



SEMEIA

I segni, le lingue, la storia

Semeia ospita contributi originali dedicati alla storia delle idee sui segni e le lingue nella tradizione di pensiero dell'Occidente. Vi trovano spazio edizioni commentate di testi inediti, rari o dimenticati, come pure saggi e studi di storia della Semiotica e della Filosofia del linguaggio, dall'antichità classica fino alle soglie della contemporaneità, con lo scopo di indagare continuità, rotture di paradigmi, trasformazioni e strade non ulteriormente sviluppate. Ogni volume è vagliato dal comitato scientifico, anche col supporto di specialisti esterni. Insieme con la rivista *Blityri. Storia delle idee sui segni e le lingue* (2012-), la collana mette a disposizione di ricercatori, insegnanti, studenti universitari, un repertorio di materiali e strumenti critici allineato agli standard internazionale di settore.

SEMEIA

I segni, le lingue, la storia

collana diretta da

Stefano Gensini, Giovanni Manetti

comitato scientifico

Maurizio Bettini (Siena), David Cram (Oxford)

Marina De Palo (Roma), Daniela Fausti (Siena)

Lia Formigari (Roma), Costantino Marmo (Bologna)

Christian Puech (Parigi), Jürgen Trabant (Berlino)

1. Girolamo Fabrici d'Acquapendente, *De locutione De brutorum loquela*, Edizione, traduzione e commento a cura di Stefano Gensini e Michela Tardella, 2016, pp. 252.
2. Michela Piattelli, *Pleasure of imitation. Naturalismo e filogenesi del linguaggio nelle teorie di Hensleigh Wedgwood e di Charles Darwin*, 2019, pp. 220.
3. Stefano Gensini e Alessandro Prato (a cura di), *I segni fra teoria e storia per Giovanni Manetti*, 2019, pp. 368.
4. Stefano Gensini (a cura di), *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, 2020, pp. 496.

La voce e il logos

Filosofie dell'animalità nella storia delle idee

a cura di

Stefano Gensini

anteprima

visualizza la scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Il presente volume si pubblica col contributo finanziario
della Sapienza, Università degli Studi di Roma
("Ricerca di Ateneo" 2016), erogato dal Dipartimento di Filosofia.*

© Copyright 2020

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675716-6

INDICE

Introduzione <i>Stefano Gensini</i>	9
--	---

1. Attraverso la tradizione

Linguaggio degli uomini e linguaggio degli animali nell'antichità classica <i>Giovanni Manetti</i>	29
--	----

Momenti di riflessione sull'animalità nel <i>Kepos</i> : Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato <i>Francesco Verde</i>	53
---	----

Per uno studio sull'intelligenza animale nella Scolastica medievale: facoltà estimativa, inferenze e segni tra XIII e XIV secolo <i>Costantino Marmo</i>	79
--	----

Animali automatici precartesiani: due argomenti a partire da Aristotele <i>Cecilia Muratori</i>	111
---	-----

Linguaggio animale e linguaggio umano nei dibattiti del XVII secolo <i>Stefano Gensini</i>	139
--	-----

Anatomie animali e linguaggio: Claude Perrault e il dibattito post-cartesiano sulla differenza antropologica <i>Nunzio Allocca</i>	173
--	-----

Dal *linguaggio affettivo* alle lingue:
istinto, sensibilità ed educazione tra animali umani
e non umani secondo La Mettrie
Gianmarco Bartolomei 201

Dal gorilla al *gentleman*: mente e linguaggio animale
da George John Romanes a Conwy Lloyd Morgan
Michela Piattelli 225

2. Aspetti del dibattito attuale

Animali segnanti:
sulla capacità di linguaggio in primati non umani
Chiara Bonsignori 249

Dalla zoosemiotica all'etologia cognitiva
Stefano Gensini 273

Storia naturale della semiosi
e origine del linguaggio per Giorgio Prodi
Felice Cimatti 301

La filosofia delle menti animali
Luca Forgiione 325

La teoria della mente nei primati non umani:
lo stato dell'arte della ricerca empirica
Ines Adornetti 351

In un mondo al di là dell'umano.
Modelli ecologici per un'antropologia del vivente
Lorenzo Bartalesi 373

Primo Levi e la questione dell'animalità
Gianfranco Marrone 397

Excursus

L'istinto tra animali umani e non umani. Breve storia di un concetto <i>Gianmarco Bartolomei</i>	419
L'intenzionalità. Breve storia di un concetto filosofico <i>Giulia Palazzolo</i>	451
Nota sugli autori	473
Indice dei nomi	479

INTRODUZIONE

Stefano Gensini

1. La ‘voce’ e il ‘lógos’: intorno a questi due termini, nel primo libro della *Politica*, Aristotele fa girare la differenza fra gli animali e quell’animale speciale che è l’essere umano, destinato “per natura” alla socievolezza e quindi alla *pólis*. L’essere umano “ha” il *lógos*, vale a dire quell’implesso di linguaggio e razionalità che il greco antico concentrava in una sola parola e che è impossibile tradurre alla lettera non solo in latino, ma anche nella nostra e in altre lingue moderne. Gli altri animali, *zôa áloga*, privi di *lógos*, appunto, dispongono invece della voce, *phoné*, che è, si badi, ‘segno’ (*semeîon*) di ciò che dà dolore o piacere/gioia, perché la loro natura consente di arrivare a “sentire” (*aisthánesthai*) piacere o dolore, e a significarselo (*semáínein*) reciprocamente. Il possesso del *lógos*, viceversa, permette all’essere umano di manifestare (*deloîn*) quel che è utile/giovevole e quel che è dannoso, e di conseguenza, quel che è giusto e ingiusto (*tò díkaion kai tò ádikon*); e con questo accesso alla sfera morale siamo circolarmente ricondotti alla vita associata, “politica”, cui la natura, in quanto animali dotati di *lógos*, ci destina.

Vale la pena osservare che mentre il rapporto fra umani e *lógos* si pone in termini di “possesso”, una condizione che abilita l’uso intenzionale e comunicativo della parola, la voce animale esprime una condizione dolorosa o piacevole, press’a poco come un sintomo (il termine *semeîon* ha notoriamente un’origine medico-diagnostica) rivela la presenza di una patologia in un corpo vivente. Vi è dunque una dimensione di significatività (la voce, coi suoi valori “semantici” legati alla sensazione, arriva ai conspecifici), da tenere tuttavia distinta dalla dimensione propriamente comunicativa, cui gli umani accedono grazie alla loro peculiare organizzazione linguistico-cognitiva.

Ho richiamato questa celeberrima pagina di Aristotele perché

essa, nelle sue molteplici valenze, illustra alla perfezione una mossa teorica fondativa del dibattito filosofico sull'animalità, oggetto di questo libro collettivo, mostrando la sua connessione originaria con la riflessione sulla peculiarità dell'umano: come se, appena accortosi della sua familiarità – in quanto vivente – con l'animale, l'uomo fosse toccato a fondo dalla domanda su quel che – da quella familiarità – lo separa, lo emancipa, assegnandogli uno *status* privilegiato. In Aristotele la individuazione della differenza specie-specifica dell'essere umano non implica affatto una messa da parte delle curiosità, scientifiche e filosofiche, sulle altre specie (si pensi all'edificio di *Historia animalium*, un'opera straordinaria in cui si annidano osservazioni etologiche *avant-la-lettre* da cui ancor oggi si impara); ma, nella tradizione che da lui si diparte, l'equilibrio fra i due momenti si altera, spesso con una sproporzione che per molti aspetti porta a condividere l'opinione espressa, ormai molti decenni or sono, da Horkheimer e Adorno:

L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza (*Unvernunft*) dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli *antenati* del pensiero borghese – antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa –, e poi attraverso il Medioevo e l'età moderna, che appartiene ormai, come poche altre, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale. Essa è ammessa anche oggi. I behavioristi se ne sono scordati solo in apparenza (2010/1947: 263).

Sul piano storico, l'appassionata perorazione di Horkheimer e Adorno, svolta ai margini della loro critica della razionalità borghese, ammette per fortuna qualche eccezione: non sono mancati, da secolo a secolo, pensatori che abbiano rivendicato la parte positiva, in quanto naturale e oggettiva, dell'animalità dell'uomo, e che abbiano guardato al mondo animale nella chiave della complicità originaria cui il *bíos* dovrebbe condurci; si pensi alla teriofilia antica, che indispettiva Descartes, a Lucrezio, al vegetarianismo di Porfirio, alla fraternità creaturale dipinta da Montaigne nella sua *Apologie de Raymond Sebond*, per arrivare all'osservazione *in the wild* dell'etologia contemporanea e alla sue riprese in ambito morale. Non bisogna, insomma, aspettare il famoso risveglio di Derrida (2006), nudo dinanzi al gatto di casa sua, perché la filosofia incontri l'animale *anche* in quanto tale, e non solo come forma inferiore («Il mondo

dell'animale – continuano sarcasticamente Horkheimer e Adorno – è senza concetto»; «L'animale bada al nome e non ha un Sé»; «La durata dell'animale, non interrotta dal pensiero liberatore, è triste e depressiva» (2010/1947:264), una specie di trampolino per far risalire la specialità dell'essere cui Dio ha messo a disposizione le altre specie, perché ne faccia quel che gli serve). D'altra parte, avrebbe poco interesse rileggere la storia del pensiero per intessere una specie di *pedigree* a favore dell'animalismo contemporaneo, mentre ne ha, e molto, capire *come* il confronto con l'animalità si sia intrecciato con problemi filosofici più generali, costruendone una sponda tanto più intrigante in quanto l'animale da millenni condivide il nostro mondo, subisce le conseguenze del modo in cui organizziamo la nostra vita, il nostro spazio, la produzione della ricchezza e i rapporti di potere. Sarà un caso se le società animali hanno talora fornito un modello (si pensi almeno a Mandeville, e alla sua *Fable of the bees*, 1723, o al virgiliano «esse apibus partem divinae mentis», *Ecloga IV*, 221) per mettere in questione il *nostro* modo di fare società, il senso e il fine dell'interesse comune?

Raccogliere e analizzare esempi, contestualizzati storicamente, di questo tipo di metabolizzazione filosofica del problema dell'animalità è stato il filo conduttore del libro che qui si presenta. In esso, inevitabilmente, date le competenze dei suoi autori, la coordinata del “linguaggio” si è proposta come parametro principale (anche se non esclusivo) di inchiesta. Nella nozione di *linguaggio* si fa qui rientrare non solo il linguaggio verbale o altre forme di comunicazione umana (la gestualità, l'attività segnica dei non udenti), ma anche, in accezione liberale, tutte le forme di comunicazione rinvenute nel mondo animale, indipendentemente dalla minore o maggiore complessità (si ricordi che Montaigne usava il verbo *parler* per indicare in genere la comunicazione degli animali, e Fabrici d'Acquapendente, distaccandosi su questo punto dal suo Autore, Aristotele, introduceva il concetto di *loquela brutorum*, come di qualcosa di più ricco, in termini sia fonetico-articolatori sia semantici, della *phoné* tradizionalmente intesa). Va da sé che tale nozione è stata modulata, saggio per saggio, in relazione alla terminologia e alle valenze tecniche che essa assume nei filosofi concretamente indagati.

2. Naturalmente, da quando, a valle della teoria darwiniana, il tema del rapporto animale umano-altri animali si è cominciato a

porre all'interno di un paradigma unitario rigoroso, quello della evoluzione per selezione naturale, anche la formulazione della nozione di 'linguaggio animale' ha cambiato aspetto, articolandosi al generale principio di continuità del vivente e mettendo in gioco, a sua volta, in termini non più speculativi, la nozione di 'mente animale'. Diversi dei saggi raccolti nell'ultima parte del volume fanno capo a questa essenziale svolta epistemologica che ha comportato, anche, la necessità di un rapporto ben più ravvicinato tra filosofia e scienza: ciò, con solo apparente paradosso, anche quando dal darwinismo si sia voluto per un motivo o per l'altro prendere le distanze. Gli studi linguistici e filosofico-linguistici sono stati investiti in pieno, negli ultimi cinquanta-sessant'anni, da tale svolta, ben prima che la ricerca delle "origini" del linguaggio umano entrasse nella fase cosiddetta neodarwiniana che stiamo ancora attraversando. Il fervido dibattito acceso intorno alle concezioni discontinuiste di Noam Chomsky, che nel 1966, con *Cartesian Linguistics*, metteva la scienza cognitiva all'ombra del padre riconosciuto del razionalismo moderno, ha avuto da tale punto di vista un grande – ancorché discutibile – significato filosofico. Come hanno una precisa portata filosofica le posizioni di scienziati che, in riferimento polemico a Chomsky, offrono ragioni per illustrare, in modo più o meno sfumato, l'intreccio di continuità e discontinuità che corre fra il cervello umano e altri tipi di cervello, e quindi fra linguaggio verbale e linguaggi di altra natura e funzionamento. Si pensi a Philip Lieberman (2013) e a Michael Tomasello (2019), per menzionare solo due autori che hanno contribuito in modo importante ad articolare quell'intreccio, sul piano descrittivo e sul piano sperimentale. La ricerca di Chomsky, ma anche di chi lo contraddice, può essere vista in questa chiave come un capitolo di antropologia filosofica d'oggi-giorno, condotta sul discrimine del nesso cervello-linguaggio.

Va detto che anche l'antropologia filosofica quale siamo abituati a intenderla, cioè come l'etichetta di uno stile di ricerca che inizia in Germania con Max Scheler e si sviluppa nell'arco di alcuni decenni con Helmut Plessner e Arnold Gehlen, espandendosi in diramazioni laterali ma non meno significative con Ernst Cassirer (dai tardi anni Venti all'*Essay on Man*, 1944) e con Maurice Merleau-Ponty (fra il grande libro sul comportamento, 1942, e i seminari sul concetti di natura, che arrivano a sfiorare gli anni Sessanta), anche questa affascinante corrente di pensiero si è affermata tramite un

rapporto profondo e dialettico con la ricerca scientifica coeva, in particolare con quella rivolta alle capacità conoscitive degli animali non umani. Due in particolare sono state le esperienze scientifiche che hanno fatto da sponda al tentativo di ridefinire, nei primi decenni del Novecento, i tratti dello specifico umano: da una parte l'opera del biologo estone Jakob Johann von Uexküll, che con libri quali la fondamentale *Theoretische Biologie* del 1920 e il più agile e leggibile *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (2010/1934) smantellò, movendo da presupposti kantiani, l'idea che l'ambiente fosse un'entità oggettiva, variamente disponibile agli sforzi di adattamento delle specie, sostituendola con quella di una molteplicità di ambienti "soggettivi", filtrati dalle capacità percettivo-cognitive, e dunque relativamente "unici" per ciascuna delle specie considerate; dall'altra il fondamentale libro dello psicologo gestaltista e primatologo Wolfgang Köhler, *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden* (1917), frutto di anni di ricerca nella stazione di studi antropoidi di Teneriffe, che illustrava la capacità degli scimpanzé di utilizzare (e anche parzialmente di connettere) oggetti presenti nella situazione facendone *strumenti* per raggiungere un obiettivo (ad es. una banana posta fuori della gabbia o sospesa in alto, fuori portata). A Köhler va attribuita anche l'idea, pionieristica, che, nel risolvere il *loro* problema, queste scimmie antropoidi mobilitassero una capacità cognitiva funzionante olisticamente, una *Einsicht* (*Insight* nella versione inglese dell'opera, *The Mentality of Apes*, pubblicata nel 1925), un modo di "vedere" che ristrutturava i dati disponibili in relazione a un'ipotesi di comportamento vittorioso (di qui l'*Aba-experience* di tanta ricerca, non solo primatologica, successiva: se ne discorre oggi persino in relazione al fenomeno della metafora).

Oggi le acquisizioni di Uexküll appaiono seducenti anche da un punto di vista darwiniano, in quanto illustrano efficacemente – a partire dal celeberrimo esempio della zecca, che aspetta appollaiata sul ramo il passaggio di un corpo di mammifero, riserva di quell'acido butirrico di cui dovrà nutrirsi, per poi lasciarsi cadere a terra, deporre le uova e morire – la specie-specificità, e quindi in qualche modo la compiutezza, la perfezione, di ciascuna creatura animale, dedita alla sua peculiare lotta per la sopravvivenza e la riproduzione. Nel contesto del suo tempo (e di certo dal suo punto di vista di scienziato) Uexküll voleva invece contrapporsi a Darwin, imputato di una concezione appiattente e in fondo antropocentrica

di ambiente. E di fatto fu in questa chiave di lettura che l'autore attirò l'attenzione di Scheler, il quale vide sia nelle sue scoperte, sia in quelle di Köhler, lo spunto per rilanciare la domanda identitaria sul *Mensch*, in una fase storica in cui da una parte la tradizione positivista, dall'altra il pullulare di ricerche le più diverse, e tutte aspiranti all'esattezza, dalla biologia alla sociologia, dalla psicanalisi alla linguistica, convergevano nel polverizzare la dimensione dell'umano, impedendo di ricondurla a una dimensione unitaria. «Noi manchiamo di un'idea unitaria dell'uomo», dichiara Scheler fin dall'inizio della sua celebre conferenza su *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) e «particolarmente incerta è la soluzione darwiniana del problema dell'origine umana» (2006: 117). Di qui la necessità di pervenire a un chiarimento «sull'essenza dell'uomo in rapporto alla pianta e all'animale e sulla sua particolare posizione metafisica» (Ivi: 118). Di qui anche l'insoddisfazione per i vari modelli di rappresentazione del *Mensch* nella tradizione filosofica, dall'*homo religiosus* del mito all'*homo sapiens* dei filosofi, giù giù sino all'*homo faber* del positivismo: il punto è capire, da una parte, in relazione ai mondi soggettivi rivelati da Uexküll, come si disponga l'essere umano di fronte al “suo” ambiente; dall'altra, in relazione all'intelligenza animale rivelata da Köhler, come funzioni quell'intelligenza umana che, senza ombra di dubbio, sembra inverarsi e in certo modo coincidere col linguaggio.

Il punto era già stato sollevato nel saggio *Die idee des Menschens* del 1914, quello in cui il problema linguistico trova più articolata esposizione. Scheler è convinto che il mondo animale (non umano) acceda alla dimensione espressiva, *tópos* consolidato della tradizione, come si è visto, dal passo della *Politica* sopra ricordato al terzo capolavoro di Darwin, *The expression of emotions* (1872), ma essa non va in alcun modo confusa col linguaggio vero e proprio.

Tutto un mondo separa però anche la parola più primitiva dall'espressione. L'elemento affatto nuovo, che appare nella parola, è costituito dal fatto che questa non rimanda semplicemente, come fa l'espressione, a un *Erlebnis*, ma sospinge anzitutto, e dunque nella sua funzione primaria, verso un oggetto mondano. La parola “indica” qualcosa che non ha nulla a che vedere né con il dato sensibile del suono, né con un *Erlebnis*, emozione, intelligenza, rappresentazione. [...] Tra un “ahi!” e le parole “Io sento un dolore” non c'è solo una differenza di grado: essi sono separati da un abisso (2006: 57).

Il carattere non ridicibile, non gradualistico del linguaggio verbale è dunque sostenuto in termini dichiaratamente humboldtiani (si ricorderà che tale argomento era stato utilizzato anche dal primo linguista antidarwiniano dell'Ottocento, il tedesco britannizzato Max Müller, fin dalle famose *Lectures* del 1861), integrati, come si vede dal rilievo accordato al riferimento, da una probabile isoglossa brentaniana, secondo cui l'intenzionalità, o "tendere verso", sarebbe la traccia del mentale.

Nella più tarda *Stellung*, il ruolo del linguaggio è svolto per Scheler dallo 'spirito', una categoria metafisica che sfugge al vincolo della selezione naturale e libra l'essere umano al di là dei vincoli di un qualsiasi ambiente determinato, in quella "apertura al mondo" (*Weltoffenheit*) che, da Scheler (e diversamente argomentato, da Plessner 2006/1928) in poi, diviene un po' il manifesto di questa rinnovata antropologia. Come è ben noto, l'opposizione ontologica fra la "chiusura" della dimensione animale e l'"apertura" o indeterminatezza della dimensione umana coinvolgerà anche il ben diverso percorso heideggeriano, che poco dopo Scheler (esattamente nel seminario del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*) caratterizzerà l'animale come *weltarm*, "povero di mondo", a petto di un *Mensch* a contatto con l'Essere e, in questo senso, *welt-bildend*, "creatore di mondo".

3. La soluzione dell'antropologia scheleriana conteneva un evidente dualismo che apparì irricevibile sia a Plessner sia, e in particolar modo, a Gehlen che nella sua opera-chiave, *L'Uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, uscita in prima edizione nel 1940 e successivamente rielaborata fino ai tardi anni Cinquanta, cerca una soluzione unitaria, riconducendo sia l'animale sia l'uomo a un'unica prospettiva biologico-filosofica. Di grande interesse è qui la ripresa del programma di Herder, che già nella sua celebre *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) vede la chiave del problema antropologico nella evidente asimmetria posta alle scaturigini della storia umana: quella di un animale speciale (e "già in quanto animale", così comincia il saggio, "l'uomo ha un linguaggio") che, a differenza di tutti gli altri, viene al mondo fragile, nudo, privo di difese rispetto all'ambiente e agli altri animali; un essere che ha bisogno di un tempo lunghissimo e di una continua assistenza genitoriale per rendersi autonomo, laddove il cavallino appena nato sa alzarsi sulle

zampe, il gatto e il cane dispongono di una pelliccia protettiva e un po' tutti gli animali imparano prestissimo a muoversi, difendersi, cacciare. Un essere, però, che ha dalla sua la risorsa nativa della *Besonnenheit*, un'istanza di "sensatezza" che presiede sia al linguaggio sia alla sua capacità di ispezione e modellazione del reale e che alla lunga lo rende superiore a ogni altro animale. Da questo paradosso herderiano (che sembra riecheggiare in qualche modo nella famosa osservazione di Nietzsche circa l'uomo come animale "non ancora compiuto" – *noch nicht festgestellt*), Gehlen muove per indagare quel particolarissimo progetto naturale che è il *Mensch*: per il quale non ha senso ipotizzare un russoiano stato di natura, semplicemente perché in natura, ipoteticamente abbandonato alla natura, non sopravvive. Fra sé e la natura gli esseri umani interpongono pertanto una sorta di *loro* ambiente, costituito dall'insieme della cultura che consente loro di *esonersi*, letteralmente "alleggerirsi" (*entlasten*), dalla gamma di vincoli che la realtà impone. Malgrado Gehlen non faccia alcun cenno a Cassirer, che intorno alla nozione di forma simbolica aveva fin dagli anni Venti costruito una ricca e articolata teoria della cultura, il mondo simbolico, e in primo luogo il linguaggio, è il contrappeso delle "manchevolezze" o "incompiutezze" anatomico-fisiche della specie umana: la perdita di specializzazione (gli animali sono attrezzati per adattarsi a *un solo* ambiente, gli umani riescono a adattarsi a *ogni* ambiente), il connesso depauperamento degli istinti (una nozione della quale Gehlen è debitore agli studi di Lorenz, a lungo suo interlocutore scientifico) sono la premessa di una "apertura" al mondo che è condizione di sopravvivenza e di sviluppo. Al centro della cultura sta la figura umana in quanto imperniata sull'*agire*, su una forma di azione che non si limita (come negli animali, anche i più evoluti) a dare forma di strumento a quel che trova nell'ambiente, ma che modifica l'ambiente stesso in funzione del proprio percorso vitale.

La cultura è pertanto la "seconda natura" – vale a dire: la natura umana, dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura "innaturale" è il prodotto di un essere unico al mondo, lui stesso "innaturale", costruito cioè in contrapposizione all'animale. *Proprio nel luogo* in cui per l'animale c'è l' "ambiente", sorge quindi nel caso dell'uomo il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. [...] Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al

mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata (1983: 64-5).

Con questo metodo Gehlen ritiene di uscire dalla stretta alternativa fra riduzionismo (cui sarebbero riconducibili le teorie darwiniane) e idealismo (quello rappresentato dal dualismo scheleriano), nella prospettiva di una antropologia biologicamente fondata. Se ben diverse sono le conseguenze etico-politiche deducibili da una prospettiva così accentuatamente culturalista (conservatrici e istituzionaliste nel caso di Gehlen, liberali e umanistiche nel caso dell'esule Cassirer), va detto che un nucleo concettuale comune sembra ravvisabile nella teoria della cultura e del simbolo di entrambi gli autori. Già nei materiali preparatori (1929) per quello che avrebbe dovuto costituire il quarto volume della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer dialoga (in parte grazie alla mediazione di Plessner) con la teoria uexkülliana di *Umwelt*, così importante e istruttiva per lo studio degli animali, ma che «ci pianta in asso non appena ci volgiamo al problema fondamentale di una ‘antropologia filosofica’» (2003: 52), a quella dimensione della conoscenza e dell'agire umano che si sottrae al *Funktionskreis* fra percezione e azione tipico dell'animale, e che, rigettando la «sicurezza» dell'ambiente soggettivo, inizia a costruire il *suo* ambiente, a porlo dinanzi a sé, oggettivandolo e dandogli dunque senso. Cassirer introduce qui una serie di categorie concettuali destinate a importanti sviluppi, anche al di fuori del suo personale seminato filosofico: l'idea, di ascendenza kantiana, che ci sia una componente ‘estetica’, “disinteressata”, alla base di questa umana forma di agire, che segna il distacco rispetto al reale e lo riclassifica come “oggetto”, suscettibile di domande e manipolazioni; l'idea che una siffatta componente ‘metanoetica’, oggi diremmo metacognitiva e metaoperativa, sia necessariamente compresente in ogni atto conoscitivo; l'idea infine che siano le forme simboliche e in particolare il linguaggio a condurci a quella «svolta all'oggettività [che] costituisce la vera linea di confine tra il mondo dell'uomo e quelli degli altri esseri organici» (1983: 76-7).

Sono temi che tornano, in forma anche più precisa, nel tardo *Essay on Man*, dove Cassirer si diffonde a discutere – ancora una volta – i lavori di Uexküll e Köhler, esprimendo da una parte il suo apprezzamento, dall'altro traendone lo spunto per chiarire quale sia, dal suo punto di vista, il nodo dell'umano. Ragionando su Uexküll,

Cassirer ammette che quello umano sia un mondo biologico, retto dalle medesime leggi che sono in atto in tutti gli organismi; ma allo stesso tempo ne segnala la differenza non meramente quantitativa, ma qualitativa, nel senso che l'essere umano

[h]a scoperto un modo nuovo di adattarsi all'ambiente. Inserito fra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animali), nell'uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare sistema simbolico, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale (1977: 79).

Il rapporto umano con la realtà non è dunque diretto, ma “differito”, nel senso che è mediato completamente dalla struttura simbolica, e in particolare dal linguaggio: quel “cerchio” – come lo aveva chiamato Humboldt, autore a Cassirer carissimo, che si frappone fra noi e le cose, accogliendole entro una rete da noi stessi costruita.

E a Köhler e Bühler, che insistono (altro *refrain* a noi noto) sulla natura tipicamente espressiva della “fonetica” degli animali, Cassirer osserva che proprio lì sta il cuore della differenza umana: quello umano è linguaggio *proposizionale*, non solo dunque e certo non esclusivamente emotivo; è, cioè, un linguaggio capace di parlare del mondo, in quanto rispetto a questo mondo gli esseri umani si sono distanziati e costituiti come soggettività. Alla dimensione dell'*Ausdruck* (per restare alla terminologia fissata da Bühler nella sua *Sprachtheorie*, 1983/1934) si aggiungono, integrandovisi funzionalmente, la funzione comunicativa (*Kundgabe/Appel*) e la funzione di rappresentazione (*Darstellung*) o, appunto, simbolica. E l'idea brentaniana di intenzionalità come riferimento al mondo si insedia nel cuore di una filosofia del linguaggio costruita per differenza rispetto al mondo animale.

4. Non abbiamo qui spazio per diffonderci su altri autori e temi dell'antropologia filosofica che, come si è accennato, prolunga il suo percorso fino alla fine degli anni Cinquanta¹. Conviene piuttosto, ai

¹ Sarebbe di enorme interesse approfondire il caso del grande psicologo russo L.S. Vygotskij e del suo collaboratore A. Lurija, che in un prezioso volume edito nel 1930 (cfr. 1987/1930) muovono dalle acquisizioni di Köhler (Vygotskij tornerà in proposito anche in *Pensiero e linguaggio*, 1934) per definire con precisione elementi di continuità e discontinuità risultanti a livello sperimentale fra l'intelligenza degli scimpanzé e quella umana. Si potrebbe – credo – sostenere che anche quella vygotskijana sia, da tale punto di vista, una forma di antropologia filosofica. Viceversa, dalla prospettiva qui adottata, hanno

nostri fini, accennare al fatto che, nel periodo immediatamente precedente, una nuova ondata di ricerche bio-etologiche aveva aperto il campo, nell'ambito delle scienze umane, a una inedita interrogazione della questione animale. A ciò avevano contribuito, da una parte, i lavori di Lorenz e Tinbergen, capaci di evidenziare, in specie animali tradizionalmente considerate "inferiori", comportamenti a base innata che valicavano i confini fissati dal modello della "chiusura ambientale": è proprio Lorenz a chiamare in causa Gehlen, suscitando in questi una reazione fin troppo sicura dei propri risultati; dall'altra parte, le evidenze messe in campo dalla scoperta dei meccanismi di ecolocalizzazione dei pipistrelli (ne era stato protagonista Donald Griffin, futuro capofila dell'etologia cognitiva) e, ancor più, dalla divulgazione delle lunghe e pazienti ricerche di Karl von Frisch sul sistema di comunicazione delle api. In una memorabile recensione al volumetto *Bees: Their Vision, Chemical Senses and Language* (1950) il grande linguista francese Émile Benveniste si trova costretto a ascrivere alle api, capaci di indicare alle conspecifiche la presenza, la ricchezza e la posizione di una fonte di nettare nel raggio di diverse centinaia di metri, vere e proprie capacità di 'riferimento', infrangendo così, nei fatti, quella barriera che un Cassirer aveva ritenuto di poter erigere solo pochi anni prima. Di lì a breve, le scoperte sulla comunicazione di specie di uccelli canori messe in circolo da un giovane etologo angloamericano, Peter Marler, allievo di autorità del settore quali Hinde e Thorpe, avrebbero mostrato che stavano maturando i tempi per un vero e proprio modello della comunicazione animale, da affiancare a quello cosiddetto "matematico" firmato da Shannon e Weaver nel 1948-49 e ai suoi adattamenti alla comunicazione umana proposti dallo psicologo G.A. Miller (1951) e dal celebre filologo e semiologo russo Roman Jakobson nel 1958. E il biologo e fisiologo inglese John S. Haldane, in un saggio del 1955, *Animal Communication and the Origin of Human Language*, avrebbe fatto intendere che la nuova stagione di studi prometteva di discutere su basi sperimentalmente più avanzate la *vexata quaestio* sulla continuità o discontinuità delle capacità "linguistiche".

Inizia così, nel crogiolo di una intensa collaborazione interdisci-

scarso interesse i più recenti pensatori, come il già citato Derrida o l'italiano Agamben, che al tema animale si sono accostati – così almeno a me pare – per via meramente speculativa.

plinare, l'avventura di quella che nel 1963 un semiologo di formazione biologica, Thomas A. Sebeok, avrebbe battezzato *zoosemiotica*, un nuovo campo di studi volto a considerare nello stesso quadro teorico i molteplici fenomeni della comunicazione animale e la comunicazione umana, anch'essa ormai slargatasi, dalla originaria vocazione al linguaggio verbale, a una più ampia prospettiva inclusiva dei sistemi gestuali dei normoudenti, della prossemica e della cinesica, delle pionieristiche ricerche sulle lingue segnate dei sordi. Mentre i filosofi, significativamente, restano esterni al dibattito, è di nuovo un linguista, il nordamericano Charles F. Hockett, a dettare l'agenda delle ricerche: il suo famoso modello dei 'tratti costitutivi' (*design features*) del linguaggio istituisce un organico piano comparativo fra le specie, una sorta di matrice costruita sulla presenza o meno di variabili semiotiche sperimentalmente accertabili, quali la vocalità, l'arbitrarietà, la sua eventuale articolazione in componenti minori, la capacità di riferimento, la bidirezionalità, la permanenza fisica nell'ambiente, ecc. (L'ultima versione del modello, inclusivo di sedici tratti, risale al 1968; cfr. Sebeok ed. 1973/1968). Si trattava di un programma di ricerca e insieme di un metodo di confronto e sistemazione dei dati via via raccolti che venne accolto con enorme interesse sia dagli scienziati (biologi e etologi anzitutto), sia da linguisti e semiologi, e che, malgrado le critiche di area cognitiva e il tempo trascorso, serba tutt'oggi un interesse non meramente storiografico.

Ci troviamo ormai all'altezza della prima 'rivoluzione cognitiva', centrata sul dualismo mente/cervello e rappresentata esemplarmente da Noam Chomsky. In questo contesto si chiude la breve stagione della zoosemiotica e, con essa, l'idea, divenuta rapidamente minoritaria, di trattare in un medesimo quadro teorico comunicazione animale e comunicazione umana. La prima scompare o quasi dai manuali istituzionali di linguistica e, significativamente, viene respinta sotto la 'soglia semiotica', sotto cioè i limiti dell'oggetto disciplinare, in un libro chiave, e per molti altri aspetti pionieristico: il *Trattato di semiotica* di Umberto Eco (1975).

Da allora sono passati nove lustri. Il lettore, speriamo, troverà in questo libro elementi per ricostruire il dedalo di percorsi che hanno lentamente riavvicinato la filosofia alla questione dell'animalità, grazie a una rete di apporti e esperienze interdisciplinari che, grosso modo dall'inizio degli anni Ottanta, col cognitivismo di seconda

generazione e lo sviluppo impetuoso preso dagli studi sul cervello, hanno posto le basi per un nuovo approccio ai temi della comunicazione e della mente animale: un approccio nel quale la dimensione comparativa è di nuovo presente e sembra sempre più difficile, per gli umanisti, evitare o anche solo sottovalutare il confronto con la ricerca empirica, biologica, psicologica, etologica. La mia personale impressione è che il lungo disimpegno di filosofi e linguisti dalla “animalità” abbia fatto danni, facendo mancare ai ricercatori *on the field* il sostegno di categorie concettuali ed esplicative collaudate nei rispettivi ambiti. Di qui una certa ingenuità teorica (beninteso, dal punto di vista che c’interessa) di ricerche sperimentali pregevolissime, suscettibili di riverberare importanti conseguenze sulle stesse categorie in gioco. Sarebbe prezioso, per limitarci a esempi ovvi, ripensare in chiave comparativa, interspecifica, nozioni come ‘semantica’, ‘pragmatica’, ‘concetto’, ‘rappresentazione mentale’ ecc., spesso usate in modo oscillante o, inversamente, dogmaticamente non verificato, in questo o quello studio di settore.

5. Nell’auspicio che il dialogo interdisciplinare sempre più e meglio coinvolga, anche nell’ambito della tematica animale, filosofi, e in particolare i filosofi del linguaggio, semiotici e linguisti, resta in questa sede il compito di descrivere, velocemente, i contenuti del presente libro.

Esso consta anzitutto di una sezione storica, focalizzata su momenti diversi della storia del pensiero in cui la questione animale ha assunto un ruolo significativo nell’articolazione delle teorie filosofiche. In quest’ambito, Giovanni Manetti offre una ricognizione d’insieme delle posizioni, da Aristotele a Porfirio, facendo ampio spazio a quella distinzione stoica fra *lógos endiáthetos* e *lógos prophorikós* che ha continuato per secoli a influenzare il dibattito. Francesco Verde si impegna sul caso specifico della tradizione epicurea, aggiungendo a un quadro in cui da sempre spicca la figura di Lucrezio autori meno noti, ma a vario titolo rivelativi come Ermarco e Polistrato. Il contributo di Costantino Marmo è particolarmente interessante perché muove dalle fonti arabe del dibattito filosofico medievale sull’animalità, per giungere a Alberto Magno, Tommaso e Ruggero Bacone. Spostandosi in area rinascimentale Cecilia Muratori indaga la preistoria – se così può dirsi – della tesi cartesiana sull’automatismo animale, trovandone precedenti in alcune opere

di Aristotele e nell'uso fattone da autori quali Antonio Scaino e Antonio Brucioli. Il contributo di chi scrive offre un quadro d'insieme del dibattito seicentesco, partendo dall'aristotelismo sperimentale di Fabrici d'Acquapendente, che mette al centro la nozione di *loquela brutorum*, per arrivare alle posizioni, variamente "continuiste", di Gassendi, Cureau de la Chambre, l'anonimo autore del *Theophrastus redivivus*; al centro del quadro, il fondamentale snodo rappresentato dalla *bête-machine* di Descartes. Nell'ambito delle critiche al cartesianesimo s'inserisce inoltre Claude Perrault, che, come mostra l'articolo di Nunzio Allocca, propone una originale interpretazione dell'anima animale e delle prestazioni comunicative a questa corrispondenti. In pieno Settecento il caso di La Mettrie, illustrato da Gianmarco Bartolomei, porta alle estreme conseguenze, anche in riferimento al problema animale, la teoria meccanicista, ambivalente eredità delle teorie di Descartes. Ultimo contributo storico è quello di Michela Piattelli, che ci conduce nel cuore del dibattito britannico post-darwiniano, in un itinerario che muove dall'allievo di Darwin, George Romanes, autore di una importante *Animal Intelligence* (1882) per arrivare al famoso 'canone' di Lloyd Morgan, inteso a limitare severamente l'uso di categorie mentaliste in riferimento agli animali non umani.

La seconda parte del volume propone saggi del dibattito più recente, grosso modo dai tardi anni Cinquanta ai giorni nostri. Alla stagione della zoosemiotica fa riferimento il saggio di Chiara Bonsignori, che ripensa il famoso esperimento dei coniugi Gardner con la scimpanzé Washoe alla luce della "scoperta" del funzionamento semiotico dell'*American Sign Language* (e quindi delle lingue segnate dei sordi), avvenuta pochi anni prima. Un secondo saggio di chi scrive si sforza di disegnare un percorso nei tentativi di indagare in termini sistematici i linguaggi di specie animali non umane, in relazione ai principali dibattiti di area cognitiva degli ultimi decenni. Luca Forgiione sviluppa quest'ultimo punto approfondendo le linee di ricerca che, in filosofia della mente, si sono via via intersecate con la questione animale, mentre Felice Cimatti presenta il caso singolare, e meritevole di maggior notorietà, di Giorgio Prodi, che offre una soluzione nuova (per prospettiva filosofica e prove sperimentali) all'interrogativo sulle origini della semiosi. Ines Adornetti prende di petto il tema della 'teoria della mente', un concetto formulato inizialmente in riferimento alle capacità cognitive degli scimpanzé e

poi divenuto strategico in tutta la ricerca intesa a indagare le capacità di mentalizzazione degli animali non umani in prospettiva comparata con l'uomo. Lorenzo Bartalesi ci conduce con una prospettiva interdisciplinare a uno dei nodi del dibattito contemporaneo, non solo filosofico: quello dell'ecologia e del modo in cui le criticità del nostro rapporto con l'ambiente richiedono una ristrutturazione non antropocentrica delle abitudini di vita e, in primo luogo, del trattamento degli animali. Gianfranco Marrone, infine, sposta la prospettiva verso la letteratura, studiando come il problema animale sia sviscerato da un grande scrittore italiano, Primo Levi, la cui narrazione si staglia sullo sfondo inatteso dell'epistemologia e della sociologia della scienza.

Il libro è completato da due saggi di Gianmarco Bartolomei (l'istinto) e Giulia Palazzolo (l'intenzionalità) che si cimentano con due nozioni chiave del dibattito filosofico e scientifico sull'animalità. I saggi si collocano, per forza di cose, trasversalmente alle due sezioni principali, cercando di offrire strumenti di ricognizione sia storiografica sia teorica utili a integrarne i temi.

Concludendo, mi corre l'obbligo di ringraziare tutti i collaboratori di questo libro, non solo per averne condiviso il progetto, ma per aver considerato e soddisfatto tutte le mie petulanti richieste di ritocchi, aggiunte, controlli nel corso di circa un anno e mezzo di lavoro comune. E per me un piacere particolare vedere riuniti nell'indice i nomi di antichi colleghi e, se così posso dire, compagni di strada assieme a ricercatori più giovani, talora giovanissimi, per cui il confronto con l'animalità ha rappresentato e rappresenta qualcosa, in termini non solo astrattamente teorici.

E un grazie di cuore, ancora una volta, a Sandra Borghini che ha fatto delle Edizioni ETS una casa editrice amichevole per gli studiosi, aperta al dialogo e a linee di ricerca coraggiose e innovative.

Riferimenti bibliografici

Aristotele

Pol. *Politica*, tr. di R. Laurenti, in *Opere*, 9, Roma-Bari, Laterza 1983 (testo greco e trad. ingl. in *The Politics of Aristotle, with an introduction, two explanatory essays and notes critical and explanatory*, by W.L. Newman, vol. II, Oxford, at the Clarendon Press 1887).

- Bühler, K.
1983/1934, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, trad. e pres. di S. Cattaruzza Derossi, Roma, Armando Armando ed. (ed. orig. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, Gustav Fischer Verlag 1934/1965).
- Cassirer, E.
1977/1944, *Saggio sull'uomo e Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, Roma, Armando Armando editore (ed. orig. *An Essay on Man – An introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Yale Univ. Press 1944).
- Cassirer, E.
2003, *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Firenze, Sansoni.
- Chomsky, N.
1966, *Cartesian Linguistics*, N.Y, Harper and Row.
- Derrida, J.
2006, *L'animal que donc je suis*, éd. établie par M.-L. Mallet, Paris, Éditions Galilée.
- Eco, U.
1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Gehlen, A.
1983/1940, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, intr. di K.S. Rehberg, tr. it. di C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli (ed. orig. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung im Kosmos*, Wiesbaden, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion 1978).
- Heidegger, M.
1983, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, [Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1929/1930], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (tr. ingl., *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press 1995).
- Herder, J.G.
1983/1772, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Parma, Pratiche editrice (ed. orig. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin, bey Christian Friedrich Voss 1772).
- Horheimer, M., Adorno, T.W.
2010/1947, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. di R. Solmi, a cura di C. Galli, Torino, Einaudi (ed.orig., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido).

- Köhler, W.
1917, *Intelligenzprüfungen an Antrhopoiden*, Berlin, Königl. Akademie der Wissenschaften (tr. ingl. *The Mentality of Apes*, London, Routledge and Kegan 1925).
- Lieberman, P.
2013, *The Unpredictable Species: What Makes Humans Unique*, Princeton, Princeton University Press.
- Lorenz, K.
1950, *Bees: Their Vision, Chemical Senses and Language*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press.
- Plessner, H.
2006/1928, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri (ed. orig. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/N. Y., 1975, 3. Ed.).
- Scheler, Max
2006/1928, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. di M.T. Pansera, Roma, Armando editore (ed. orig. *Die Stellung des Menschens in Kosmos*, 1928).
- Sebeok, T., ed.
1973/1968, *Zoosemiotica. Studi sulla comunicazione animale*, Milano, Bompiani (ed. orig., *Animal Communication*, Bloomington, Indiana University Press).
- Tomasello, M.
2019, *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Harvard, Harvard University Press.
- Uexküll, J. v.
2010/1934, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, ill. di G. Kriszat, a cura di M. Mazzeo, Macerata, Quodlibet (ed. orig. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin, Verlag von Julius Springer 1934).
- Vygotskij, L.S., Lurija, A.R.
1987/1930, *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino. Studi sulla storia del comportamento*, a cura di M.S. Vegetti, Firenze, Giunti Barbera (ed. orig., *Etjudy po istorii povedenija. Obezjana. Primitiv, Rebënok*, Mosca-Leningrado, Gosizdat, 1930).

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di giugno 2020