



# ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology  
History and Critics

ANDREA LE MOLI

Pandemia e vita animale

EPEKEINA, vol. 11, n. 1 (2020), pp. 1-8

*Biocritics*

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA  
PALERMO (ITALY)

[www.ricercafilosofica.it/epekeina](http://www.ricercafilosofica.it/epekeina)



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

# Pandemia e vita animale

Andrea Le Moli

Una delle molte cose che l'esperienza del Coronavirus ci ha insegnato è che il nostro rapporto con gli animali ha un ruolo fondamentale nel generarsi di patologie, in particolare in quelle di matrice zoonotica<sup>1</sup> caratterizzate dai cosiddetti “salti di specie”. Al di là della dinamica che innesca il contagio e dell'organismo responsabile (in questo caso forse un pipistrello o un pangolino),<sup>2</sup> è certo che forme di promiscuità accentuate tra animali provenienti da ambienti diversi, indotte dall'uomo e caratterizzate dal contatto indiscriminato (come nei *wet market* orientali o in certe pratiche di allevamento ed esportazione), favoriscano lo sviluppo di agenti patogeni. L'iperconnessione tra gli umani fa il resto, comprimendo le distanze tra le persone nelle città e tra le città nel globo, così da offrire all'infezione l'opportunità di diffondersi a velocità sorprendente.

In quest'ottica non fa differenza che la promiscuità si realizzi tra specie selvatiche o domestiche; anzi la domesticazione, oltre a costituire di per sé un incubatore di malattie, può essere quel serbatoio di ospiti intermedi che dà modo al virus di evolversi, generando mutazioni che gli permettono il passaggio ad altra specie. Ciò vuol dire che il nostro confronto con il “quasi vivente”<sup>3</sup> responsabile della COVID-19 non è soltanto un evento che ci obbliga a ridefinire il margine tra ciò che è vivo e ciò che non lo è, ma il tratto ultimativo di quella *questione animale* che percorre la storia dello spirito umano. Una questione in cui si esprime il senso di separazione dall'animale che ci qualifica in quanto

---

1. Sul concetto di zoonosi cfr. E. Matassa, *Zoonosi e sanità pubblica. Un approccio interdisciplinare per un problema emergente*, Springer-Verlag Italia, Milano 2007. E il lavoro divulgativo di D. Quammen, *Spillover. Animal Infections and the Next Human Pandemic*, Norton, New York-London 2012. Tr. it. di L. Civalleri, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Adelphi, Milano 2014.

2. Sulla prima ipotesi cfr. Benvenuto et. al., *The 2019-new coronavirus epidemic: Evidence for virus Evolution*, in «Journal of Medical Virology», 92 (2020), pp. 455-459. Sull'ipotesi del pangolino cfr. T. Zhang, Q. Wu, Z. Zhang, *Probable pangolin origin of SARS-CoV-2 associated with the COVID-19 outbreak*, in «Current Biology» 2020 (pre-print version).

3. Sulla classificazione dei virus come “quasi viventi” cfr. E.P. Rybicki, *The classification of organisms at the edge of life, or problems with virus systematics*, in «South African Journal of Science», 86 (1990), pp. 182-186.

viventi, dalle incisioni di Lascaux alle prime pratiche di domesticazione, dalla sperimentazione delle più raffinate tecniche di allevamento allo sviluppo di procedure selettive volte a migliorare le prestazioni nostre e altrui.

Il nesso tra percezione dell'umano e separazione dall'animalità attraversa anche la storia della filosofia. In effetti non sembra esagerato parlare, accanto ad una storia filosofica ufficiale incentrata sulla questione dell'uomo, di una controscoria dell'animalità volta a ridisegnare, per converso, i confini entro cui l'umano pensa il proprio posto nel mondo. Tanti i contributi che ricostruiscono questa interrogazione sin dalla prima antichità, riproponendo le posizioni di Pitagora, Porfirio e Lucrezio passando per Aristotele e Plutarco.<sup>4</sup> E numerosi gli studi che trattano la reinsorgenza del tema nel medioevo e la sua penetrazione nel pensiero umanistico e rinascimentale (nelle posizioni di Montaigne o Leonardo da Vinci).<sup>5</sup> Fino a quel punto di non ritorno che è il pensiero *cartesiano*, una visione destinata a condizionare profondamente la modernità in autori come Kant, Hegel o Kierkegaard, tra i più noti alfieri di una discontinuità tra uomo e animale basata sull'idea di una nostra tangenza rispetto a sfere che all'animale resterebbero precluse: la Morale, la Ragione, lo Spirito.

Almeno fino a loro, la filosofia occidentale pare oscillare tra due estremi: l'idea di una continuità tra la nostra e le altre specie che porta all'affermazione dell'umano come titolare di consapevolezza e responsabilità (linea Aristotele-Bentham); e la tesi di una frattura irrevocabile con l'animale che qualifica la nostra specie come quella in vista di cui tutto il resto è prodotto (linea Platone-Kant). Solo a partire dalla metà dell'Ottocento l'alternativa viene ripensata nel senso di un *bordo*, una *soglia* che può essere riattraversata. È con le esperienze, non a caso "metafilosofiche", di Darwin e soprattutto di *Nietzsche*, che si prepara una svolta destinata, in filosofi come Adorno e Horkheimer, Bataille e Deleuze, a orientare il dibattito filosofico su nuove basi.

Un caso particolare, quello di Nietzsche. Ancora percorso da un cartesianesimo senza requie (integrato da una buona dose di spinozismo), il filosofo di Röcken è il primo ad intuire che la separazione tra

---

4. Cfr. P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Il Mulino, Bologna 2018.

5. Cfr. Th. Gontier, *La questione dell'animale. Le origini del dibattito moderno*, tr. it. di N. Gini, Mimesis, Milano-Udine 2018.

umano e animale ha una portata *tragica*, perché è anzitutto divisione interna all'umano; espressione del tentativo costante di reprimere, comprimere e al tempo stesso tener fuori (*forcludere* sarà il neologismo lacaniano) l'animale che sempre siamo.<sup>6</sup> Da qui il Bestiario che popola le sue opere, dalla critica alla morale del *gregge* (*Genealogia della morale*) all'invidia per la capacità degli armenti di dimenticare (*Seconda Considerazione Inattuale*), dall'affastellarsi di animali-simbolo della condizione semidivina (il leone, il serpente, il cammello dello *Zarathustra*), al senso di una cultura intesa come pratica semibovina (il *ruminare*). Sono tantissime le figure animali che in Nietzsche, oltre l'uso metaforico, inquadrano la condizione umana come complesso di forze, istinti, desideri e pulsioni costantemente in lotta per assoggettarsi reciprocamente.<sup>7</sup> In una ricerca di forma che dal magma delle tensioni primordiali emerge ogni volta come concrezione energetica provvisoria, talmente potente da sottomettere tutto il resto.

Purtuttavia provvisoria, revocabile dunque, la sovranità sull'animale che siamo. Altrettanto provvisorio, e occasionale nel fitto intrico dell'evoluzione, il nostro dominio sull'animalità altrui. Sono queste le intuizioni che consentono, nella seconda metà del Novecento, di collocare la questione animale al centro di un programma di ripensamento dell'umano. E che dalle prime esperienze di fronti come *Animal Liberation* e *Animal Rights* seguono lo sviluppo delle scienze biologiche, cognitive e comportamentali insistendo sulle differenze tra le specie, rendendo così problematico parlare dell'animale *in generale*. E, soprattutto, obbligando a riformulare i concetti di *comportamento*, *cognizione* e *coscienza* alla luce del modo in cui i diversi animali si orientano nel loro ambiente, mettono in atto comportamenti finalizzati, interagiscono produttivamente con i *partner*, realizzano scambi comunicativi e si dimostrano dotati di etero- e propriocezione.<sup>8</sup>

---

6. La formula è ovviamente debitrice a J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. M. Zannini, di Jaca Book, Milano 2006.

7. Sulla presenza diromponente di figure animali in Nietzsche cfr. V. Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York 2009.

8. Tra i testi riassuntivi l'insieme degli sviluppi delle scienze bio-etologiche del XX secolo cfr. R. Byrne, D. Davidson, D. Dennett, C. M. Hayes, D. Premack, S. Stich, A. Whiten, *Mente senza linguaggio. Il pensiero degli animali*, a cura di S. Gozzano, Editori Riuniti, Roma 2001.

I risultati delle discipline che insistono sulla continuità uomo-animale rendono sempre più difficile mantenere la tesi di una separazione. Mentre puntano verso il riconoscimento di una variabilità strutturale nel modo di essere “viventi”,<sup>9</sup> ossia di operare efficacemente nell’ambiente e risultare portatori di interessi. Un capitolo decisivo in questo senso è rappresentato dagli *Human-Animal Studies*,<sup>10</sup> che analizzano le dinamiche di interazione uomo-animale e dagli *Animality Studies*,<sup>11</sup> che indagano il modo in cui l’umano si destruttura a contatto con i nuovi “soggetti animali”.<sup>12</sup> In molti casi la tematica si incrocia con quella del postumanesimo, producendo un ripensamento complessivo della distinzione umano-nonumano,<sup>13</sup> mentre altri autori puntano a includere il mondo della vita animale nella riflessione politica, allo scopo di generare modelli di comunità liberi dalla logica dello sfruttamento.<sup>14</sup>

Insomma ne sappiamo oggi tanto di più (e di conseguenza anche tanto di meno) sul mondo della vita animale da pensare di poter evitare comportamenti irresponsabili verso i viventi. E tuttavia le cose non stanno (ancora) così. Al fondo di noi stessi, ci riveliamo prigionieri di almeno due sindromi. La prima poggia su un’idea residua di separazione che, alla luce degli sviluppi della teoria dell’evoluzione, appare come minimo problematica. Se si seguono le prospettive aperte dalla teoria della costruzione della nicchia (*Niche Construction Theo-*

---

9. Cfr. su questo A. Le Moli, *Essere viventi. Cura dell’anima e diritto dei corpi nel XXI secolo*, in «L’identità di Clio», 22 Marzo 2019. <https://www.lidentitadiclio.com/animato-corpo-nel-xxi-secolo/>.

10. Cfr. su tutti i lavori di M. Bekoff, M. Rowlands, B. Heinrich e P. Godfrey-Smith. In particolare si veda M. Bekoff e J. Pierce, *L’intelligenza morale degli animali*, tr. it. di S. Petrucci, Baldini Castoldi, Milano 2015. Di M. Rowlands *Il lupo e il filosofo*, tr. it. di N. Lamberti, Mondadori, Milano 2009. di P. Godfrey-Smith *Altre menti*, tr. it. di, I. C. Blum, Adelphi, Milano 2018

11. Cfr. M. Lundblad, *From Animal to Animality Studies*, in «PMLA» 124 (2009), pp. 496-502.

12. Sul senso (problematico) dell’espressione “soggetti animali” cfr. A. Le Moli, *Soggetti animali*, in A. Le Moli, R. Mirelli (a cura di), *Nature Umane*, Palermo University Press, Palermo 2019, pp. 23-40.

13. Cfr. soprattutto C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2010.

14. Si va dai *Critical Animal Rights* a prospettive quali quelle riassunte in M. Filippi, M. Hardt, M. Maurizi, *Altre specie di politica*, Mimesis, Milano 2016.

ry)<sup>15</sup> o dall'epigenetica contemporanea, emerge un mondo organico impegnato a realizzare modificazioni ambientali in grado di attivare effetti di retroazione (*feedback*) che a loro volta innescano pressioni selettive e dunque sempre nuove spinte (*input*) di modificazione. Il tutto potenzialmente elaborabile in forma codificata e trasmissibile a livello ereditario. Tutta la vita organica risulta così capace di produrre e trasmettere forme di quella cultura che l'uomo si è intestato come unico titolare.

La seconda sindrome è l'idea che ci si debba *tout court* liberare dalla logica dello sfruttamento in favore di pratiche di condivisione, mutualismo e cooperazione. Che però sono solo alcune delle strategie che di volta in volta guidano la regolazione tra i sistemi organici rispetto alle modificazioni ambientali. Che la competizione si traduca in quelle forme piuttosto che in simbiosi o parassitismo è qualcosa che non può escludersi dal cammino di una coevoluzione che modifica gli organismi anche in funzione della capacità di orientare lo sviluppo di altri organismi. Che è poi ciò che fanno i virus, dotati in altissimo grado dell'abilità di sfruttare i viventi per funzioni che da soli non sarebbero in grado di svolgere.

Ma liberarsi di una o più sindromi per l'uomo vuol dire, sulla scorta del lascito di Nietzsche (e di Freud) riuscire ad assoggettarle ad una più forte. Per identificare questa "sindrome sovrana" può esser utile una riflessione che, all'inizio degli anni settanta, toccava la questione animale dal lato dell'epistemologia cognitiva. Era il 1974, e Thomas Nagel affrontava il mind-body problem in un articolo nella *Philosophical Review* dal titolo *What Is It Like to Be a Bat?*, "Che cosa si prova ad essere un pipistrello?":

Do per scontato che tutti siamo convinti che i pipistrelli abbiano esperienze soggettive: in fin dei conti sono mammiferi, e il fatto che abbiano esperienze soggettive non è più dubbio del fatto che le abbiano i topi, i piccioni o le balene. Ho scelto i pipistrelli anziché le vespe o le sogliole perché via via che si scende lungo l'albero filogenetico si è sempre meno disposti a credere che siano possibili esperienze soggettive. Benché siano più affini a noi che le altre specie sopra ricordate, i pipistrelli presentano tuttavia una gamma di attività e

---

15. Cfr. F.J. Odling-Smee, K.N. Laland, M.W. Feldman, *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003.

organi di senso così diversi dai nostri che il problema che voglio impostare ne risulta illuminato vividamente (per quanto naturalmente lo si possa porre anche per altre specie). Anche senza il beneficio della riflessione filosofica, chiunque sia stato per qualche tempo in uno spazio chiuso in compagnia di un pipistrello innervosito sa che cosa voglia dire imbattersi in una forma di vita fondamentalmente *aliena*.<sup>16</sup>

Il riconoscimento di una distanza incolmabile tra i nostri schemi cognitivi e quelli del pipistrello permetteva a Nagel di mostrare come l'approccio riduzionistico non spieghi il carattere soggettivo che rende i fenomeni mentali irrepresentabili in termini di meri decorsi fisici, chimici o neurologici. Le componenti misurabili di tali fenomeni non ne restituiscono infatti mai l'oggettività perché il raggiungimento di questa implica una condivisione di esperienze tra soggetti. Ma tale condivisione potrebbe realizzarsi solo qualora soggetti diversi fossero in grado di condividere il fenomeno mentale come qualcosa che appartiene di volta in volta ad una mente, un corpo, un organismo. Se ne può concludere che la soggettività/coscienza è una sfera complessa, rispetto alla quale esistono punti di tangenza tra i diversi livelli in cui essa si esplica in un individuo, così come intersezioni possibili tra esperienze di individui differenti. Ma, più importante, emerge l'idea che la coscienza sia il margine lungo il quale si configurano barriere insormontabili, legate al modo in cui la vita si declina ogni volta in un singolo organismo.

Se tale situazione genera incertezza, questa non si attenua se si riflette sulla scelta dell'animale-tipo da parte di Nagel. Perché adesso sappiamo che i punti di contatto tra noi e il pipistrello, per tacer del pangolino o dello zibetto, possono esser sufficienti a innescare una pandemia. E che sappiamo cosa si prova a venir consumati da una mutazione del patogeno che abita, magari senza conseguenze, un altro mammifero. Dunque, se probabilmente non conosceremo mai *What is it like to be like a [sick] Bat*, che cosa si prova ad essere un pipistrello malato, siamo ragionevolmente convinti che qualcosa ha sfruttato una linea di tangenza del vivente attraversando la distanza tra il pipistrello

---

16. T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «The Philosophical Review» 83 (1974), p. 438.

e noi. Approfondendola, forse, ma in qualche modo riconnettendoci l'uno all'altro nell'unità di una trasformazione.

Con Jean-Luc Nancy potremmo allora dire che, così come nell'uomo, anche nell'animale

“vivere” è rapportarsi a sé – qualunque cosa ne possa essere di questo “sé”: quand'anche non abbia il valore di “coscienza” o di “soggetto”, esso si trova (senza “trovarsi” propriamente) nel movimento del suo rapporto. Esso è rapporto prima e più che posizione, identità o sostanza. La vita è ciò che si sperimenta. E si sperimenta come soffio esalato e inalato, o inspirato ed espirato (per cui la morte è anche il vissuto della vita, il suo “ultimo soffio” prima del “primo grido” di un'altra vita).<sup>17</sup>

Se sperimentazione e trasformazione sono le regole della vita, ne segue che quest'ultima tende a sé stessa solo in un rapporto, pensabile come suo costante transitare da una forma all'altra. Come se il tempo della vita fosse un non ancora, il suo spazio un *tra* e il suo essere un *quasi*. L'instabilità strutturale che avvolge la vita tra-volge gli schemi in cui il concetto cerca riparo. Nell'abisso che si schiude a partire da questo tratto dell'esistenza ogni cosa si connette a tutte le altre, e appare una sorta di “totalità mancante” come effetto di una *comunicazione animale* che prova ogni volta a dire il suo limite, esibendo i margini tra le forme di vita.

L'emergenza, significativa ma mai del tutto comprensibile, di altre forme di vita nella imperscrutabile sofferenza animale, inaugura l'esperienza della totalità in cui siamo. In noi, in particolare, genera quella trasfigurazione della paura che chiamiamo *angoscia*: una sindrome di tutte le sindromi che ci spozzessa dalla pretesa di esser soggetti isolati e autosufficienti, un'emozione che non “abbiamo” ma che ogni volta *siamo* perché sempre in mezzo ad altre forme di vita, esposti ad una universale possibilità di (in)significanza.

Ma se pure siamo noi umani la radice e il luogo di questa possibilità, è innestandosi sulla nostra angoscia che altri viventi possono apparire, ed è pertanto solo il loro transito in mezzo a noi che dispiega la totalità mantenendola infranta, aperta come il lembo di una ferita che non si chiude mai fino in fondo.

---

17. J.-L. Nancy, *La sofferenza è animale*, a cura di M. Filippi e A. Volpe, Mimesis, Milano 2019, p. 18.

Che questo sia forse il punto da cui partire per fare i conti con la nostra “eminenza”, echeggia ancora nelle parole di Jean-Luc Nancy:

Gli animali sono inquieti, ma il loro turbamento è diverso dal nostro. Esso si sposa con tutte le peculiarità delle specie e delle varietà. Per loro è consustanziale, mentre noi vi aggiungiamo l’angoscia di non comprendere il loro turbamento – né quello della fame, né quello del desiderio, né quello della morte. L’animale si angoscia in noi.<sup>18</sup>

*Andrea Le Moli*  
Università di Palermo  
andrea.lemoli@unipa.it

---

18. J.-L. Nancy, *La sofferenza è animale*, cit., p. 18.