuale, affrancato da condizionamenti esterni, debiti di significato; tutto ciò che opera nel reale lo fa assemblandosi senza rispondere ad un ordinamento prefissato:

«Un corpo non si definisce per la forma che lo determina né come una sostanza o un soggetto determinati né per gli organi che possiede o le funzioni che esercita. *Sul piano di consistenza, un corpo si definisce soltanto mediante una longitudine e una latitudine [...] Nient'altro che affetti e movimenti locali, velocità differenziali.*»⁴⁹

In conclusione, per riassumere quanto evinto dall'originale visione del filosofo francese, l'avvicinarsi dell'uomo all'animale, il divenir-animale dell'uomo, nell'economia di un pensiero che si sviluppa tra i piani orizzontali del rizoma, si concretizza come un tentativo di rompere le barriere tra specie, rimuovendo le serie e gli alberi genealogici in favore dell'apertura ad un piano d'immanenza a-soggettivo, dove ogni connessione è possibile. La morte, in quanto esperienza estrema di trasformazione (non taglio originale che ripartisce il carattere ontologico, né cesura muta, impedimento per il ricircolo della vita), è proprio ciò che permette la differenziazione del reale e favorisce l'esperienza multiforme e decentralizzata dell'identità umana; ci si allontana dunque dai recinti a filo spinato dell'antropocentrismo, sospinti dalla forza indomabile del desiderio all'impollinazione e alla riscoperta di sé.

46 G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Guglielmi, Castelvecchi, Roma 2003, p. 355.

47 Cfr. il piano di immanenza è anche *piano di composizione* o ancora *piano di consistenza*, livello di sostanze fluide, della molteplicità e della differenza. È anche il piano entro il quale i filosofi creano i concetti. Infatti come illustrato nel libro *Che cos'è la filosofia?* (1991), ultimo prodotto del sodalizio tra Deleuze e Guattari, secondo i due pensatori alla filosofia pertiene la creazione di concetti, mentre alla scienza e all'arte rispettivamente prospettivi e percettivi.

48 Cfr. nel saggio del 1995, *Immanenza: una vita...*, Deleuze distingue la trascendenza dal trascendentale, attraverso il concetto di *campo trascendentale*. Il campo trascendentale non si riferisce ad alcun oggetto, né appartiene ad un soggetto, sfugge alla rappresentazione empirica in quanto a-soggettivo e impersonale; esso diventa piano di immanenza al sottrarsi della coscienza, immanenza assoluta in sé, l'immanenza non si riferisce a una vita bensì è *una vita*; si parlerà dunque di *empirismo trascendentale*.

49 G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Guglielmi, Castelvecchi, Roma 2003, p. 368.

Capitolo 3: Tanatologia comparata, quello che dicono su di noi gli animali di fronte alla morte

L'ultima sezione di questo lavoro chiamerà in causa non solo una filosofa, Susana Monsó, ma anche due voci autorevoli provenienti dal territorio scientifico, quella di un biologo e quella di un etologo/primatologo: rispettivamente, Carl Safina e Frans de Waal. In un primo momento rimarremo dunque interamente in seno alla filosofia, vagliando, dopo aver fatto chiarezza sul significato del termine stesso, la presenza di un *concetto di morte* nel mondo animale, cercando di espungere ogni forma di antropomorfismo presente negli schemi concettuali applicati all'analisi del comportamento verso la morte e alla vita emotiva degli animali non-umani. Ci inoltreremo quindi nell'ambito della ricerca osservativa per raccogliere dall'esperienza sul campo di chi ha vissuto a contatto per una vita intera con specie particolarmente intelligenti, quali i primati e gli elefanti, la testimonianza e la prova di un'inestimabile ricchezza cognitiva, culturale ed emotiva, il cui valore non va liquidato frettolosamente, disbrigato come una pratica di poco conto, nel paragone talvolta poco costruttivo con le modalità del nostro esistere.

La linea tracciata fino a questo momento ha evidenziato un itinerario punteggiato da sofisticate prospettive sulla morte, garbugli da dipanare tra piani ontologici e indagini sulla natura dell'identità umana nel raffronto con il mondo animale; questo itinerario, inscritto nel segno di concezioni dinamiche e mobili del reale, non si è mai sviluppato in un'unica direzione, accontentandosi di comodi spazi circoscritti, concetti pronti all'uso, apriori di seconda mano, ma si è articolato lasciandosi guidare dall'arte più raffinata del procedere filosofico: la problematizzazione. Attraverso un'analisi che concede sempre al dubbio la prima parola (non un dubbio metodico e insistito, ma un dubbio misurato che crea connessioni, aprendo alla meraviglia spazi chiusi nella presunzione del loro sapere) abbiamo imparato ad avvicinare ciò che differisce proprio in virtù di questa differenza, riscoprendo fertilità nella distanza, che è vicinanza, nella consapevolezza di essere coinvolti in un mondo che allarga i suoi confini ad ogni tentativo di contenerlo con lo sguardo.

Scopriamo dunque, tenendo caro quanto acquisito, cosa offre al dibattito la tanatologia

comparata.

3.1 Susana Monsó: cosa significa possedere un concetto di morte

A porre le premesse del libro *L'opossum di Schrödinger* è una semplice quanto rivelatoria domanda “cosa significa possedere un concetto di morte?”, a cui seguono: “esistono dei requisiti per possedere un concetto di morte?”; “siamo noi, figli dell'uomo, gli unici a soddisfare questi requisiti?”. Dico *semplice* in quanto sembra spontaneo associare al concetto di morte tutto un insieme di correlati tra i quali, troneggiante, troviamo *l'eternità*. È la comprensione di un concetto complesso come l'eternità l'unica discriminante tra chi vive nella morte e chi la subisce inconsapevolmente? Il quesito iniziale si mostrerà allora come *rivelatorio* una volta che avremo messo alla prova il concetto di morte attraverso la sua dissezione: armiamoci dunque di bisturi e procediamo.

Innanzitutto bisogna partire dalle componenti elementari, il concetto. Secondo la Monsó: «I concetti hanno (...) cinque caratteristiche principali: 1) permettono di discernere le entità a cui si applicano con un certo grado di affidabilità, 2) implicano una certa conoscenza del contenuto semantico del termine in questione, che varierà da un individuo all'altro nel corso del tempo, 3) permettono di realizzare inferenze, 4) non sono vincolati a uno stimolo sensoriale concreto e 5) non generano un comportamento fisso.»⁵⁰ I concetti si presentano come strumenti malleabili, elastici, affidabili, attraverso i quali menti sviluppate come la nostra organizzano e spiegano il mondo. Non è detto che per avere una mente⁵¹, per pensare, sia necessario avere dei concetti, tuttavia in assenza di pensiero, non ci saranno nemmeno concetti. Mettendo subito a frutto questa disamina per punti applicandola al mondo animale, possiamo constatare come alcune specie attuino nei confronti della morte comportamenti individuati come

50 S. Monsó, *L'opossum di Schrödinger*, trad. it. di E. Tramontin, Adriano Salani Editore, Milano, 2022, p. 35-36.

51 I tre argomenti principali a favore dell'esistenza della mente negli animali sono i seguenti: *argomento per analogia*, ovvero il riconoscimento di comportamenti simili a quelli umani; *argomento per inferenza alla miglior spiegazione*, affermare che gli animali possedano una mente è la spiegazione migliore nei casi in cui si verificano comportamenti errati e altrimenti difficilmente interpretabili; *argomento per parsimonia evolutiva*, le specie che si trovano più vicine dal punto di vista della genologia condividono oltre a caratteristiche fisiche simili, anche facoltà mentali.

stereotipici, in opposizione a quelli *cognitivi*. Il processo della *necroforesi*, nel piccolo mondo delle formiche, descrive una reazione stereotipica alla morte; questo comportamento - a onor del vero meno rigido di quanto possa sembrare, in quanto concede una certa variabilità nell'applicazione in base al contesto – basato sul rilascio di una specifica sostanza chimica secreta dal cadavere di una formica, l'acido oleico, se sottoposto alla verifica dei punti sopraccitati non lascia scampo alla sentenza: la formica non ha un concetto di morte. In questo modo, partendo dalle specie più semplici per arrivare fino a quelle più complesse, la *tanatologia comparata*⁵², giovane scienza figlia dell'etologia e della psicologia comparata, sviluppa la sua ricerca su un terreno particolarmente insidioso: per via della rarità e dell'imprevedibilità del fenomeno studiato, il numero più diffuso di pubblicazioni sull'argomento si rifà al metodo aneddotico, terreno fertile per l'euristica, una percentuale molto minore al metodo osservativo, studio su larghi gruppi per prolungati periodi di tempo, mentre non c'è quasi traccia del metodo sperimentale, per le evidenti crudeltà e le implicazioni etiche connesse. Nello svolgere il suo lavoro è fondamentale che la tanatologia comparata presti attenzione a certe tendenze, tipiche del nostro modo implicito di ragionare, quali *antropomorfismo*, *antropotomia* e *antropocentrismo*. Mentre antropomorfismo e antropotomia sono modalità speculari del giudizio a causa delle quali si tende da una parte ad imporre-a, dall'altra a privare, un animale di un comportamento riconoscibilmente umano, l'antropocentrismo⁵³ è una delle più stratificate, antiche e resistenti concezioni che la nostra specie porta con sé; l'influenza di una tale concezione è uno dei grandi motivi che ci ha rallentati nello studio e nella comprensione della complessità del mondo animale.

Lasciate dunque da parte le specie che non sembrano possedere un concetto minimo di morte, come le formiche, dedichiamo il resto del capitolo a quegli animali con i quali sembra più probabile ottenere delle risposte positive. A venirci in aiuto in questo caso, a supporto della definizione di concetto, sono le sette sottocomponenti utilizzate dagli psicologi per descrivere lo stato di comprensione della morte biologica nei bambini, in

52 J. R. Anderson, *Quick Guide-Comparative thanatology*, «Current Biology» 26, R543–R576, July 11, 2016.

53 In particolare l'*antropocentrismo emozionale* è ciò che ha portato la tanatologia comparata a concentrarsi soprattutto sui primati, per via della loro stretta somiglianza con la nostra specie.

diversi momenti della loro crescita; le sottocomponenti sono: 1) Non-funzionalità 2) Irreversibilità 3) Universalità 4) Mortalità personale 5) Inevitabilità 6) Causalità e ultima 7) Imprevedibilità. In questa sede ci interesseremo solo ad alcune tra queste, in quanto concetti quali quello di universalità⁵⁴ non sembrano essere presenti al di fuori dell'essere umano e in ogni caso non vengono ritenute necessarie per poter possedere un *concetto minimo di morte*. La *non-funzionalità* fa riferimento alle caratteristiche che un individuo pensa di riconoscere in un essere vivo, al venir meno di queste si passa alla constatazione di trovarsi in presenza di un corpo morto. È importante a questo punto rendersi conto di quanto un concetto di morte possa essere *variabile*: anche fra esseri umani è possibile trovare una grande diversità tra le concezioni della morte, eppure tutte quante condividono un minimo comune denominatore, necessario per poter affermare di sapere realmente distinguere un'entità viva da una morta. Questa operazione di riduzione è ciò che ci porterà verso l'inclusione di un nutrito gruppo di specie animali tra coloro che presentano una minima forma di consapevolezza nei confronti della morte. La nozione di non-funzionalità posseduta da un animale fa quindi da specchio alla sua nozione di funzionalità, nonostante tutti i limiti che possiamo riconoscergli. La variabilità del concetto di morte emerge inoltre non solo in relazione alle capacità specifiche della singola specie (udito o olfatto ricevono segnali specifici che noi, per esempio, non cogliamo) ma anche e soprattutto in relazione al carattere del singolo individuo e al bagaglio di esperienze che accumulerà nel corso del tempo. La sottocomponente *irreversibilità* è sua volta fondamentale nella comprensione della morte; anche nelle concezioni che interpretano la morte come semplice passaggio verso un'esistenza ulteriore, è presente il riconoscimento di una fine dalla quale non si fa ritorno, per quanto relativa a coordinate circoscritte. Escludiamo dalla nostra scorta anche la *causalità*, in quanto per avere un concetto di qualcosa non è necessario conoscerne le cause, e l'imprevedibilità, non essendo una caratteristica che accompagna sempre la morte (nel caso di una morte inferta, programmata, ad esempio). A rimanere a galla sono, riassumendo, non-funzionalità e irreversibilità; queste sembrano essere le due sottocomponenti da indagare per poter affermare di avere a che fare con un

54 All'acquisizione della sottocomponente 3) Universalità è evidente come 4) Mortalità personale e 5) Inevitabilità seguano logicamente componendo un gruppo unico. Questi non si presentano come concetti necessari per possedere un concetto minimo di morte in quanto anche solo comprendere la morte di *alcuni* individui è sufficiente allo scopo.

soggetto che dimostra una comprensione attiva, sufficientemente cosciente, del processo biologico della morte. Ad un concetto minimo di morte è importante, inoltre, come ricorda la Monsó, associare un concetto minimo di vita, in quanto concetti e credenze si formano sempre in una rete, in connessione reciproca, influenzandosi. Deleuze approverebbe. Questo ci consente, riallacciandoci alla definizione di concetto, di stilare una definizione precisa del concetto minimo della morte: «Si potrà attribuire un concetto minimo di morte a un animale qualora sia capace di classificare, con un certo grado di affidabilità, alcuni individui morti come morti, intendendo con morto una proprietà che si applica agli esseri: a) da cui sarebbe lecito aspettarsi che esibissero il gruppo di funzioni caratteristiche degli esseri viventi della loro classe, ma b) che sono privi del gruppo di funzioni caratteristiche degli esseri viventi della loro classe e c) che non possono recuperare il gruppo di funzioni caratteristiche degli esseri viventi della loro classe.»⁵⁵

Attraverso l'utilizzo di questo schema di valutazione ci si rende subito conto come esempi di comportamento assimilabili a manifestazioni di lutto tra gli animali non siano sempre prove concrete a sostegno di un concetto minimo di morte; diversi casi documentati tra gli esemplari di varie specie come primati, giraffe, delfini, elefanti, raccontano di madri che per giorni hanno continuato a trattare il cadavere del proprio piccolo come se fosse ancora vivo, prendendosene cura, portandolo con sé a fronte di notevoli sforzi, senza alcuna intenzione di abbandonarlo. Questo atteggiamento sembra essere in larga parte dovuto allo stretto rapporto affettivo tra madre e figli, soprattutto tra gli animali che hanno pochi cuccioli a cui dedicano moltissime cure (strateghi della K)⁵⁶, e rende difficile determinare un effettivo riconoscimento della morte. Ciò da cui Susana Monsó ci mette in guardia è un impulsivo desiderio di associare l'evidente cordoglio alla presenza di un concetto di morte; intorno a questo punto sembra emergere uno dei limiti della letteratura tanatologica, che spesso identifica i due termini, dal momento che l'emozione non è un dato implicato nell'apprensione di stati quali la non-funzionalità e l'irreversibilità. La consapevolezza raggiunta, dopo aver

55 S. Monsó, *L'opossum di Schrödinger*, trad. it. di E. Tramontin, Adriano Salani Editore, Milano, 2022, p. 88-89.

56 Le due principali strategie riproduttive dividono le specie in *strateghi della K* e *strateghi della r*: mentre i primi figliano poco e concentrano grandi cure nella crescita della prole, i secondi riducono quasi a zero le cure a fronte di una prole particolarmente numerosa.

dettagliato il quadro concettuale entro cui ci stiamo muovendo, richiede come naturale conseguenza l'abbandono o perlomeno la riduzione di visioni imperniate su posizioni come l'antropocentrismo intellettuale, nel quale solo concetti di morte estremamente sviluppati e complessi come i nostri possono assurgere a unico termine di paragone per l'intero mondo animale, e l'antropocentrismo emozionale, il quale invece inficia il nostro giudizio con sovrapposizioni e analogie spesso fuorvianti. Assecondando tali premesse, accostarsi ad un concetto minimo di morte in natura risulta molto più spontaneo, nonché rigoroso, avendo ottenuto un punto di vista distante da un centro prefissato e più disponibile ad accogliere nella loro molteplicità le reazioni alla morte che si manifestano nel mondo non-umano.

3.2 Carl Safina e Frans de Waal: sensibilità alla morte e crudeltà mortifera nell'animale non-umano

A conclusione di questo lavoro voglio portare qualche esempio concreto, frutto di osservazione ravvicinata e costante, del rapporto tra gli animali non-umani e l'esperienza della morte, per dare carne allo scheletro teorico affrontato nella prima parte del capitolo. Prima di dare spazio a Carl Safina e Frans de Waal voglio però citare ancora qualche brano tratto dal libro di S. Monsó dove viene rilevata una volta di più la presenza di un concetto minimo di morte tra le altre specie animali, insieme a qualche specificazione ulteriore. Seguendo quella che la Monsó definisce «la Santissima Trinità del concetto della morte»⁵⁷, ovvero *cognizione, esperienza ed emozione*, riveliamo le condizioni più favorevoli affinché si sviluppi il suddetto concetto: 1) reazioni diversificate e non legate a stimoli sensoriali, come nel caso delle reazioni stereotipiche delle formiche, 2) capacità di apprendere dall'esperienza nel corso della vita e raffinare la comprensione dello stato di morte (noi facciamo eccezione in quanto possiamo apprendere anche solo attraverso l'insegnamento, senza esperienza diretta), 3) ampio spettro emotivo che permetta di *modulare l'attenzione*, rendendo l'animale capace di apprendere le nozioni di non-funzionalità e irreversibilità. Nel caso degli elefanti, a cui farà a breve eco il libro di Safina, possiamo notare un insieme molto vario di reazioni

⁵⁷ S. Monsó, *L'opossum di Schrödinger*, trad. it. di E. Tramontin, Adriano Salani Editore, Milano, 2022, p. 128.

alla morte; questo è sicuramente legato a diversi fattori quali longevità, socialità e alti livelli cognitivi, ma in particolar modo anche alla capacità di programmare e rinunciare, connesso con molta probabilità all'assimilazione della componente di *temporalità* insita nell'irreversibilità. A differenza di quanto sembrava dirci Heidegger a proposito del vivere-per-la-morte esclusivamente umano, che faceva della vita un tempo definito da ordinare e programmare, sebbene certamente non con la stessa portata, la preparazione in previsione di un possibile futuro, nell'acquisizione di un concetto minimo di morte, sembra valere anche per alcuni animali. Possiamo qui contare uccelli, primati e una varietà di altri mammiferi. Questa programmazione è anche premeditazione. Lo studio di diverse popolazioni di scimmie e di diverse altre specie ha consolidato la convinzione che anche agli animali non-umani appartenga una forma di premeditazione, un'intenzionalità nell'infliggere dolore o addirittura la morte ad un proprio simile. Questa violenza può essere interspecifica e intraspecifica e si può constatare soprattutto nella forma di attacchi coalizzati e infanticidi. Valutati entro una scala che si basa sul raffronto con le caratteristiche proprie dell'intenzionalità umana, i valori relativi a comportamenti particolarmente gratuiti, in quanto non attribuibili a ragioni di tipo evolutivo (cause ultime), permettono di riconoscere negli animali non-umani il coinvolgimento di sviluppati meccanismi cognitivi nel raggiungimento del macabro obiettivo. A posteriori potremmo dire che quando Dostoevskij asseriva in *I Fratelli Karamazov*, a proposito della crudeltà umana, "una belva non potrà mai essere crudele quanto l'uomo, così raffinatamente, artisticamente crudele", sottovalutava la portata delle capacità cognitive nel resto del mondo animale. Nonostante ciò queste parole rimangono vere al loro cuore.

Un altro comportamento che vale la pena citare a questo proposito, a cui si ispira la Monsó per il titolo del suo libro, è la *tanatosi*⁵⁸, la finta morte, che molti animali attuano come meccanismo di sopravvivenza riducendo le proprie attività fisiologiche. Tale comportamento è un chiaro indice di capacità cognitive ed emotive estremamente sofisticate; l'animale sfrutta una rappresentazione dettagliata della morte, nei tratti biologici che più la caratterizzano, per ingannare il predatore. Quello che è significativo evidenziare è lo sforzo estremo dell'animale nel simulare la vera morte; il fatto che non

58 La *tanatosi* non va confusa con l'*immobilità tonica*, la quale prevede unicamente l'irrigidimento del corpo e l'immobilità. Una messinscena decisamente più superficiale.

si limiti a secernere la sostanza chimica (cadaverina, putrescina) che attiva gli stimoli sensoriali dell'altro animale, ma che invece insceni un vero e proprio spettacolo di morte, porta a teorizzare che sia consapevole della presenza di un concetto di morte al quale deve rendere conto. Per essere attribuito di non-funzionalità irreversibile il piccolo opossum (e come lui molti altri animali) deve non solo essere ripugnante, ma sembrare davvero morto. Dunque: «Qualsiasi spiegazione della funzione di difesa della tanatosi deve passare necessariamente per il concetto della morte dei predatori, poiché solo questa pressione selettiva può spiegare che questo comportamento in questi animali abbia la forma che ha. [...] L'esistenza stessa della tanatosi è pertanto una dimostrazione che almeno alcuni predatori hanno un concetto della morte e che il suddetto concetto ha un impatto ecologico.»⁵⁹

Esempi di questi comportamenti sono riportati in maniera maggiormente dettagliata dall'etologo e primatologo Frans de Waal. Cito dal libro, *L'ultimo abbraccio*, una considerazione a proposito di un episodio riportato dalla zoologa Patricia McConnell sulla reazione della cagnolina Lassie alla morte di un altro cane a cui era molto legata, Luke: «Tutti gli indizi inducono a pensare che alcuni animali sono in grado di capire che un compagno morto non si muoverà mai più.[...] Tra l'altro la capacità di comprendere l'irreversibilità implica un'aspettativa riguardo al futuro. Abbiamo numerose prove scientifiche che dimostrano la consapevolezza dei primati di pensare al futuro.[...] Se chiamiamo *consapevolezza della mortalità* il fatto che qualcuno sa di dover morire [...], possiamo parlare di *consapevolezza dell'ineluttabilità* per riferirci alla consapevolezza di Lassie del fatto che Luke non sarebbe più tornato».⁶⁰ Il comportamento della cagnolina, improvvisamente alterato, la vede leccare e succhiare i propri giocattoli, come in cerca di una mammella da cui succhiare il latte: questo comportamento, rinvenuto anche in altre specie, può essere legato alla produzione di ossitocina, un ormone che diminuisce lo stress e che viene rilasciato durante l'atto sessuale, il parto e, appunto, l'allattamento. Punti di contatto con l'analisi di S. Monsó emergono in diversi capitoli del libro supportando ad esempio l'idea per la quale anche

59 S. Monsó, *L'opossum di Schrödinger*; trad. it. di E. Tramontin, Adriano Salani Editore, Milano, 2022, p. 233.

60 F. de Waal, *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*, trad. it. di A. Panini, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020, p. 60.

nelle scimmie si possono riscontrare crudeltà e premeditazione: «Giocando, alcuni giovani scimpanzé in laboratorio attiravano le galline al di là di uno steccato con pezzi di pane. Ogni volta che una gallina ingenuamente si avvicinava, gli scimpanzé la colpivano con un bastone o la punzecchiavano con un pezzo di cavo metallico. [...] Gli scimpanzé sono giunti perfino a organizzare il gioco, al punto che una scimmia adescava e l'altra colpiva».⁶¹ Prendere coscienza del fatto che altre specie possano *agire*, mi azzardo ad utilizzare questo termine data la lucidità del comportamento, con una tale spietatezza e in maniera manifestamente volontaria, porta a rivalutare il modo in cui la morte può mostrarsi in natura; che animali capaci di alti livelli di empatia possano al tempo stesso manifestare una ferocia così calcolata (l'episodio delle galline è decisamente contenuto, ne sono stati documentati altri i cui esiti non lasciano molti dubbi) porta De Waal a domandarsi se sia legittimo spingersi fino al punto di parlare di omicidio. Se questa può sembrare un'affermazione eccessivamente spinta, di sicuro non è difficile sentirsi chiamati in causa dalla familiarità di queste dinamiche. L'empatia è un'arma a doppio taglio.

Carl Safina, in *Al di là delle parole*, valorizza l'aspetto costruttivo di questa qualità, raccontando la sensibilità degli animali nei confronti della morte dei propri simili, come nel caso degli elefanti: «La reazione degli elefanti nei confronti della morte è stata definita “probabilmente ... la cosa più strana che li riguarda”. Davanti ai resti di un elefante morto, e a volte anche a quelli di un essere umano, hanno quasi sempre una reazione. Quanto ai resti di altre specie, li ignorano.»⁶² Contatto prolungato con le zanne del morto, carezze con la proboscide, tentativi di rianimarlo, di sorreggerlo, veglie lunghe ore, se non giorni, accanto al corpo inerte; sono stati documentati casi di sepoltura tramite l'utilizzo di terra e vegetazione, medicamento delle ferite col fango, trasporto dei resti di un parente, in particolare le zanne, per chilometri senza una precisa ragione. Se ci chiediamo “gli elefanti hanno un concetto di morte?” o “provano dolore per la morte di un figlio o di un familiare?”, basta osservare la loro *routine* comportamentale: «Tra gli esseri umani, chi è colpito dalla morte di un genitore o di un fratello potrebbe perdere diverse giornate di lavoro; chi è in lutto può partecipare a una veglia per uno o due giorni; e i familiari di un elefante possono tornare per diversi

61 *Ivi*, p. 137-138.

62 C. Safina, *Al di là delle parole*, trad. it. di I. C. Blum, Edizioni Adelphi, Milano, 2018, p. 111.

giorni a visitare il corpo del deceduto»⁶³; ci sono stati casi in cui un elefante è addirittura morto di dolore. Antropomorfizzare sembra quasi la cosa più naturale. Il fatto che diversi animali non-umani non sembrino curarsi dell'assenza di compagni e amici morti potrebbe essere semplicemente legato ad una nostra mancata attenzione, alla necessità di uno studio più attento. Anche Safina riconosce i limiti di uno studio aneddotico e delle specifiche condizioni a cui è vincolata la tanatologia comparata, dovendo assecondare i ritmi con cui la natura decide di concedere i propri misteri e le proprie tragedie alla nostra, alle volte un po' perversa, curiosità. Tutte le sensazioni legate alla morte come l'amore, il dolore e l'angoscia non sono esclusive dell'essere umano. Per Safina una minore comprensione della morte non pone alcun veto alla vita emotiva plasmata da una perdita e forse, in fondo, gli stessi esseri umani hanno una consapevolezza della morte minore di quanto pretendano di dimostrare; nell'ossessione di distanziarci da tutti gli altri esseri viventi, sentirci chiamati per una missione, crederci speciali, unici, insostituibili, arbitri dell'intero ecosistema naturale, per il biologo americano non mettiamo che in mostra una fondamentale verità: la nostra insicurezza.

63 *Ivi*, p. 116.

Conclusione

Come abbiamo avuto modo di constatare, la morte nel mondo animale è molto più diffusa, presente e terribilmente concreta, rispetto alle modalità con cui la esperiamo nelle complesse strutture delle nostre società: morte filtrata, intellettualizzata, minimizzata. La morte può separare, come nello sdoppiamento semantico che produce Heidegger differenziando due stati incompatibili, *Verenden* e *Sterben*, semplice cessare d'esistere contrapposto ad un morire in aperta comunicazione con l'ente; oppure può unire, come passaggio-limite, esperienza-limite, ponte tra una vita esaurita e una vita rinnovata, strumento-ostacolo del ricircolo del reale che scarica impulsi inesauribili d'energia su un piano d'immanenza, dove ogni contatto e ogni divenire sono resi possibili da un'infinita virtualità di connessioni. Per quanto gli animali non dimostrino una comprensione esistenziale, estremamente concettualizzata, della propria morte, come sostenuto correttamente da Heidegger, ciò non toglie loro una consapevolezza della perdita e delle sue conseguenze. Fattori determinanti come l'emotività e l'empatia, fortemente sviluppati in alcune specie, sfidano l'idea e la convinzione che solo gli esseri umani possano vivere la morte in modo significativo. In una certa misura la tanatologia comparata può offrire l'occasione per ampliare il discorso sulla morte impostato da Heidegger e arricchito da Deleuze, contribuendo a gettare le basi per un futuro in cui la collaborazione e lo scambio fruttuoso di esperienze e conoscenze tra diversi campi d'indagine permetta, con convinzione sempre maggiore, di disfarsi delle linee superflue, tracciate arbitrariamente per ripartire il reale secondo una malcelata convenienza. Con questo lavoro spero di essere riuscito, almeno in minima parte, nell'intento di restituire quell'entusiasmo e quella meraviglia proprie di uno sguardo che non si accontenta di ripercorrere incessantemente il profilo delle stesse valli, delle stesse montagne, compiacendosi del saper elencare ogni minimo dettaglio orografico del paesaggio che si è dipinto tutto intorno, ma che al contrario comprende di essere parte di quello scenario, abbandonando il proprio corpo e osservandosi da lontano, notando il modo in cui, quello che sembrava seguire il nostro disegno, se modificato l'angolo, appare ora diverso e imprevisto. E dunque, con il coraggio di affrontare le inquietudini che questa rivalutazione porta con sé, accogliamo la sfida del rimetterci in

gioco, accettandone la responsabilità, a partire dalla ricomprensione del nostro ruolo del mondo. Ciò che si era indurito nel tempo, fossilizzato sotto elaboratissime stratificazioni concettuali, deve essere riportato alla luce e giudicato per quello che è: nient'altro che ossa. Ossa come quelle di un qualunque altro animale, ossa su cui piangere, addolorarsi, farsi forza consolandosi a vicenda. La potenza e la differenza presenti nell'evento radicale della morte investono come un'onda d'urto, scuotendo profondamente, l'esistenza di una pluralità di esseri, dei quali per lungo tempo non abbiamo voluto considerare il vibrante mondo cognitivo ed emotivo.

Per mancanza d'attenzione? Per paura?

Qualunque sia la ragione, ciò che filosofi come Heidegger, Deleuze e la stessa Susana Monsó ci trasmettono è la volontà, mai doma, di non scendere a patti con la rigidità e l'autoreferenzialità di sistemi consolidati, dati per definitivi, senza alternativa. La possibilità di conquistare la nostra identità, come esseri umani, passa proprio dalla consapevolezza della natura dinamica e mutevole del reale, dove non è concesso un punto di vista privilegiato, ma in cui ogni prospettiva acquisisce un colore e un sapore diverso, riattivando la sensibilità perimetrica, superficiale, come un brivido che si trasmette rapido sotto la pelle.

Bibliografia

M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di A. Marini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2006

M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova, 1992

G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, Mimesis Edizioni, Milano, 2016.

G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997

G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002

G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Guglielmi, Castelvecchi, Roma, 2003

G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, trad. it. di F. Polidori, Mimesis Edizioni, 2010

C. Safina, *Al di là delle parole*, trad. it. di I. C. Blum, Edizioni Adelphi, Milano, 2018

S. Monsò, *L'opossum di Schrödinger*, trad. it. di E. Tramontin, Adriano Salani Editore, Milano, 2022

F. de Waal, *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*, trad. it. di A. Panini, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020

Articoli su rivista

J. R. Anderson, *Quick Guide-Comparative thanatology*, «Current Biology» 26, R543–R576, July 11, 2016 © 2016 Elsevier Ltd.

Articoli *online*

M. Macelloni, *La morte negata: il lutto nel mondo animale* (30 marzo 2023),
<https://rewriters.it/la-morte-negata-il-lutto-nel-mondo-animale/> [29.6.2024]

S. Levantesi, *Gli animali e la morte* (31.8.2020),
<https://www.minimaetmoralia.it/wp/altro/gli-animali-la-morte/> [24.6.2024]