

## ***Il bambino e il migrante: ontogenesi umana, trapianto simbolico***

Marco Mazzeo

Università della Calabria

Dipartimento di Studi Umanistici

m.mazzeo@tiscali.it

### **ABSTRACT**

The article argues that the figures of the child and the migrant articulate a description of human nature, which accounts for the conflictive aspects not only of the relation between human and non-human animals, but also among members of the *Homo sapiens* species. To this effect, the article will provide a close investigation of the notions of “chronic infancy” and “symbolic transplant”.

### **KEYWORDS**

Childhood, migration, practice, ontogeny, Vygotsky.

### **1. *Divenire umani, divenire animali***

“Despite all the amputation  
You could dance to the rock’n’roll station”  
(Lou Reed, *Rock’n’Roll Animal*)

Il libro di F. Cimatti *Filosofia dell’animalità* si scandisce lungo due passaggi di fondo, il “divenire umano” e il “divenire animale”. La prima parte del testo ricostruisce la macchina antropogenetica, vale a dire forme e dispositivi con i quali i *sapiens* diventano tali. Per divenire quel che è l’umano ha segregato, sfruttato e allegorizzato le altre forme di vita. Ne ha fatto meri strumenti (per tirare slitte, arare campi, avere compagnia); le ha ridotte a discarica simbolica della propria condizione. “Animale” è epiteto dell’insulto, della diminuzione e del pericolo. Da questo punto di vista la canzone autoriale e la filosofia più influente del novecento recitano lo stesso ritornello: “ma l’animale che mi porto dentro/ non mi fa vivere felice mai/ si prende tutto anche il caffè” (Franco Battiato, *L’animale*). L’animale sarebbe “noi meno qualcosa”, un essere che non va e quest’essere non va perché, sostanzialmente, manca del linguaggio. Il secondo aspetto della ricostruzione di Cimatti è ontogenetico: il bambino umano assiste a un rapido processo di assoggettamento e controllo. Con l’intrusione coloniale delle parole il corpo del bimbo perde contatto immediato con le cose. “La festa finisce”, si afferma<sup>1</sup>, perché

---

<sup>1</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 58.

il linguaggio è “inibizione”, “controllore”<sup>2</sup>, “dominio del proprio comportamento”<sup>3</sup> da parte degli altri e su stessi, “negazione”<sup>4</sup>, “negatività”<sup>5</sup> e, sulla base di Lacan, esplicito “istinto di morte”<sup>6</sup>.

Per chi conosca almeno alcuni degli scritti dell'autore si assiste dunque a qualche colpo di scena. Il primo è effettivo: il brillante protagonista di uno dei libri più noti e importanti di Felice Cimatti<sup>7</sup>, Lev Vygotsky, diventa il narratore triste della *Filosofia dell'animalità*. È colui che descrive l'inevitabile processo di controllo e disciplina cui sottoporre l'infanzia per mezzo di continui interventi di “trapianto”<sup>8</sup>. Il secondo colpo di scena è invece apparente, poiché rientra nella categoria cinematografica del doppio finale. Una delle contrapposizioni concettuali, ambiente animale e mondo umano, verso le quali Cimatti ha mostrato più di una avversità (preferendo la nozione di “ambiente linguistico”<sup>9</sup>), viene data per valida. La mossa, però, consiste in una rivalutazione polemica simile al gesto di chi prende il sasso per poi tirarlo nello stagno. Il tratto polemico emerge con nettezza nella seconda parte del testo che punta al tema che più interessa il libro, vale a dire il *divenire animale*. Cosa fare della mediatezza intrinseca alla condizione umana dominata dal linguaggio? Cimatti ne propone il superamento per mezzo di un decentramento radicale in grado di recuperare il “dettaglio”<sup>10</sup>, una forma d'esperienza priva di assoggettamenti e quindi “anonima”<sup>11</sup>, una forma di vita contemporaneamente plurale e singolare come quella del “branco dei lupi”<sup>12</sup>. Il divenire animale non corrisponde a un ritorno alle origini, a una animalità primitiva pre-umana. Niente di più lontano dall'elogio de “la scimmia che siamo”, come recita il libro di un noto primatologo<sup>13</sup> o della descrizione della nostra specie come di un “terzo scimpanzé”<sup>14</sup>, altro testo dal successo internazionale e di recente

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 38.

<sup>3</sup> Ivi, p. 49.

<sup>4</sup> Ivi, p. 36.

<sup>5</sup> Ivi, p. 24.

<sup>6</sup> Ivi, p. 87. Cfr. Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata, 2015.

<sup>7</sup> F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza, libertà nell'animale umano*, Boringhieri, Torino, 2000.

<sup>8</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 180.

<sup>9</sup> Cfr. ad es. F. Cimatti, *Nel segno del cerchio*, ilmanifestolibri, Roma 2000; F. Cimatti, *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; F. Cimatti, *La zecca e l'uomo. Antropologia e linguaggio fra Wittgenstein e Lacan*, in “Rivista italiana di filosofia del linguaggio”, 7 (2), 2013, pp. 38-52.

<sup>10</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., pp. 157-158.

<sup>11</sup> Ivi, p. 148.

<sup>12</sup> Ivi, p. 146.

<sup>13</sup> F. de Waal, *La scimmia che è in noi. Il passato e il destino della natura umana*, Garzanti, Milano, 2006.

<sup>14</sup> J. Diamond, *L'evoluzione dell'animale umano. Il terzo scimpanzé spiegato ai ragazzi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.

riedizione. Si tratta di una forma di secondo ordine: “un aderire al mondo senza residui”<sup>15</sup>, una “*integrale esperienza estetica*”<sup>16</sup>. Per esemplificare questo passaggio, il divenire animale-animali-piante, Cimatti offre due ritratti esemplari. Uno è tratto da Lacan ed è l’uso che Joyce fa delle parole, soprattutto in *Finnegan’s Wake*, per uscire dal linguaggio per mezzo di una forma espressiva talmente idiosincratrice da assomigliare a quel che Wittgenstein chiamerebbe un “linguaggio privato”<sup>17</sup>; l’altro è costituito da Temple Grandin<sup>18</sup>, geniale donna autistica protagonista di una relazione di straordinario contatto con la condizione animale. Queste due le effigi di una immanenza nella quale superare gli iati oppositivi introdotti dal linguaggio nella nostra vita fatti di disaderenze allo stimolo (non mangio la torta che adoro), ridirezione pulsionale (passare dal “mangiare per vivere” al “vivere per mangiare”), metalinguaggio interrogativo (chiedere quale sia il significato dell’aggettivo “democratico” nel sintagma nominale “Partito Democratico”).

## 2. *Il bambino ambientale*

“il futuro dei bambini  
non fa rima con Gelmini”  
(Assalti Frontali, *Il Rap di Enea*)

Questa posizione, ai miei occhi, ha due meriti di fondo. Di essi dirò brevemente poiché ne ho parlato altrove<sup>19</sup> e, soprattutto, perché tra le tante cose che ho imparato dall’autore del libro (alcune avrò modo di citarle rinviando a testi precedenti) v’è una massima aurea: la critica supera l’elogio, se non per utilità, di certo quanto a divertimento comune. Il testo punta i riflettori in modo irrevocabile su una filosofia occidentale che ha spesso utilizzato gli animali umani come una enorme Malagrotta (noto coacervo di rifiuti nei pressi di Roma) nella quale riversare in modo proiettivo difficoltà e opacità umane. Per gli esempi v’è solo da scegliere: dalle favole moraleggianti di Esopo a chi se la fa facile prendendo ad esempio della condizione animale una sola specie (il paramecio, il lupo o lo scimpanzé) per mostrarne la presunta inferiorità. In secondo luogo, il libro cerca di individuare una modalità di vita alternativa a quella presente. Al di là delle modalità, verso le quali proverò ad articolare alcune osservazioni critiche, si tratta di un punto non trascurabile. Cimatti assegna alla filosofia un compito niente

<sup>15</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 154.

<sup>16</sup> Ivi, p. 127.

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1983, § 243 e sgg.

<sup>18</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 125 e sgg.

<sup>19</sup> M. Mazzeo, *Forme di vita mistificate* [Recensione di Cimatti, 2013], in “il manifesto”, 3 novembre 2013, p. 5 (inserto ALIAS).

affatto scontato, specie nel tempo presente. La filosofia non è professione artigianale che confeziona argomenti stilisticamente corretti, ma riflessione critica sul mondo e le sue contraddizioni. Al di là di ogni dissonanza melodica, questo il basso di fondo.

Cercherò di discutere due punti del libro. Il primo riguarda lo statuto teorico dell'infanzia, un aspetto dell'apparente rivalutazione di quel che potremmo chiamare una "antropologia filosofica"<sup>20</sup>. Il secondo riguarderà (§§ 3-4) in che modo affrontare il problema costituito dal carattere mediatamente immediato dell'esperienza umana.

La ricostruzione del nostro "divenire umani" fornisce una immagine dell'infanzia oscillante. Da una parte si afferma che il bambino sarebbe "pericolosamente sospeso tra *animalitas* e *humanitas*"<sup>21</sup>, da un'altra lo si paragona alla "lucertola ferma al sole"<sup>22</sup>. Per un verso gli umani non hanno mai "conosciuto l'*animalitas*" perché "la storia linguistica [dell'infante] comincia prima ancora della nascita con il nome che gli viene assegnato"<sup>23</sup>, per un altro con il linguaggio "il bimbo lascia il suo "ambiente" naturale, quello in cui alla percezione si accompagnava senza intervalli l'azione, ed è entrato nel "mondo"<sup>24</sup>. Una ragione che intravedo di una simile oscillazione è da rintracciare in una tensione teorica. Una antropologia filosofica dell'infanzia può condurre all'immagine del bambino come figura instabile, liminare, addirittura potenzialmente sempre sulla scena. Il "divenire animale" necessita invece di una posizione diversa. Se quel che Cimatti chiama "trascendenza", il rapporto mediato e indiretto con quel che ci circonda e noi stessi, fosse la cifra del corpo umano già alla nascita (prescindesse dunque dal linguaggio) parlare di una seconda animalità sarebbe più difficile o comunque molto diverso. In questo caso, infatti, la neoanimalità avrebbe bisogno di farla finita non solo con il carattere linguistico della nostra esperienza ma anche con il corpo specifico di *Homo sapiens*. Al contrario Cimatti elenca il corpo umano come una delle "figure dell'animalità"<sup>25</sup>. Una infanzia già mondana porterebbe l'argomentazione verso altri lidi: più verso una ipotesi genericamente *post-human*, centrata sull'ibridazione con forme tecnologiche che superino il corpo umano in quanto tale, che a una animalità alla seconda potenza. Per tale ragione mi sembra che il modello del "bimbo ambientale" sia il più coerente per lo sviluppo delle tesi successive ed è a questa ipotesi che occorre prestare maggiore attenzione.

---

<sup>20</sup> Con l'espressione intendo, per dirla in modo riduttivo e veloce, non solo una delle correnti filosofiche del novecento ma, più in generale, una teoria della natura umana che insista sulla precarietà potenzialmente innovativa e distruttiva della nostra vita.

<sup>21</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 57.

<sup>22</sup> Ivi, p. 58.

<sup>23</sup> Ivi, p. 46.

<sup>24</sup> Ivi, p. 37.

<sup>25</sup> Ivi, p. 171 e sgg.

Riepiloghiamo allora l'ipotesi: il bimbo ha un ambiente, poi arriva il linguaggio che lo mondanizza, ma quel corpo di per sé mondano non sarebbe. Sembra questa l'opzione più solida cui affidarsi per sviluppare le ipotesi successive circa la neoanimalità. Accenno, invece, a due linee di ragionamento con le quali dar voce *all'altra direzione* cui sembrano condurre le oscillazioni testuali che ho provato a indicare. In primo luogo, è forse davvero riduttivo classificare la prima infanzia umana come forme di vita ancora ambientale. I continui cambiamenti, ad esempio, della coordinazione senso-motoria che riguarda quel che avviene dentro e tra le modalità di senso sembrano suggerire un continuo rimescolamento percettivo e pratico fatto di incertezze, scacchi, colpi a vuoto. Si tratta di continue modificazioni che rendono difficile immaginare l'assenza di iato tra azione e percezione. Anche prima che il piccolo *sapiens* cominci a parlare, lo iato tra avere un corpo ed essere quel corpo si manifesta in un organismo che, sottoposto a cicli di crescita molti più lunghi che nelle altre specie, è preso da un continuo sfasamento verso se stesso. Per fare qualche esempio:<sup>26</sup> dalle incertezze della coordinazione senso-motoria che hanno fatto la felicità classificatoria di Piaget alle traversie locomotorie della deambulazione quadrupede e bipede<sup>27</sup>; da un'eruzione dentaria dalla durata ventennale fino a quelli che la pediatria contemporanea chiama "dolori della crescita" dovuti allo sfasamento tra i ritmi di sviluppo interni ed esterni delle ossa<sup>28</sup>. "Sfasamento" è proprio l'espressione impiegata per descrivere i processi di individuazione da parte di un autore, Gilbert Simondon<sup>29</sup>, presente in *Filosofia dell'animalità*<sup>30</sup> (ne ripareremo nel § 3). Poiché

---

<sup>26</sup> Poiché è un tema del quale discutiamo con Cimatti da un decennio, occorre una precisazione. Non sto affermando che una visione diversa dell'infanzia umana debba convincere della bontà delle tesi, ad esempio, di Arnold Gehlen verso le quali l'autore di *Filosofia dell'animalità* ha espresso più volte totale avversità (cfr. ad es. F. Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano, 2011). Al riguardo non ho alcuna *chance* persuasiva. Suggestisco allora una ipotesi meno impegnativa: al di là della faccenda della penuria di istinti (e soprattutto di come definire un "istinto"), se prendiamo per buona l'idea che gli umani sono gli animali dell'individuazione è *comunque* opportuno avere una idea diversa dell'infanzia. G. Simondon (*L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2001, p. 117), ad esempio, giudica addirittura "un errore [...] cercare comportamenti non istintivi". Ma poiché "l'individualizzazione è tanto più accentuata, tanto più il vivente è alle prese con situazioni critiche" (ivi, p. 113), l'ampio ventaglio di individualizzazione tipico dell'umano è legato al costitutivo carattere di crisi di chi è più esposto all'individuazione ontogenetica. Se si lascia da parte l'opposizione istinti/pulsione per non introdurre dualismi nel mondo materiale (nel suo discorso Simondon include anche i cristalli minerali), perché inserirla nell'infanzia dei *sapiens*?

<sup>27</sup> Queste difficoltà sono descritte con grande efficacia in F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Ombrecorte, Verona, 2011, pp. 43-71.

<sup>28</sup> D.T. Kulas, L.E. Schanberg, *MusculoSkeletal Pain in Children*, in N.L. Schechter, C.B. Berde, M. Yaster (ed. by), *Pain in Children, Infants and Adolescents*, Lippincott Williams & Wilkins, Philadelphia, 2002, pp. 593-594.

<sup>29</sup> Cfr. ad es. G. Simondon, *op. cit.*, p. 174 e 190.

la specie umana, ricorda il filosofo francese, esibisce due processi individuanti, uno che riguarda la specie e l'altro l'individuo, in ciascun esser umano si assiste a un percorso di notevole interesse. Gli umani non semplicemente crescono (aumentano di dimensioni, potenziano *performances* adattive) ma si individuano, cioè realizzano potenzialità della specie. Questa realizzazione, però, ha la caratteristica di consistere *nell'esplosione di altri stati potenziali*. La maturazione sessuale è di solito identificata come passaggio decisivo per ogni animale verso l'età adulta<sup>31</sup>. Negli umani, invece, ciò coincide non con l'arresto delle forme tipiche dell'infanzia (gioco, curiosità, difficoltà nella gestione dell'aggressività) ma addirittura con la loro magnificazione. Una esplosione al quadrato che nel mondo contemporaneo assume etichette misteriose, se non caricaturali o di aperta oppressione, come "sindrome di Peter Pan", "crisi della mezza età", "formazione permanente". La domanda che pongo è: se le cose stanno così, non è la stessa ontogenesi umana a costituire una forma di trascendenza, cioè di disaderenza verso se stessi e quel che ci circonda? In che senso sarebbe possibile, addirittura necessario, superarla? Forse le oscillazioni testuali di cui si diceva nascono dal fatto che superare la trascendenza significherebbe superare la nostra ontogenesi, vale a dire *quel che fa del nostro linguaggio e del nostro corpo non solamente quel che sono ma anche e soprattutto quel che possono essere*.<sup>32</sup>

Per chi trovasse l'osservazione poco convincente, segnalo una difficoltà ulteriore. Ammettiamo pure che il bimbo umano viva in un ambiente, mentre gli adulti linguisticizzati in un mondo. Come potrebbero le due sfere entrare in relazione? È una questione meno assurda di quanto si potrebbe immaginare che consente di affrontare nel dettaglio un altro punto di *Filosofia dell'animalità*. Si tratta di una questione che crea problemi al fondatore del concetto filosofico di "ambiente", Jacob von Uexküll. Agamben<sup>33</sup> ha ragione, per Uexküll la condizione umana sarebbe caratterizzata dal fatto che gli umani avrebbero tutto per loro non un ambiente ma "i dintorni" (*Umgebung*) che fanno loro da sfondo. I dintorni sarebbero, detto in parole povere, le strutture invarianti dell'universo fisico. La

---

<sup>30</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., pp. 147-148.

<sup>31</sup> S.J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press, Cambridge, 1977.

<sup>32</sup> Per questo motivo, secondo Simondon (*op. cit.*, p. 114), è la stessa opposizione trascendenza/immanenza a essere ingannevole (anche se il senso dei termini è forse solo parzialmente sovrapponibile a quello qui in discussione). Se la prima postula "una immagine di essere supremo che manca sempre di coerenza", "la ricerca dell'immanenza è votata a un identico scacco finale, giacché ambisce a ricostruire un mondo muovendo da ciò che si trova nell'essere individuato". Si noti, però, che ai fini del nostro discorso questa neutralizzazione *non si conclude con un pareggio*. Simondon (*ibidem*) infatti prosegue: "l'autentica filosofia prima" ha come oggetto una realtà "al confine tra l'individuo e ciò che rimane fuori di esso, secondo una mediazione in bilico tra trascendenza e immanenza". In un simile scontro tra Titani, è la categoria della mediatezza a rimanere in piedi. Altrove, infatti, si specifica (ivi, p. 65 nota 2): "lo stesso divenire ontogenetico può esser considerato, in un certo senso, come una mediazione".

<sup>33</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Boringhieri, Torino, 2002, p. 46.

formica marcia a piccoli passi, l'aquila vola, il ghepardo corre ma tutte e tre le specie devono fare i conti con forza di gravità, impenetrabilità dei corpi ed altre caratteristiche materiali sulle quali tutti gli ambienti fanno affidamento. Gli umani sarebbero animali dei dintorni perché hanno accesso a questa dimensione basilare della vita. Uexküll afferma, però, anche un'altra cosa, molto più inquietante della prima. I suoi esempi suggeriscono una differenza. Mentre per le altre forme di vita l'ambiente è una categoria di specie (la vespa del legno ha un'ambiente diverso da quello della volpe; il gufo un ambiente diverso dalla formica), per i *sapiens* la nozione di ambiente gode di *applicazione individuale*. Di nuovo l'infanzia entra sulla scena. La percezione dell'orizzonte spaziale in un bimbo è diversa da quella adulta. Uexküll<sup>34</sup> ricorda quando il piccolo Helmholtz scambia operai in lontananza per piccole bambine a lui vicine. Un oggetto semplice come un albero può far da supporto alle più diverse forme ambientali. Dopo aver elencato le specie più lontane, il biologo estone inserisce a sorpresa nell'elenco una bambina e un tagliaboschi<sup>35</sup>, vale a dire *cucciolo e adulto della medesima specie, la nostra*.

Per Uexküll abbiamo a che fare con l'enigma di ambienti diversi nella stessa specie. Per risolvere il problema *Filosofia dell'animalità* fa sua una parte della proposta di Vygotsky. Secondo lo psicologo russo, l'apprendimento coinciderebbe con l'acquisizione di autocontrollo comportamentale e trapianto di capacità. *Filosofia dell'animalità* descrive questa soluzione come necessaria ma autoritaria poiché “si tinge di violenza”<sup>36</sup>. Il passaggio da “trapianto” a “violento/autoritario” è meritevole di un approfondimento. Sia chiaro, Cimatti ha ragione: la psicologia della *Gestalt* cui Vygotsky fa riferimento sfrutta, dominandoli, gli altri animali per i propri esperimenti in modo spesso sconcertante. Questa critica non mi sembra equivalga però all'individuazione di cosa vi sia di autoritario o violento nella descrizione vygotiskiana della natura dei *sapiens*. Due sono le assunzioni di Vygotsky circa l'infanzia:

a) I bimbi piccoli (da zero a tre anni<sup>37</sup>) sono forme di vita “nello stadio di vita primitivo, naturale”<sup>38</sup> comparabili con primati adulti.

---

<sup>34</sup> J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata, 2010, pp. 71-72.

<sup>35</sup> Ivi, p. 151 e sgg.

<sup>36</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 45.

<sup>37</sup> L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, Giunti-Barbéra, Firenze, 1974, p. 220.

<sup>38</sup> *Ibidem*. E' vero anche che Vygotsky (ivi, p. 72) a volte ricorda che a sei mesi il bambino umano è “più sprovveduto di un pulcino”. Da questo fatto, però, non trae alcuna conseguenza. E' dalla sottovalutazione del carattere cronico dell'infanzia derivano i più diversi guai teorici. Da non dimenticare, ad esempio, la sottovalutazione dell'importanza dei soliloqui ad alta voce nell'adulto che P. Virno (*Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 55 e sgg.) chiama “l'errore di Vygotsky”.

b) Dai tre anni circa in poi, con l'irruzione del linguaggio c'è un cambiamento radicale grazie a processi di apprendimento e trapianto.

Suggerisco di rovesciare la prospettiva. L'elemento meno roboante ma potenzialmente più autoritario è il *punto a*, non il *punto b*. Ogni volta che si suggerisce l'equiparazione tra bimbi e animali non si fa un torto solo agli animali *ma anche agli infanti*. L'aspetto potenzialmente autoritario risiede nell'equiparazione generica tra le due figure poiché insiste su un cardine della "sfera pubblica liberale"<sup>39</sup>, vale a dire proprio quella della quale ci si vuole affrancare. Si pensa agli infanti come umani adulti mancati; l'obiettivo sarebbe *far uscire l'umanità dalla sua infanzia*, come se l'infanzia fosse il problema dell'umanità e non la sua cifra costitutiva. Sono d'accordo, dunque, che tra i due punti occorra fare una scelta. Sarei orientato però a cassare l'ipotesi *a* (non la *b*) perché descrivere la presunta violenza dei processi di trapianto e tenersi l'equiparazione infante/animale rischia di farci cadere, alla lettera, nella disavventura di chi butta il bambino per tenersi l'acqua sporca. Analizzare più da vicino la nozione di "trapianto" può chiarire quel che intendo. Il trapianto può esser visto come una forma tipicamente umana che abbia le seguenti caratteristiche: è conflittuale e in grado di magnificare quanto ridurre la violenza; è distinzione della specie e dimostrazione che non facciamo eccezione alla struttura della vita; è mediazione che porta a una relativa immediatezza. Il carattere paradossale di queste affermazioni non è casuale, anzi è esplicito. È la cifra costitutiva di un metodo che Vygotsky<sup>40</sup> definisce binoculare. Il metodo consiste nell'individuare linee di continuità tra le forme di vita poiché siamo *animali umani* (non *angeli umani*) senza per questo tirarsi indietro di fronte alle differenze specifiche di *Homo sapiens*. Un occhio alle differenze, un occhio alle somiglianze in una visione contemporanea, cioè bifocale.

A mio modo di vedere, il problema è che Vygotsky non segue questa forma di ragionamento nella trattazione della prima infanzia. Per segnare una continuità facilmente riconoscibile col mondo dei mammiferi, egli individua nel neonato solo un piccolo primate. Esplicitamente si afferma: l'infanzia è "la preistoria dello sviluppo culturale"<sup>41</sup>. L'immagine è suggestiva, certo, ma perché invece di essere paradossale (binoculare) è ambigua (fuori fuoco). Il termine "preistoria" è impiegato in analogia con le forme di sviluppo tecnico delle popolazioni che negli anni Trenta vengono definite disinvoltamente come "primitive". Se i bambini sono primitivi, i primitivi sono un po' come bambini: ecco pronta la chiave di accensione per i carrarmati dell'URSS verso la civilizzazione dell'Asia, così come

---

<sup>39</sup> B. Accarino, *La parabola dell'antropocentrismo*, in B. Accarino (a cura di), *Antropocentrismo e post-umano. Una gerarchia in bilico*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 21.

<sup>40</sup> L. Vygotsky, *op. cit.*, p. 114.

<sup>41</sup> L. Vygotsky, *Il processo cognitivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, p. 73.



l'innescano per missili occidentali che esportino la democrazia in Iraq. "Preistoria" assume il carattere ambiguo di ciò che non lascia segni perché precedente la scrittura *ma anche di quel che non è ancora nel processo storico poiché non fa parte del tempo umano*. È in questa ambiguità che si gioca uno scarto filosofico decisivo. L'infanzia, viceversa, costituisce la possibilità della storia: non il suo antecedente preparatorio, ma la radice biologica sempre presente; non il prologo, ma il suo altro volto o, per usare l'immagine vygotkyana, l'altro dei due occhi. Non si è bimbi e poi comincia la storia. La storia comincia e prosegue sulla scorta di un'infanzia che non si limita ai primi anni di vita<sup>42</sup>.

Riprendiamo allora l'affermazione di Vygotsky<sup>43</sup> apparentemente più clamorosa, secondo la quale "la parola è [...] originariamente un comando per gli altri". Come leggerla? Credo che Vygotsky voglia sottolineare il carattere conflittuale del linguaggio, il suo valore intrinsecamente politico. Anche in questo caso la conflittualità politica del linguaggio non equivale a una rottura dell'ordine naturale ma a una sua magnificazione. La natura è tutta conflittuale, il linguaggio esalta questo ordine delle cose. Tanto che Vygotsky procede per giustapposizione. Non afferma che la comunicazione animale descrive, mentre il linguaggio verbale ordina. Sostiene invece che all'interno di quel regno conflittuale che è la natura ne esiste una articolazione specifica, di straordinaria potenza, che si chiama cultura, segno, strumento. Il parallelismo è esplicito: come uno scimpanzé cerca di influenzare l'altro guardandolo negli occhi e dando lui "gomitate"<sup>44</sup>, negli umani "la funzione originaria della parola è una funzione sociale"<sup>45</sup>. Mentre "un animale agisce sull'altro o mediante azioni o movimenti espressivi istintivi e automatici"<sup>46</sup>, gli umani lo fanno mediante segni e strumenti, vale a dire per mezzo di una "forma [...] mediata"<sup>47</sup>. Ciò a cui si allude non è la contrapposizione tra pace animale e dominio umano, ma tra aggressività immediata presente nelle varie forme di vita e lo stato di guerra sempre possibile (in tal senso permanente) tra *sapiens*. Per questa ragione non sono sicuro che parlare di "violenza" a proposito dei processi di trapianto aiuti a far chiarezza. Per un verso il trapianto è legato alla possibilità di conflittualità interne alla specie; per un altro è quel che ne consente la sospensione. Ripensiamo all'esempio accennato da Vygotsky. Per richiamare l'attenzione gli scimpanzé sgomitano, in una scuola tradizionale l'insegnante chiama ad alta voce l'alunno per cognome. Quest'ultima è una forma linguistica non proprio gradevole ma di certo meno violenta di un colpo d'unghia allo

---

<sup>42</sup> Cfr. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino, Einaudi, 1979. P. Virno, *Infanzia e pensiero critico*, in P. Virno, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Verona, Ombre corte 2002, pp. 111-118.

<sup>43</sup> L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 197.

<sup>44</sup> Ivi, p. 198.

<sup>45</sup> Ivi, p. 197.

<sup>46</sup> Ivi, p. 198.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

stomaco. In questa prospettiva il linguaggio separa quel che nella percezione animale è congiunto, *Filosofia dell'animalità* lo mette in luce in modo cristallino. Per un altro verso, però, la parola *unisce quel che nel regno animale resta separato*. Solo nell'umano, ribadisce più volte Vygotsky, capita l'incontro tra due linee genetiche distinte nei primati: il linguaggio e il pensiero. È in questo pensiero a parole che è possibile trovare una delle cifre distintive dei *sapiens*. Questo punto, ampiamente articolato ne *La scimmia che si parla*<sup>48</sup>, non lo butterei via. La dialettica tra separazione e unione riemerge in un'altra idea, di origine marxiana: senza operazioni di trapianto i piccoli umani sarebbero spacciati. Questo è un punto interessante della impostazione di Vygotsky poiché interrompe finalmente l'equivalenza tra bimbo *sapiens* e generico standard animale. L'autore di *Storia delle funzioni psichiche superiori* ricorda che altrimenti i cuccioli umani non riuscirebbero a vivere: gli umani sono quella forma animale che deve costituire da sé i mezzi della propria sopravvivenza. *Filosofia dell'animalità* cita con costernazione l'idea di Vygotsky secondo la quale “la storia del linguaggio è la storia del dominio del comportamento”<sup>49</sup> perché forma di violenza sugli animali. Ma tale violenza è solo una possibilità contingente all'interno di un problema antropogenetico più vasto nel quale “il dominio della natura e il dominio del comportamento sono reciprocamente collegati, in quanto la modificazione della natura da parte dell'uomo muta la natura dell'uomo stesso”<sup>50</sup>. Quel che è vitale per l'umano è l'edificazione di mezzi di produzione per avere cibo, acqua e fuoco (il riferimento a Marx è esplicito<sup>51</sup>). È in ciò che risiede il succo di questo dominio, non nella segregazione di ogni forma di vita.

Questa è la ragione per la quale il processo di trapianto non è di per sé violento o autoritario, solo biologicamente *necessario*. Per la produzione di mezzi di sopravvivenza contingente è lo sfruttamento animale, necessaria è l'edificazione di forme simbolico-strumentali per la sussistenza. Necessaria è la costruzione di una dieta (un regime alimentare né universale, né preorganizzato dalla specie), contingente è la sua inclinazione carnivora o vegana. In una battuta: *per gli umani il trapianto è autoritario come lo sarebbe un trapianto di cuore per l'infartato grave*.

Fatta eccezione (non da poco) circa la concezione del bambino piccolo come essere primitivo e naturale, la posizione di Vygotsky non sembra peregrina. *Filosofia dell'animalità* insiste con chiarezza sul fatto che non sarebbe possibile per gli umani cominciare a parlare e sopravvivere sul pianeta senza trapianti linguistici (imparare la parola “cane”, “pappa”, “pipì”, mangiare senza strozzarsi, rimediare acqua da bere). Ma in cosa consistono questi trapianti? Si tratta di strutture così efferate? Vygotsky definisce tale ogni “operazione esterna [...]”

---

<sup>48</sup> F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza, libertà nell'animale umano*, Boringhieri, Torino, 2000.

<sup>49</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 49.

<sup>50</sup> L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 137.

<sup>51</sup> Ivi, p. 136.

diventata interna”<sup>52</sup>. Ne sono esempio l’impiego di “disegni che rappresentino cose per il bambino comprensibili”<sup>53</sup>, fare un nodo al fazzoletto, l’edificazione di monumenti<sup>54</sup>, più in genere ogni segno o strumento umano. Inoltre, secondo lo psicologo russo, il trapianto è un processo attivo. La metafora va presa alla lettera. Non solo un corpo esterno è inserito nel mio, ma il mio corpo elabora, assorbe e fa suo senza rigetto l’organo trapiantato. È qualcosa di simile al “nutrimento”<sup>55</sup>. Secondo Vygotsky il trapianto e i processi educativi sono lontani dalla domesticazione proprio perché *non consistono* nell’assorbimento passivo di premi, punizioni o compiti<sup>56</sup>. Si ribadisce che “il primo animale domestico è stato l’uomo” poiché gli umani, oltre a domesticare altre forme di vita, hanno domesticato uomini per farne forme semi-animali. L’umano domestico non è il bambino, ma lo “schiavo”, un “*instrumentum vocale*, uno strumento dotato di linguaggio”<sup>57</sup>.

Propongo, allora, di distinguere tra “autodomesticazione”<sup>58</sup> e “pedagogia”. Un conto è ipotizzare una pedagogia non autoritaria (che non scada in domesticazione), altro è pensare che ogni pedagogia non possa che essere autodomesticazione. Il primo progetto è cosa decisiva: le riforme scolastiche e universitarie degli ultimi venti anni ne sono la più drammatica delle dimostrazioni; alcune delle istanze della cosiddetta rivoluzione italiana del 1968-1977 hanno provato a resistere, a esercitare ancora “*una debole forza utopica*”<sup>59</sup>, proprio in una pedagogia radicale (dall’istituzione degli asili nido alle forme più sovversive di letteratura per l’infanzia o alle invettive Rap contro la riforma Gelmini). La seconda posizione rischia di confinarci in un incastro che pone *i dilemmi etico-politici solo in una fase seconda della nostra esistenza*. Vale a dire nell’alternativa: autodomesticazione inevitabile cui porre rimedio solo poi in una animalità seconda oppure fine d’ogni pedagogia per un bambino lupo confinato nella animalità prima.

### 3. *Forme dell’immediatezza I: il dettaglio autistico*

Lo spettacolo, in tutta la sua estensione,  
è il suo “segno dello specchio”.  
Qui si mette in scena la falsa via d’uscita  
dall’autismo generalizzato.

<sup>52</sup> Ivi, p. 219.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Ivi, p. 133.

<sup>55</sup> Ivi, p. 206.

<sup>56</sup> Ivi, p. 130.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 46.

<sup>59</sup> P. Virno, *Infanzia e pensiero critico*, cit., p. 112. Corsivo nel testo.

Siamo giunti alla seconda serie di considerazioni. *Filosofia dell'animalità* lambisce una formula efficace e paradossale, sulla quale si è soffermato a lungo Helmuth Plessner<sup>61</sup>. Quella umana è una "immediatezza mediata". Viviamo esperienze, assaporiamo cibi, tagliamo teste. In tutti questi casi abbiamo un rapporto fluido con quel che ci circonda, con arti e viscere. Ma questa fluidità non ha carattere autoprogrammato. È il frutto di una relazione con le circostanze che vive dell'oscillazione tra l'essere un corpo e l'avere un corpo<sup>62</sup>. Nel primo caso, il mio corpo è ciò con cui coincido in una corsa spasmodica, un arrembaggio all'ultima scimitarra, un bacio appassionato. Nel secondo caso il corpo è qualcosa con la quale fare i conti, enumerare le distanze, vivere un estraniamento radicale fatto di esercizi, prove, fallimenti, mancanza di coordinazione. Affermare "Questa faccia non è la mia" guardandosi allo specchio ne è il polo angoscioso. Non a caso per Freud è esempio quotidiano di quel che egli chiama "perturbante".<sup>63</sup> "Rallento il mio cuore grazie all'esercizio della mia ascesi" ne è il volto religioso: il monaco fa di un organo interno qualcosa che è a disposizione volontaria. "Mi alleno a fondo per la prossima sfida" ne è la versione atletica che fa del corpo strumento da accordare. L'espressione di Plessner riformula quel che Vygotsky intende con la nozione di trapianto. Quando imparo le tabelline, procedo a un trapianto nel quale gradualmente le linee di "sutura"<sup>64</sup> vengono assorbite e quel corpo prima estraneo diviene parte di me. Non conto faticosamente sulle dita o consultando lo schema poiché i numeri vengono da soli nella mente: "a questo punto tutte le operazioni di mediazione cadono e lo stimolo evoca immediatamente il risultato"<sup>65</sup>.

In che senso la neoanimalità può costituire il superamento della nozione di "immediatezza mediata"? A tal proposito, cercherò di evidenziare due linee argomentative presenti nel testo che ritengo portino a esiti differenti. Una strada

---

<sup>60</sup> G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2004, p. 182.

<sup>61</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 344 e sgg.).

<sup>62</sup> P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata, 2015, pp. 163-165.

<sup>63</sup> Qui si dà il margine per una rilettura della neoanimalità che faccia dell'*Unheimlich* non semplicemente una delle sue sfumature ma addirittura *la sua struttura*. Freud definisce il perturbante come il ritorno di qualcosa "già noto e lungamente fidato" (S. Freud, *Il perturbante*, in S. Freud, *Opere*, IX, *L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, p. 270. Trad. it. modificata); "è accesso all'antica patria dell'uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora" (ivi, p. 298). Si tratta di qualcosa che fa ritorno ma in modo completamente diverso da prima poiché ciò che è alle nostre spalle si propone al tempo presente come forma trasfigurata, potenzialmente innovativa ma altrettanto inquietante.

<sup>64</sup> L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 221.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

vede nella neoanimalità “un campo enorme di sperimentazioni”<sup>66</sup>, “sperimentare una nuova forma di vita”<sup>67</sup>; l'altra concepisce questo passaggio come “modo di vivere non segnato dal linguaggio”<sup>68</sup> o da ogni istituzione pubblica perché forme di iato trascendente tra me e il mio corpo, tra noi e il mondo nostro. Le due strade non mi sembra si equivalgano. Si può provare a riassumere questa tensione descrivendola per mezzo di due forme di immediatezza. Una immediatezza che *passi continuamente attraverso* linguaggio, mondo, prassi pubblica; una che lo faccia una volta per tutte *abbandonando* mondo, prassi e parole. La prima è l'immediatezza di un perenne conflitto; la seconda è quella di un passaggio che avvenga una volta per tutte. La prima è una articolazione della proposta di Plessner, la seconda vorrebbe sancirne la fine. Verso la prima ipotesi sembrano dirigersi alcuni passi del testo. Ad esempio, trovare “una singolarità unica e radicale” nella quale “non c'è nessun io da difendere”<sup>69</sup> e ci siano “individualità non soggettivate”<sup>70</sup> in cui guadagnare soggettività “numerose”<sup>71</sup> non è affatto in contrasto con l'individuazione linguistica della Comune di Parigi o le rivendicazioni dei migranti che sbattono contro le mura d'Ungheria (§ 4). Numerosi passaggi, invece, spingono verso la seconda: il linguaggio sarebbe necessariamente doppio e dunque “per sua natura *trascendente*”<sup>72</sup>, quel che occorrerebbe sarebbe un nome “davvero privato”<sup>73</sup> per una soggettività “che non deve avere bisogno del linguaggio per individuarsi”<sup>74</sup>. Mi sembra che questa ambivalenza raggiunga l'apice in un paio di circostanze delle quali può esser utile discutere. La prima riguarda una citazione dal testo di Simondon, lo accennavo, nel quale si parla di “individui di gruppo”. Cimatti impiega questa immagine per descrivere la formula “divenire animale”. Liberi da ogni soggettività imposta si vive in branchi guadagnando una “umanità post-soggettiva”<sup>75</sup>. Rimane l'interrogativo: in casi del genere il linguaggio è della partita o fuori gioco? Il riferimento bibliografico sembra spingere verso la prima alternativa. Simondon<sup>76</sup> afferma che tipico dell'individuo di gruppo sono credenza e mito, vale a dire “riserva indefinita di giudizi possibili”. L'impiego del termine “giudizio” fa riferimento inequivoco al linguaggio. Per il filosofo francese *l'individuo di gruppo non è antilinguistico, ma diversamente linguistico. È individualizzato dal*

---

<sup>66</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 181.

<sup>67</sup> Ivi, p. 144.

<sup>68</sup> Ivi, p. 126.

<sup>69</sup> Ivi, p. 189.

<sup>70</sup> Ivi, p. 150.

<sup>71</sup> Ivi, p. 149.

<sup>72</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 184. Corsivo nel testo.

<sup>73</sup> Ivi, p. 187.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 147-148.

<sup>75</sup> Ivi, p. 146.

<sup>76</sup> Simondon, *op. cit.*, p. 151.

linguaggio ma non tramite le forme tradizionali della soggettività poiché l'individuo di gruppo è l'antagonista al dominio del tempo presente<sup>77</sup>. Appare qui la tensione tra due forme di immediatezza: una linguistica, mediata dalla struttura del *logos*, ma in forma diversa da quella oggi dominante; una antilinguistica che delle parole vuole sbarazzarsi. La prima richiama una riflessione sul modo nel quale costruire un altro mondo possibile. La seconda appare pericolosamente vicina ("pericolosamente" per il materialista) a una forma mistica che invoca nell'eterno presente il rifugio per le sofferenze dei *sapiens*.<sup>78</sup> Per chiarire meglio, propongo un secondo esempio. Una delle figure paradigmatiche in grado di suggerire la neoanimalità è rappresentata da Temple Grandin. Il caso presenta un vantaggio teorico non secondario. Grandin è una persona autistica dalle straordinarie capacità linguistiche che dimostra d'essere in grado di entrare in un rapporto profondo con alcune forme animali fino a comprenderne le strutture espressive. Nel contempo, l'esempio contiene una cifra inquietante che chiede d'esser discussa. Il libro cui si fa riferimento trova titolo italiano (ed eufemistico) ne *La macchina degli abbracci*. In esso Grandin racconta anche le sofferenze inerenti la propria condizione. L'autismo impone una forma particolarmente pregnante di contenimento psichico, cui Grandin risponde con una macchina che "ho sviluppato per aiutarmi a superare problemi di ipersensibilità al tatto e per lenire il mio nervosismo"<sup>79</sup>. Temple riesce a costruire una macchina a forma di "V" che letteralmente l'avvolga, in grado di esercitare sul suo corpo la quantità necessaria di pressione tattile. Troviamo una risposta individuata alla condizione autistica, piena di originalità; nel contempo emerge il disagio di una condizione di crisi costante che porta, questa volta sì, *a vere e proprie forme di autodomesticazione*. Grandin<sup>80</sup> afferma esplicitamente di essersi ispirata alle macchine-gabbia impiegate dagli allevatori per bloccare capi di bestiame. La capacità di vivere nel dettaglio, che Cimatti esemplifica come forma neoanimale, nel soggetto autistico ha un controaltare pesantissimo, all'insegna della più radicale trascendenza:

---

<sup>77</sup> Cfr. P. Virno, *Moltitudine e individuazione*, in Simondon, *op. cit.*, pp. 231-241.

<sup>78</sup> Per i frequentatori dei testi wittgensteiniani si potrebbe provare ad articolare l'opposizione nel modo che segue. La prima forma è l'"atemporale finché dura" (Chauviré, 2004, p. 76) della proposizione grammaticale delle *Ricerche* o del *Della Certezza*. Un asse portante della nostra immagine del mondo ("qui c'è una mano", "nessun uomo è andato sulla Luna", "tutti gli umani hanno due genitori": DC, §§ 1, 106, 211) che funge da metro immediato di misura fino al suo cambiamento. La seconda è il "vive in eterno colui che vive nel presente" (T, 6.4311) del *Tractatus* legato tanto alla rigidità di una logica del vero/falso che al sentimento mistico di chi crede di valicare così i limiti del linguaggio.

<sup>79</sup> T. Grandin, *Calming Effects of Deep Touch Pressure in Patients with Autistic Disorder, College Students, and Animals*, "Journal of Child and Adolescent Psychopharmacology", 2(1), 1992, p. 63.

<sup>80</sup> T. Grandin, C. Johnson, *Animals in Translation. Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behavior*, Scribner, New York, 2005, p. 4.

stereotipie comportamentali, crisi d'ansia, difficoltà di ambientamento alla minima trasformazione. Per citare un esempio diverso: nel descrivere Thomas, un bimbo autistico di 12 anni, Ilde de Clerq<sup>81</sup> ricorda che suo figlio “si fida delle donne con la coda di cavallo come sua mamma, evita suo padre quando ha un dopobarba diverso dal solito, il nonno è benvenuto solo se porta gli occhiali”. E continua: “quel pomeriggio, sul tram, nota una signora con una pettinatura molto strana e, con la sua solita *immediatezza*, chiede a gran voce indicandola: “Mamma, quella è una persona o un animale?””<sup>82</sup>. L’acquisto del dettaglio autistico presenta un conto a dir poco salato. Perché rinunciare al trapianto di Vygotsky quando quel che si ottiene in cambio è l’“essere sequestrati”<sup>83</sup> del frammento locale? Perché il primo sarebbe violento e il secondo, invece, fonte di libertà?

#### 4. *Forme dell'immediatezza II: prassi, argot, migrazione*

“I wish that I was born a thousand years ago  
 I wish that I'd sailed the darkened seas  
 On a great big clipper ship  
 Going from this land here to that”  
 (Lou Reed, *Heroin*)

“Ci sono i venti, le onde alte, la tempesta  
 Ma dobbiamo scappare o ci fanno la festa”  
 (Assalti Frontali, *Enea super Rap*)

V'è un punto argomentativo di fondo in grado di far ruotare l'asse del discorso verso direzioni opposte. In *Filosofia dell'animalità* si specifica che la neo-animalità non è un “*happy ending*” nel quale tutti i conti tornano<sup>84</sup>. La frase indica un crocevia. Se non è un lieto fine, occorre però prendere in considerazione *forme inquietanti o aspetti minacciosi di neoanimalità* come la sofferenza spaesata della crisi autistica. Propongo un esempio in questa direzione volutamente estremo: la ricerca disperata di un nuovo “flash” dell'eroinomane che, proprio perché alla ricerca dell'immediatezza, sempre più se ne allontana. Se non stiamo discutendo di un lieto fine, e anche io credo non sia questo il punto, occorre pensare a forme di immediatezza umana non prive di frustrazione, scacco, pericolo. Detto diversamente e per riassumere (§ 2): è possibile pensare a una immediatezza che

<sup>81</sup> I. de Clerq, *Il labirinto dei dettagli. Iperselettività cognitiva dell'autismo*, Erikson, Trento, 2006, p. 20.

<sup>82</sup> Ivi, p. 23. Il corsivo è mio. Per inciso, è questa la frase che dà il titolo all'edizione originale del libro (*Mama, is dit een mens of een beast?*, Houtekiet, Antwerp, 2003) la cui traduzione italiana (*il labirinto dei dettagli*) anche in tal caso risulta eufemistica.

<sup>83</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 128.

<sup>84</sup> Ivi, p. 154.

non spazzi via le forme mediate dell'ontogenesi? È possibile pensare a forme umane che, come richiede *Filosofia dell'animalità*, mettano in corsivo l'immediatezza senza per questo perdere la propria struttura mediata?

Parte dell'antropologia dell'immediatezza mediata del Novecento ha visto il primo termine come sospetto, infingardo, tendenzialmente negativo, come se l'immediatezza fosse il residuo necessario e greve di una animalità purtroppo mai superata (si pensi ai bimbi primitivi di Vygotsky). Altrove Cimatti<sup>85</sup> (2011, p. 131) ricorda, ad esempio, il Freud secondo il quale “il progresso civile ha un prezzo, pagato in perdita di felicità” o una certa psicanalisi secondo la quale “l'obiettivo della cura diventa ora il conformismo”<sup>86</sup>. Qui esiste la traccia per rileggere *Filosofia dell'animalità* non come elogio dell'immediato assoluto, ma come l'accentuazione polemica (come tale strabordante e provocatoria) di un momento antropologico spesso rimosso. Si potrebbe dire: leggere *Filosofia dell'animalità* come appello all'individuazione di un farmaco sperimentale contro l'apologia automatica del mediato, alla glorificazione della nevrosi. Potrebbe essere questa una via di ricerca che miri a un risultato doppio. Rifiutarsi di farsi incantare dall'idea che “siamo nati per soffrire”, tipica istanza dello sfruttatore che chiede servitù volontaria; non cadere in forme etico-politiche che puntino, *neanche con la coda dell'occhio*, al paradiso. Come è noto, per il materialista paradiso e inferno non sono alternative escatologiche ma *gemelli siamesi*: il dettaglio assoluto della Grandin fa il paio con la macchina dell'autocontenimento; l'assoluto immediato dell'eroinomane è parte integrante di una corsa a ritroso perduta in partenza secondo la quale “te ricordi la roba de quattr'anni fa? Ce fosse quella sarebbe n'artra storia”<sup>87</sup>. L'odierna ridicolizzazione etico-politica di una figura che ha trovato la propria esplosione iniziale proprio nella fase calante della cosiddetta “rivoluzione italiana” indica un punto cieco. L'eroinomane non è un debole, come recita negli anni novanta il *Fronte della gioventù* e oggi il senatore della Repubblica Carlo Giovanardi. Piuttosto è la drammatica incarnazione di un *amore tossico*, per riprendere il titolo del film ora citato, vale a dire un frammento grammaticale del rapporto umano con l'immediato. Non l'unico, certo, ma neanche irrilevante.

La mancanza di un *happy ending* consente di mettere in luce un secondo aspetto della faccenda, tutt'altro che secondario. Il lieto fine di ogni film disneyano è tale non perché alla fine “tutti vissero felici e contenti”. Il punto dirimente è che quella fine è già da sempre nota. È questo a far sì che all'interno di quella trama narrativa il conflitto non si dia, che nell'intreccio narrativo ci siano fatti (Pippo perde il cappello, Topolino arresta Gambadilegno) ma mai storia. Prima e dopo l'episodio Pippo e Topolino sono sempre gli stessi, identici. Nell'*happy ending* il conflitto fa la parte della comparsa d'intrattenimento poiché

---

<sup>85</sup> F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, cit., p. 131.

<sup>86</sup> Ivi, p. 132.

<sup>87</sup> G. Blumir, C. Caligari, *Amore tossico*, Iter International, Italia, 1983.



secondario, cursorio, apparente. Se si rinuncia al lieto fine, si deve fare i conti con il conflitto.

A tal proposito, è forse possibile pensare a un tavolo di confronto che vada oltre una serie di obiezioni e repliche sul singolo testo: operazione di certo utile, ma che alla lunga temo possa irrigidire il dibattito (o almeno, a rileggermi, quel che sto scrivendo). Una volta chiarita la diversità delle posizioni e ammesso che gli interrogativi che pongo abbiano un senso, forse non sarebbe male lavorare criticamente a una comune nozione di riferimento in grado di disseppellire la dimensione conflittuale della umana natura. Concludo l'intervento con l'abbozzo di una proposta. Una nozione che mi sembra utile per un confronto tra sostenitori e scettici circa la neo-animalità è costituita da quel che i greci chiamano "*praxis*". Non che la nozione manchi della necessità di un ripensamento radicale, le cui modalità sono oggi tutte da discutere<sup>88</sup>. Al contrario: proprio una discussione sul concetto partendo da punti di vista diversi potrebbe contribuire alla sua ridefinizione oppure, mal che vada, all'articolazione di un dissenso teorico.

La prassi offre un parallelismo per contrasto. Molti dei temi che la neo-animalità affronta, di fatto, appaiono nella nozione. Chiarisco: ciò non vuol dire che i due termini (neoanimalità/prassi) siano sinonimici. Lascio stabilire al dibattito futuro se si tratti di mera omonimia (come quella che accosta la "lira" strumento musicale alla "lira" vecchia moneta d'Italia) oppure dell'emergenza di un tema comune affrontato da sponde diverse del fiume. A occhio, direi che se intendiamo neo-animalità come "immediatezza senza residui", la prassi sia il massimo dei suoi antagonisti. Se invece si vuol puntare a rivalutare il "momento immediato" della mediatezza umana, allora la prassi rappresenta una fondamentale sponda di gioco. Per il momento mi limito a ricapitolare velocemente alcuni tratti costitutivi della neoanimalità:

1. È assunzione di "un carattere anonimo"<sup>89</sup>.
2. È "un corpo con confini più estesi di quelli che "io" pretende di fissare"<sup>90</sup>.
3. È "poter fare esperienza del dettaglio"<sup>91</sup>.
4. È un processo di "deteritorializzazione" e "nuova territorializzazione"<sup>92</sup> che non trattiene più nella "scatola dell'identità" e spinge verso "nuove aggregazioni, nuovi flussi"<sup>93</sup>.

Mi sembra non trascurabile che tutti e quattro i temi ricorrano, sebbene in termini probabilmente molto diversi (ma questo è per l'appunto una delle

---

<sup>88</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza, 2014; P. Virno, *L'idea di mondo*, cit., p. 115 e sgg.

<sup>89</sup> Ivi, p. 148.

<sup>90</sup> Ivi, p. 178.

<sup>91</sup> Ivi, p. 129.

<sup>92</sup> Ivi, p. 150.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

questioni da discutere), in quel che la tradizione greca individua con il termine “*praxis*”, l’attività senz’opera dell’agire politico. Offro qualche considerazione superficiale a mero titolo esemplificativo:

1. Hanna Arendt, ad esempio, sottolinea quanto per il concetto etico-politico di “prassi” abbia una oscillazione tra la polarità del rivelare la propria identità nell’agire e la possibilità che questo agire sia risucchiato in direzione di una “anonimità degli autori”<sup>94</sup>. L’azione si configura come una “rivelazione del discorso e dell’azione”<sup>95</sup> poiché non tira fuori quel che già da sempre si sarebbe, ma porta a divenire quel che si fa. L’anonimato ne sarebbe uno degli esiti possibili. Mentre in *Vita activa* Arendt sembra considerare l’anonimia come il lato di “frustrazione”<sup>96</sup> della *praxis*, è possibile pensare a una diversa lettura di questo aspetto della nozione che insieme a *Filosofia dell’animalità* assuma un diverso atteggiamento verso l’assenza del nome proprio. L’anonimato non solo come frustrazione necessaria, ma come possibilità d’individuazione linguistica (si pensi, per fare un esempio contemporaneo, alla pirateria informatica).

2. Sempre Arendt<sup>97</sup> insiste sul fatto che la dimensione della prassi è del “senso comune”. Non l’opinione dominante o il pensare corrente, ma una capacità di percepire il mondo “oltre i nostri cinque sensi strettamente individuali”<sup>98</sup>. Una struttura percettiva a livello individuale (sensorio comune, sinestesia) ma anche di azione pubblica (“immagine del mondo”, la chiamerebbe Wittgenstein) nella quale poter fare dei tuoi occhi i miei, affidarmi alle tue orecchie, contare sugli affronti tattili del mondo che una terza persona ha esercitato sul mondo. Il senso comune è una struttura pubblica che non coincide con “superstizione, credulità, [...] alienazione”<sup>99</sup>. L’estensione del corpo proprio in quello altrui è esplicita. Mi sembra che in questo caso la differenza rispetto alla neoanimalità risieda nel fatto che questa estensione non richiede affatto il superamento del mondo linguistico poiché ne è addirittura tratto essenziale. Sul punto Vygotsky<sup>100</sup> è esplicito. Imparare a indicare avviene per mezzo di un fallimento. Il bimbo prova ad afferrare oggetti e non ci riesce; interviene un adulto ad aiutarlo; da questa convergenza “diventiamo noi stessi attraverso gli altri”<sup>101</sup>.

3. La prassi è legata alla percezione del particolare. A tal proposito, ecco una frase chiave di Aristotele: “La *phronesis* ha per oggetto l’*eschatou*, l’ultimo

---

<sup>94</sup> H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1994, p. 162.

<sup>95</sup> Ivi, p. 131.

<sup>96</sup> Ivi, p. 162. Cfr. anche pp. 131-132.

<sup>97</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>98</sup> Ivi, p. 154.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, op. cit., p. 199. L’esempio è citato pure in Cimatti, *La vita che verrà*, cit., p. 112 e sgg.

<sup>101</sup> Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 200.

particolare”<sup>102</sup>. La *phronesis*, più che “prudenza” o “saggezza”, è avvedutezza pratica, virtù legata all’agire senz’opera. Sia in *Filosofia dell’animalità* che nel concetto di prassi emerge il tema del particolare. Quale la differenza tra il particolare pratico e il dettaglio autistico? Il particolare è fatto pratico, il dettaglio no. Inserimento nella prassi significa che il toccare quell’oggetto è legato non solo a un’altra persona che è di fronte a me ma virtualmente a un numero illimitato di esseri umani ora assenti. Si pensi a quel che il codice penale chiama “furto con destrezza”. Lo scassinatore si concentra sul particolare della serratura e per mezzo di micropercezioni acustico-manuali trova il varco in un meccanismo automatico. Lo scassinatore non ha a che fare solo con una seconda persona (il proprietario della casa) ma con una persona terza anonima costituita non necessariamente dalla polizia (il volto repressivo e contingente) ma innanzitutto dalla storia tecnologica dell’*Homo sapiens*, l’ontogenesi linguistica della forma vita (l’invariante storico-naturale). Il particolare della prassi è “ultimo” non perché ultimo possibile, eterno od ottimo ma perché *ultimo sufficiente in quel contesto pratico*. È ultimo esattamente come ultima può essere la parola in un snervante agone verbale. Il discorso vale anche in senso temporale. Afferrare il *kairòs* non significa cogliere l’attimo fuggente di tradizione romantico-hollywoodiana, né cogliere il tempo messianico nel quale *chronos* si contrae in un punto inesteso<sup>103</sup>. *Kairòs* è l’occasione da prendere strappandola ad altri, simile al “clic” della serratura che finalmente scatta: nella lingua greca ha una sfumatura innanzitutto agonica perché *kairòs* è il tempo della battaglia<sup>104</sup>. Due, mi sembra, siano le differenze di fondo tra il particolare pratico e il dettaglio autistico. Il particolare ha un carattere contemporaneamente pubblico e agonistico; il dettaglio non appare né pubblico né agonistico. In entrambi vi è la presenza di un *eschaton*: nel particolare è la sottigliezza di quell’esperienza all’interno di un processo storico (l’aggettivo aristotelico); il dettaglio punta invece alla mancanza autistica della storia, tradisce attrazione per una messianica risoluzione (la rilettura cristiano-religiosa del termine).

4. Dicevamo al punto primo: nella prassi azione e discorso sono intrecciati. In una recensione al libro di Alice Becker-Ho sulla derivazione di una parte dell’*argot* francese dalla lingua degli zingari (il Rom), Giorgio Agamben propone una lettura dei fenomeni linguistici che può fare al caso nostro. La posizione dominante è: la lingua è la regola, il dialetto la sua deformazione; la lingua è la parlata di un popolo e se non costituisca un popolo, non conti nulla. Agamben rovescia la questione: “tutti i popoli sono bande e *coquilles*, tutte le lingue sono gerghi e

<sup>102</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1142a 26.

<sup>103</sup> G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, pp. 68-69.

<sup>104</sup> M. Serra, *The tragedy of reason: living in a pluralistic society*, in L. Nicholas (sous dir. de), *Le fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2015.

argot”<sup>105</sup>. Le nozioni di “lingua” e “popolo” sono costruite dal pensiero (oggi in crisi ma ancora *mainstream*) che le edifica per relazione reciproca. Non è il linguaggio a costringerci in un territorio statale, ma l’oggetto teorico chiamato “lingua”. E il linguaggio, poiché non è lingua<sup>106</sup>, può dare origine a forme parlate che della mancanza di confini facciano regola e non eccezione. Anche in questo caso è possibile ritrovare un punto di tangenza (vale a dire di contatto o contrapposizione). *Filosofia dell’animalità* si concentra su lingue che non siano di un popolo *ma che sembrano private*. La proposta dell’*argot* come forma paradigmatica del linguaggio insiste sulla medesima necessità di evadere dalla lingua ma verso formazioni *sempre pubbliche* perché sovversive.

Per dare volto icastico a proposte abbozzate e, come tali, probabilmente poco perspicue ecco un esempio conclusivo. Propongo di contrapporre al santo, al corpo autistico e all’artista che parla una lingua che nessuno comprende (le figure della neoanimalità<sup>107</sup>) un’altra figura. Mi riferisco a quella, di certo attuale, del migrante. Per la nostra discussione non è trascurabile un fatto banale. Il migrante è un umano identificato con un appellativo squisitamente animale. Paradigmatica è la migrazione degli uccelli o di mandrie d’animali in cerca di condizioni climatiche propizie. C’è di più: egli condensa le quattro tracce tematiche elencate prima. Il migrante è anonimo (1): nessuno ne conosce il nome, i volti si susseguono. Contemporaneamente il migrante agisce nel mondo: mette in crisi frontiere, spinge all’edificazione di barriere, produce cambiamenti nella *polis*. Il corpo del migrante non è solo il suo (2): sul barcone il suo peso è quello dei suoi compagni/antagonisti, la loro somma dimostrerà tenuta del legno o schianto nel mare. Il migrante salva la pelle se coglie il *kairòs* che consentirà lui di sfuggire a quell’onda, cogliere quel varco al confine, fare suo quel particolare contesto pratico. Sarà il particolare (*l’eschaton*) a fare la differenza tra modi di vita e conclusioni di morte: la scommessa è trovare al momento giusto nel posto giusto, vale a dire a trovare le coordinate spazio-temporali dell’avvedutezza pratica (3). Per definizione, il migrante è privo di territorio (4). Partecipa a flussi, a gruppi che di giorno in giorno cambiano, si trasformano, mai sono gli stessi. Manda in pezzi cartine e geografie. Parla lingue non sue e ne inventa collettivamente altre mescolando brani di inglese commerciale a parole della terra in cui transita, frasi della lingua coloniale d’origine con quelle d’arrivo per mezzo d’una pluralità indefinita di nomi propri. Al nome africano “Yerel” si affianca il francofono “Victor”, al francofono “Victor” si sovrappone l’italico “Samuele”. Concludo, dunque, con l’interrogativo: il migrante chi è? È un *sapiens* definito “animale” *proprio perché* esibisce un carattere pratico-linguistico tipico della natura umana? Oppure è l’effigie di una animalità di secondo ordine incardinata sul *superamento*

---

<sup>105</sup> G. Agamben, *Parole segrete del popolo senza luogo*, “Luogo comune”, 1, 1990, p. 41.

<sup>106</sup> Cfr. F. Cimatti, *Il volto della parola. Psicologia dell’apparenza*, Quodlibet, Macerata, 2007.

<sup>107</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 162 e sgg.

della prassi? Potrebbe essere questa una delle tante domande a partire dalle quali continuare a discutere.