
Natura e animalità: oltre il dominio?

Andrea Borsari



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/1466>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 juin 2020

Paginazione: 415-424

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Andrea Borsari, « Natura e animalità: oltre il dominio? », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 10 | 2020, online dal 01 décembre 2020, consultato il 31 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/1466>

Natura e animalità: oltre il dominio?

Andrea Borsari*

1. Un plesso di problemi

È stato lo stesso autore a metterci in guardia rispetto alla eterogeneità soltanto apparente del «vasto ventaglio di questioni apparentemente isolate» che convergono nel suo *Dominio e sottomissione* e, senza dubbio, si compongono al suo interno in una pluralità di fili, intrecci e torsioni, secondo il modello della «gomena» in esso esplicitamente citato¹. Tra essi, uno dei più rilevanti rimanda alla ricerca di lungo periodo compiuta da Remo Bodei intorno alle categorie della temporalità e ai paradossi del tempo, che si è cercato di documentare altrove attraverso una disamina specifica del rapporto che tale ricerca ha intrattenuto con le diverse dimensioni della temporalità, con la diagnosi dell'epoca, con il passato, il presente, il futuro e la memoria, con i tempi plurali e non lineari della filosofia del tempo, per tornare in conclusione alla forbice temporale che divarica tempo del mondo e tempo della vita al cospetto dell'inatteso che ne ha motivato l'urgenza². In forma complementare a quelli che lo hanno preceduto, il presente contributo si propone di ricostruire un altro aspetto specifico del suo ragionamento, ovvero la relazione che esso istituisce con l'animalità, con la più ampia dimensione antropologica e con il rapporto con la natura che essa comporta. Il rischio di regressione della civiltà e ricaduta nella condizione animale (§ 2) porta a interrogarsi sulla presunta unicità del genere umano e sulla possibile continuità con il restante regno animale (§ 3). Tali considerazioni vengono approfondite facendo ricorso qui ad alcuni testi nei quali lo stesso Bodei si è pure occupato del «mistero doloroso dell'obbedienza», del confronto con le diverse prospettive disciplinari che convergono nell'analisi antropologica e della possibile reinclusione della natura nell'orizzonte di una ragione ospitale (§ 4). Richiamando così «un'altra interpretazione dei famosi capitoli “Autocoscienza” e “Signoria-Servitù” nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, molto diversa da quella datane da Kojève e Sartre»³, diventa anche possibile abbozzare una risposta che confronti il lascito teorico di Bodei con la pressione odierna a riformulare il rapporto con la natura e l'animalità nell'orizzonte non regressivo di un'eventuale liberazione o, quantomeno, reintegrazione (§ 5).

2. Regresso di civiltà e ricaduta nella condizione animale

A conclusione del capitolo dedicato alla ripresa della «drammaturgia concettuale» hegeliana del riconoscimento reciproco e del conflitto dialettico tra servo

* Università di Bologna, a.borsari@unibo.it.

¹ Bodei, 2019: 28.

² Per lo sviluppo di questa analisi, cfr. Borsari, 2020 (e cfr. *ibidem*: 17, n. 1, per gli altri contributi dedicati da chi scrive alla ricostruzione del lavoro di Bodei).

³ Bodei, 1998: 10.

e signore, là dove ritorna sull'esito che a tale discussione ha impresso Alexandre Kojève, Bodei nota come la teoria di quest'ultimo abbia «un punto di forza nell'analisi del processo che conduce Hegel dal sentire animale al sorgere dell'autocoscienza»⁴. In particolare, passando «dalla preistoria della lotta per il riconoscimento comune a tutte le civiltà umane, all'età contemporanea», Kojève ci permette poi di interrogarci su come «la conquista materiale del consumismo implica la rianimalizzazione dell'uomo, lo sfumarsi dei confini tra uomo e animale, la fine della sua evoluzione dialettica per opposizioni e contraddizioni» e, per contrasto, di vedere come, nel contesto odierno, «il problema della ri-animalizzazione si ripropone in termini diversi» (189, 191) e mette in primo piano drammaticamente il rischio di un vero e proprio regresso di civiltà. Siamo così spinti a chiederci se: «Sta forse iniziando un percorso di “decivilizzazione” e, con essa, la scoperta che l'autonomia e la razionalità dell'individuo di stampo kantiano e illuministico rischiano di spegnersi in favore della soddisfazione di bisogni materiali e psichici di carattere meno universale e più locale?» (191). Tradotto nei termini dello svolgimento del libro, ciò significa interrogarsi sulle possibilità residue della «forza del *logos* e della volontà» di resistere alle pulsioni e alle lusinghe dell'animalità, e al loro trasferimento, in forma di algoritmi, in «dispositivi dotati di Intelligenza Artificiale e di capacità di decisioni autonome». Si chiede Bodei: «In fasi storiche in cui cresce l'insicurezza del futuro diventa forse maggiormente plausibile la rassegnata diagnosi di Freud, condivisa da Norbert Elias, secondo cui il nostro intelletto è “qualcosa di debole e di dipendente, al tempo stesso gingillo e strumento dei nostri impulsi e delle nostre emozioni”?»⁵. La stessa libertà è stata lungamente ritenuta «non come uscita dal kantiano stato di minorità, ma da quello di animalità, dal mero istinto di autoconservazione mediante la sfida alla morte», ma —commenta Bodei, poco prima di registrare il mancato avveramento delle «previsioni di Kojève e Fukuyama»— «tale concezione è alla base di un modello eroico, corrusco, sacrificale e sostanzialmente aristocratico di umanità» (194)⁶.

Con questa enucleazione del tema, è posta la premessa per affrontare direttamente il problema del nesso tra umanità e animalità, al quale è esplicitamente dedicato il capitolo successivo⁷, con tutte le implicazioni di rapporto tra dimensione filosofica e dimensione antropologica, e lo sfondo di autoconservazione e autoaffermazione, sopravvivere e continuare a vivere, reinclusione di natura e storia e di artificiale-costruito e naturale-organico che comporta. La lunga alleanza tra *logos* e *polemos*, stabilitasi nel mondo greco, si è fondata infatti sul «terrore di una ricaduta nell'amorfo, in un nuovo, ferino stato di natura» e ha stabilito una gerarchia tra «chi deve comandare e chi deve soltanto obbedire» (197). L'istanza emancipativa che punta a far sì che il *logos* legittimi la propria autosuffi-

⁴ Bodei, 2019: 185. Il capitolo V, «Storicità della schiavitù», si trova nella Parte seconda: «Libertà, Animalità, Dignità». Nel resto del testo che segue, i numeri di pagina tra parentesi in corpo di testo andranno sempre riferiti a Bodei, 2019.

⁵ Bodei, 2019: 192.

⁶ Anche René Girard e il suo «desiderio mimetico» avevano trovato la loro opportuna collocazione entro la genealogia del «desiderio del desiderio», il desiderio di riconoscimento che, indirizzandosi verso un altro desiderio, ingaggia una «lotta mortale tra gli uomini» (Bodei, 2019: 186).

⁷ Il cap. VI, «Animalità e umanità», in Bodei, 2019: 197-212.

cienza si scontra così con la «paura degli umani» di non riuscire a «dominare la propria animalità»: «Il disordine causato dalle inestirpabili pulsioni di autoconservazione, che li inducono istintivamente a rapportarsi in maniera aggressiva verso gli altri»; «una razionalità dispotica che, nella sua intrinseca conflittualità, finisce per assumere i caratteri freudiani del “disagio della civiltà”, del malessere dovuto alla repressione degli istinti e dei desideri» (197-198). Non aveva perciò tutti i torti Nietzsche a indicare nel «fanatismo della ragione» ovvero una sorta di «esorcismo» contro il «lato “animale” dell'uomo», una specie di «talismano per scacciare magicamente la tremenda e incombente minaccia insita nell'abbandonarsi agli istinti» (199). A fronte di un tale rischio di regresso della civiltà, deve essere quest'ultima, intesa soprattutto come educazione e politica democratica, a «imbrigliare il *polemos* e a mitigare la chiusura egoistica dei singoli e delle collettività» (199).

In questi termini, il problema diventa quello di interrogarsi sull'irredimibile animalità negli esseri umani, se cioè siano nel giusto i «continuisti», Sigmund Freud, Konrad Lorenz e Elias Canetti a considerarla una «condizione da cui è impossibile uscire completamente» e a ritenere che il superamento degli «istinti di autoconservazione» richiederebbe uno «sforzo sovrumano» (200). In particolare, Canetti è valorizzato perché permette di inquadrare il problema dell'animalità dell'uomo, mettendo a fuoco il momento in cui l'umanità non «si è ancora autocelebrata come portatrice di civiltà e di *logos*, in cui la *Menschheit* non è ancora diventata *Humanität*, valore per sé stessa» (201). Il comando, più antico del linguaggio («altrimenti i cani non potrebbero conoscerlo»), è strumento di tecniche di potere che cercano di mantenere o riportare gli uomini «a livello del cane o del cavallo», la sua efficacia dipende dalla «minaccia di morte che si è capaci di esercitare», e la sua dinamica richiama il problema dell'obbedienza volontaria, delle sue «ferite e cicatrici», alla compresenza in essa di «mistero doloroso» e «mistero gaudioso» (201-202). L'originalità di Canetti sta nel «guardare alla politica “diagonalmente”», nel paragonare gli ordini, i comandi, a «spine che si conficcano nella carne di chi li riceve», coprendolo di «segni lasciati dalle spine dei comandi ricevuti»: «A distanza di decenni, essi restano come ferite aperte o come cicatrici e possono indurre o al conseguimento della libertà o alla rassegnazione. In entrambi i casi l'autonomia assoluta, frutto proibito del desiderio, è irraggiungibile. Eppure è proprio della convinzione dell'invalidità della sofferenza che si può risorgere alla libertà» (202-203). Dalla situazione di saturazione delle spine e di «obbedienza passiva», ci può far uscire solo la «decisione» di non accettarne altre e togliere quelle che si trovano ancora nella carne, di difendersi da nuovi ordini: «Si cresce e si diventa relativamente autonomi acquisendo la coscienza dei vincoli e, come gli stoici, avendo sempre davanti agli occhi la porta attraverso cui ciascuno s'inoltra nella via senza ritorno della sconfitta definitiva, la morte» (203). Richiamandosi al libro postumo canettiano *Buch gegen dem Tod*, Bodei nota, pure sottolineando le convergenze con il Leopardi della *Ginestra*, che si tratta — nelle intenzioni stesse di Canetti — di una «ribellione donchisciottesca», ma che costituisce l'«unica alternativa praticabile al chinare, riverenti, la testa dinanzi all'inevitabile» e sceglie di non accettare «senza combattere, la disfatta finale» (203).

3. *Humaniqueness* o continuità?

In contrasto con i «continuisti», si può ipotizzare la «*humaniqueness*», sottolineando il netto distacco tra la nostra specie e le altre, ma resta l'«imbarazzo teorico», sempre nella chiave di coimplicazione inscindibile di termini antinomici (*nec tecum nec sine te*), sia che le assegniamo «qualità che ne stabiliscono la supremazia», sia che la definiamo «per esclusione rispetto a quello che gli animali sono», una volta superata la felice situazione dei Greci prima dell'avvento del Cristianesimo, che davano per scontata «la coappartenenza a un genere comune» (204-205). Oscillare tra natura e cultura, come anche nella definizione aristotelica di animale razionale, rischia insomma di condurci a un'autocomprensione degli esseri umani stretta tra riduzionismo e distacco completo rispetto al mondo animale, anche se la nozione greca di «animale» (*zoon*) non identifica la «bestia», ma riguarda «ogni essere animato (= vivente) escluse le piante, ma inclusi i demoni, gli dei, le stelle, anzi l'universo come un più grande e più perfetto essere vivente stesso» (205-206). Per comprendere come si sia giunti a conseguire l'«autodominio per mezzo di una razionalità di tipo difensivo in grado di offrire una relativa compattezza alla sua identità, rendendola immune dal desiderio di dissolversi, di lasciarsi andare dinanzi alla durezza di questo compito», con la *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, occorre constatare che «l'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé» (206-207). Oggi tuttavia, allorché «l'uomo come specie» ha assunto sulla natura un «dominio tale» da trasformarsi in un «animale nocivo nei suoi confronti e, in particolare, nei riguardi di tutti gli altri esseri viventi (animali e piante)», diventa urgente chiedersi: «Abbiamo ancora bisogno di garantirgli l'incontrastato e assoluto dominio su tutti gli altri enti [...], dimenticando la propria mortalità ed elevandosi così sopra tutti gli altri viventi?» (207).

Sebbene non si possano ignorare le «modificazioni introdotte dalla civiltà», il riprodursi della vita umana entro «ambienti artificiali», a partire dal linguaggio, bisogna prendere atto che «nel tempo è subentrata quella che —parafrasando Vico— si potrebbe chiamare la boria della specie», arrivata a disprezzare non solo gli animali, ma anche la natura stessa (207-208). Con Spinoza va fatta perciò valere l'idea che gli esseri umani non sono «un impero in un impero», «una parte che [...] può contrapporsi al tutto e dominarlo»; e, senza «disprezzare la ragione o respingere il rigore logico delle argomentazioni», va riaffermato, contro ogni «trionfalismo della ragione», l'ammonimento di Bertrand Russell sul carattere parziale e provvisorio della verità: «Più sono i punti di vista da prendere in considerazione, più il contributo alla sua formulazione è rilevante» (209-210).

Torna così a porsi il problema della «ragione ospitale», punto di riferimento di lungo periodo per l'impresa filosofica di Bodei. Al discredito della ragione, infatti, si perviene non solo quando la si «trasforma in mezzo di esclusione, di umiliazione e di sfruttamento nei confronti di coloro che non si conformano a determinati standard politici, religiosi o culturali», ma anche quando se ne enfatizza il carattere di reazione pregiudiziale ed esposta al regresso, concependola «quale forza autosufficiente in perpetuo allarme per l'arrivo dei barbari» (210). L'idea di ragione inclusiva assume qui l'inedito assetto di liberazione, «una volta accetta-

ti i contenuti rimossi», di energie pulsionali non più investite a scopo difensivo e reindirizzate più fruttuosamente altrove, secondo il modello psicoanalitico, e assume inoltre l'assetto di esperimento mentale di approssimazione asintotica della scomparsa dell'insicurezza e degli egoismi, grazie al trasferimento alle macchine della soddisfazione dei bisogni di sussistenza («ammettiamo che gli uomini non abbiano più bisogno di rischiare la propria vita per vincere l'animalità»), per verificare se «rimarrebbero ancora le condizioni per obbligarli a combattersi per la conquista di risorse scarse» (211). La simulazione rende comprensibili le ragioni della persistenza nell'uomo della «“animalità” dell'istinto di autoconservazione» e chiarisce le «modalità con cui se ne potrebbe diminuire l'incidenza, aumentando la sicurezza degli individui e delle società mediante la progressiva soddisfazione dei bisogni elementari non solo fisici, ma anche di senso» (211).

A questo punto, rilevando che tanto la freudiana «pulsione di morte», quanto la «cieca volontà» di Horkheimer e Adorno, puntano a un superamento della limitazione antropologica all'«istinto animale di autoconservazione», diventa centrale per Bodei ribadire, a fronte del rischio di collasso della «linea divisoria tra l'uomo e gli altri animali», l'importanza della difesa della *dignitas hominis*, alla quale è dedicato il capitolo successivo del libro, «Le vicissitudini della dignità». Sembra possibile, invece, approfondire la prospettiva sui rapporti tra umanità e animalità, sulle forme di razionalità inclusive e sulla dimensione antropologica, evocata qui dalla funzione di snodo concettuale attribuita all'opera di Canetti, dalla *Dialettica dell'illuminismo* e da un più generale richiamo agli esiti di un'antropologia antiessenzialista, culturale e storica, facendo ricorso ad alcuni testi che lo stesso Bodei ha dedicato più specificamente a questi temi.

4. Antropologia, natura e ragione ospitale

Con l'analisi del canettiano «mistero doloroso dell'obbedienza», Bodei aveva infatti introdotto, accanto alle considerazioni riprese in *Dominio e sottomissione*, alcuni spunti ulteriori⁸. Grazie alla sua «concezione biologica della politica» («la politica *sub specie* della *zoé*, della vita animale, non del *bios*, della vita politica»), Canetti è in grado di vedere come nell'età delle masse gli individui siano tanto disposti a obbedire, senza che, per questo, la massa come tale sia giudicata negativamente (non è né buona né cattiva, semplicemente esiste). Il potere è qualcosa che «cresce mentre cammina», «cresce a valanga», e più aumenta, «più l'individuo crede che aumenti la propria sicurezza»: la massa ha «il potere metamorfico di togliere all'individuo la sua singolarità»⁹. La guerra ha mostrato che «l'elemento animale non è mai stato cancellato», Hitler —spiega Canetti— riusciva a farsi obbedire «perché ha scoperto il punto debole della realtà stessa», «sa afferrare le masse in movimento, cercando di incarnarne la spinta alla crescita incontrollata, il desiderio inconsulto di eternità»; e «questa è la sfida che anche le democrazie devono affrontare»¹⁰.

⁸ Cfr. Bodei, 2002a: 11-22.

⁹ Bodei, 2002a: 17-18.

¹⁰ *Ibidem*: 19, 22.

La messa a fuoco dei rapporti tra natura e cultura emerge in primo piano nel testo che Bodei ha dedicato all'introduzione al pubblico italiano dei risultati del *Zentrum für historische Anthropologie*, la scuola berlese di antropologia storica¹¹. Se si può affermare, infatti, che, «circondata da circa cinque milioni di specie vegetali e animali [...] e da quasi sei milioni di prodotti artificiali, l'umanità attuale si trova dinanzi a una nuova combinazione dei suoi rapporti tra natura e cultura», gli esseri umani si trovano, a loro volta, nella posizione baconiana di «Viceré dell'Altissimo» e, con il Kant dell'*Antropologia pragmatica*, sono gli unici a essere capaci di «rappresentarsi il proprio io» e di elevarsi «al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra»¹². A differenza di Scheler che pone la linea di distinzione tra uomo e animale nella «capacità di svincolarsi dalla pressione dei fattori biologici e di sottrarsi ai condizionamenti delle pulsioni e dell'ambiente, aprendosi al mondo», le antropologie filosofiche di Plessner e Gehlen riallacciano i rapporti con la corporeità, distinguendo, il primo, tra «essere» e «avere corpo», ed evidenziando, il secondo, la necessità del «ritorno alla cultura» di esseri umani, peraltro, «culturali per natura»¹³. Un tale approccio va tuttavia integrato —sempre nella prospettiva della scuola berlese— con la storia della mentalità delle *Annales* e con l'antropologia culturale anglosassone, in particolare con «l'antropologia interpretativa» di Clifford Geertz che permette di ricostruire il senso di civiltà a noi estranee, senza bisogno di mantenere una distanza incolmabile nei loro confronti: «L'incommensurabilità completa tra le culture umane viene dichiarata non esistente, così come non esistente è la loro completa sovrapposibilità o una verità separata da chi comprende e interpreta»¹⁴. In questo ambito diventa possibile pensare anche il carattere duplice di fenomeni come, anche a partire dalle analisi lessicali di Benveniste, lo straniero e l'estraneo, al contempo «ponte verso l'alterità e divisore della compattezza del costume»; e siamo così chiamati a un «doppio coraggio»: «Non lasciarsi intimidire dall'aggressività e dalla chiusura in se stesse [...] di minoranze talvolta più politiche che numeriche, le quali, proprio perché posseggono identità deboli, sono le meno disposte a negoziarle», e «guardare al lato oscuro del nostro presunto universalismo, ascoltando le voci altrui e domandandoci dove esso potrebbe aver torto», giacché fondamentalismo e particolarismo si producono all'interno «dei popoli e dei gruppi che sono stati esclusi dal banchetto dell'universalismo e che perciò rifiutano o diffidano di un gioco in cui sono abituati a perdere sempre»¹⁵.

Ma è con la riflessione sull'eredità della teoria critica, sul lascito di Adorno, in particolare, che l'approfondimento possibile qui proposto affronta alcuni punti cruciali¹⁶. Tramite l'esperimento di «rendere visibile la struttura elementare» della *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno per ricostruirne il filo argomentativo in quattro punti, Bodei prende in esame la genesi del «rischiamento dalla paura», la «nascita e la costituzione della coscienza di sé», il «rap-

¹¹ Cfr. Bodei, 2002b: IX-XVIII.

¹² *Ibidem*: XI.

¹³ *Ibidem*: XII.

¹⁴ *Ibidem*: XII-XIII.

¹⁵ *Ibidem*: XV-XVI.

¹⁶ Cfr. Bodei, 1998: 9-18.

porto fra scambio e sacrificio» e, in conclusione, l'interrogativo se «l'emancipazione dell'uomo rappresenti un ulteriore mito o contenga in sé una possibilità, per quanto remota, di realizzarsi». Al primo punto, si tratta di capire come «l'uomo è diventato uomo e la sua coscienza nasce e si sviluppa soltanto al prezzo di recidere il cordone ombelicale con la natura», «*dimenticando*» cioè la propria dipendenza da essa» (corsivo aggiunto). Ed è proprio nella relazione con la natura che «si può [...] leggere in filigrana un'altra interpretazione dei famosi capitoli "Autocoscienza" e "Signoria-Servitù" nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, molto diversa da quella datane da Kojève e Sartre»¹⁷. Pur notando il carattere «caricaturale» della ragione ridotta spesso dai due francofortesi a «strumento degli strumenti» e soprattutto «alla manipolazione e all'oppressione», Bodei rileva qui l'«atto originario», la «scena primitiva» del «gesto d'imperio in cui coscienza e dominio si identificano», segnando «il destino permanente del rischiaramento»¹⁸. Si dispiega così in «ogni coscienza», in «ogni forma di ragione», una «presa di possesso della natura interna e esterna all'uomo», secondo un processo che Bodei illustra richiamando il celebre frammento dei *Minima moralia*, «Sur l'herbe», che descrive la «tendenza rimossa, ma presente in ciascuno di noi [...] di regredire verso un mondo di rilassato abbandono alla natura, in cui si dimentichi la coscienza, il lavoro e la fatica necessari al raggiungimento di uno scopo»: un ideale «solo in apparenza regressivo», volto a «interrompere la rincorsa continua verso il conseguimento di fini sempre ulteriori, lo sforzo incessante di vincere la natura interna e esterna a noi»¹⁹. Una sorta di «paura primigenia» incistata nella ragione stessa, ovvero, «la paura di annullare il confine tra se stessi e la vita», che assume il «carattere antinomico» di essere, al contempo, «volontà di restare identici a se stessi, staccando la coscienza dal flusso della natura» e «desiderio di dissolvimento, di perdita», che contiene in sé anche la «promessa di felicità», la «voluttà di abolire la coscienza, di accecare l'occhio controllo e il dispotico dominio su se stessi»²⁰. Il risvolto politico di tale tendenza è la propensione totalitaria a produrre una sorta di «*Entlastung*, di «esonero» o di «scarico» della coscienza individuale», nel perdersi nel popolo, nella razza o nel partito, secondo la logica della «servitù volontaria» e alla «regressione nell'animalità», ancora facendo ricorso a La Boétie e a Canetti: «Noi tutti, inconfessabilmente, risalendo al passato immemorabile in cui la coscienza è sorta sotto il segno dello strazio e della rinuncia, vorremmo contemporaneamente ciecamente mantenerla e ciecamente perderla»²¹. Si tratta di un «cono d'ombra», una vera e propria «ombra della ragione», il mito come «duplicazione sbiadita della ragione», con Schelling, più «tautegoria», che «dice cioè in forma costitutivamente ambigua le stesse cose che la ragione sta elaborando», che non allegoria: «Il mito è un tacere [...], ma anche la ragione è un tacere, nel senso che non parla della sua dipendenza dalla natura: nello sforzo, prometeico o "ulissico", di asservirla, occulta il suo rapporto con essa»²². Un siffatto occultamento provoca perciò una ricaduta della ragione nel

¹⁷ *Ibidem*: 10.

¹⁸ *Ibidem*: 10-11.

¹⁹ *Ibidem*: 11.

²⁰ *Ibidem*: 11-12.

²¹ *Ibidem*: 11.

²² *Ibidem*: 12-13.

mito e, nello stesso tempo, è la causa del restringimento del concetto di ragione che porta a identificarla *tout court* con il dominio, mentre una eventuale «liberazione della ragione stessa viene proiettata in un incerto futuro»²³.

5. *Aisthesis* e reintegrazione possibile

Constatato così il limite della concezione dei due francofortesi che li porta a «una *reductio ad unum* dei tipi di razionalità esaminati da Max Weber», Bodei procede tuttavia a mettere a fuoco —sulla scorta della valorizzazione nella *Dialettica dell'illuminismo* del lascito di Marcel Mauss— il nesso scambio-sacrificio-ragione che permette di intendere il sacrificio stesso come «tentativo di restaurare simbolicamente la dipendenza dell'uomo dal tutto della natura», con la funzione di «riconoscere la nullità della coscienza nei confronti della totalità della natura» e di capire che si sacrifica per «potersi riconciliare con il tutto»²⁴. Il motivo per cui, egualmente, si cade nella nemesi sia rifiutando il mito sia ritornando a esso, si chiarisce nell'interpretazione adorniana dell'*Ifigenia* di Goethe. Come Oreste tanto più ricade nel mito quanto più lo rifiuta, così l'illuminismo sfuggendo a se stesso, senza custodire «nell'autoriflessione il nesso naturale da cui si separa attraverso la libertà», finisce per diventare «colpevole nei confronti della natura»²⁵. La conciliazione non va perciò intesa come «nuda antitesi al mito», bensì deve comprendere la «giustizia» nei suoi confronti («non ci si deve, cioè, opporre al mito»), giacché l'«errore della ragione illuminata, *aufgeklärte*», da Odisseo in poi, è quello di «combattere contemporaneamente la natura e il mito»; mentre, ancora evocando la ragione ospitale, «si deve invece accettare di buon grado che dentro la razionalità stessa, convivente con essa, vi sia spazio ospitale per il riconoscimento del nostro indissolubile nesso con la natura, del nostro appartenere ad essa e del fatto che il “racconto”, il *mythos*, non contrasta affatto con il *logos*»²⁶.

Prendere in considerazione la «potenza» del mito significa anche avere presente che i miti rischiano di inflazionare la coscienza e distruggere i processi di individuazione e che, pertanto, il mito «va tenuto a distanza» ma, al contempo, «non tanto da essere ciechi nei suoi confronti», dato che «ogni volta che avanziamo, sacrificiamo qualcosa»²⁷. Una conclusione che implica altresì chiedersi se «Heidegger ha ancora ragione a pretendere (da *Sein und Zeit* all'*Introduzione alla metafisica* del 1944) la necessità dell'“essere per la morte” e del sacrificio»²⁸. Ancor di più, la prospettiva così delineata orienta la possibile emancipazione degli esseri umani attraverso la «scissione fra *logos* e *aisthesis*» e acquisisce quindi una valenza estetica di apertura al mondo.

Il modo di intendere il mondo del *logos*, infatti, è quello del «mettere insieme ordinando», mentre la sensibilità, l'estetica e l'arte, «in quanto pratiche o

²³ *Ibidem*: 13.

²⁴ *Ibidem*: 13-14.

²⁵ *Ibidem*: 14-15.

²⁶ *Ibidem*: 15.

²⁷ *Ibidem*: 15-16.

²⁸ *Ibidem*: 16.

teorie», «vogliono mantenere il contatto con il mondo, rinunciando al suo dominio», si accontentano, cioè, in termini kantiani, del giudizio riflettente invece che del giudizio determinante: «Si tratta dell'arte che rinuncia alla volontà di prevalere sull'oggetto, determinandolo e comprendendolo ossia inglobandolo, e accetta invece l'idea di una sua indipendenza, di un suo esistere autonomo la cui essenza esplicita ci sfugge»²⁹. Per «sollevare l'ideale dell'emancipazione dalle sue nebbiose regioni», Adorno individua il «punto archimedeo» di una nuova relazione tra *logos* e *aisthesis*, in cui il primo, «abbandonando la sua separatezza e rimozione della natura», sia in grado di ristabilire per questo tramite «i ponti, il contatto con il mondo esterno mediante, appunto, la sensibilità (*aisthesis*) e la fantasia, tramite cioè quei territori che sono stati occupati dall'arte come *Statthalter*, come luogotenente della coscienza mutilata ma desiderosa di andare oltre se stessa»³⁰. Compito della filosofia diventa in questo modo di coltivare tale terreno «ancora vacante e in parte inesplorato», e di inoltrarsi nel «mondo che l'arte ha finora occupato da sola», aprendo a una «compresenza di una logica dell'identico non "vampiresca", capace di convivere con il suo opposto, mediante il riconoscimento del "non identico"»³¹. La «storia pietrificata delle cose» può rifluire in noi se siamo in grado di «rompere il muro fra soggetto e oggetto» e di rinunciare alla «nostra impronta sull'oggetto», togliendoci dall'isolamento rispetto alla natura e dalla ricaduta nella «coscienza reificata», «accettando quindi di diventare recettivi»: «Soltanto quando si rinuncia a un dominio sulla natura, quando si accetta che il mondo dell'alterità sia presente in noi, quando ci si abbandona alla relativa passività rispetto all'attivismo forsennato, le cose possono parlare a noi stessi, rinascere da questo contatto con il mondo»³².

Senza cadere in una lettura conflittiva che equivochi come direttamente ascrivibili a Bodei le conclusioni della sua ricostruzione adorniana, come quelle relative a Canetti e all'antropologia storica, sembra tuttavia che il punto critico della torsione che il rapporto con la natura e l'animalità assume in *Dominio e sottomissione*, il pensarlo cioè primariamente come un rischio di regresso, trovi nella più ampia prospezione del pensiero del filosofo che qui si è accennata alcune risorse concettuali per fare fronte alle esigenze oggi ineludibili di ripensare il nostro rapporto con la natura come artificio che fa capo a una responsabilità umana, storicamente modulata nella chiave, appunto, di riduzione a oggetto, e dell'appartenenza del mondo degli animali non umani a un comune destino che chiede di essere riscattato dal dominio, nelle forme di emancipazione possibili dall'asservimento, in consonanza anche con il richiamo alla riflessività come «esercizio spirituale» contenuto nelle pagine finali di *Dominio e sottomissione*. Al di là dell'opposizione tra antropologia e storia, un *Umweg*, una indiretta via *aisthetica*, che riporti alla dimensione percettivo-sensibile della corporeità, sembra altresì aprire a nuove forme non dualistiche di relazione che superino l'isolamento dalla natura e ne reintegrino l'alterità come costitutiva del mondo umano e

²⁹ *Ibidem*: 16.

³⁰ *Ibidem*: 16-17.

³¹ *Ibidem*: 17.

³² *Ibidem*: 17-18.

delle strategie di individuazione e socializzazione che in esso si dispiegano, sotto il segno di una ragione antinomica, inclusiva e ospitale.

Bibliografia

- Bodei, R. (1998). *Le ombre della ragione. L'emancipazione come mito?*, «Nuova corrente», 45, 121-122 (monografico su *Tb. W. Adorno. Mito, mimesis, critica della cultura*): 9-18.
- (2002a). *Elias Canetti e il mistero doloroso dell'obbedienza*, «Nuova corrente», 49, 129 (monografico su *Elias Canetti. Antropologia del male e metamorfosi*): 11-22.
- (2002b). *Prefazione* a Ch. Wulf, a cura di, *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica* (1997), ed. it. a cura di A. Borsari, Milano, Bruno Mondadori, IX-XVIII.
- (2019). *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Bologna, Il Mulino.
- Borsari, A. (2020). *Il tempo dell'inatteso. Sull'impresa filosofica di Remo Bodei*, «Iride. Rivista di filosofia e discussione pubblica», 33, 89: 17-32.