

L'altro che forse sono. Tra umano e animale

Fabio Polidori

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

polidori@units.it

ABSTRACT

The question of the human in its relations with the animal and, in general, with the living being is focused through a reading of some of Martin Heidegger works and through the reading of Jacques Derrida. Some allegations that the latter turns to Heidegger seem somewhat out of place. In fact, the basic positions of the German philosopher on the question of the animal in relation to the human seem to allow the possibility of a response, in terms of a responsibility on the part of the human, just by virtue of the absolute essential distance that he stresses between man and living being. The paper try to show the need for a response to the *other*, in that dimension of otherness which hardly one might approach or even assimilate, as some recent reflections seem to hope and expect.

KEYWORDS

Animal, living being, human, language, responsibility

1. Una particolare casualità induce a introdurre questo testo con un frammento di narrazione. Un recentissimo libro – volume destinato a non essere l'unico di un'opera intitolata *La filosofia e le sue storie. L'antichità e il medioevo*, in cui svariati autori propongono temi, eventi, personaggi che sono la filosofia e sono anche le sue storie – si apre, in maniera non inconsueta, con un testo di uno dei curatori. Si tratta, in questo caso, di Umberto Eco (che nell'intrapresa è affiancato da Riccardo Fedriga) e il testo in questione credo possa essere in fondo considerato una sorta di introduzione o di premessa all'intera opera. Dico "in fondo" perché, collocato prima dei vari capitoli e paragrafi numerati, il testo è indicato solo dal proprio titolo (seguito ovviamente dal nome dell'autore), rimanda a una numerazione di pagine in cifre romane ma non gli sono attribuite ulteriori specificazioni. Magari è più che altro la presentazione, necessariamente *light*, di un'opera comunque ponderosa, scritta da specialisti autorevoli ma destinata (e sicuramente accessibile) a un pubblico

assai vasto. Per farla breve, questo testo di Eco che si intitola “Perché la filosofia?”, termina con una frase nella quale non è difficile leggere la risposta alla domanda lanciata dal titolo: “Perché il pensare, e il pensare filosofico, è quello che distingue gli uomini dagli animali”.¹

Questa frase contiene una straordinaria ricchezza, enfatizzata e alimentata da quella tonalità perentoria con la quale una proposizione subordinata, in questo caso una causale, riesce a reggere l'intero periodo (o pseudoperiodo) senza bisogno di una principale. Non sarebbe certamente ozioso o inutile tentare di percorrere in tutte le direzioni questa molteplicità di implicazioni, senz'altro decisive per mettere a fuoco cosa, secondo quella frase, significhi pensare (che, del resto, possiamo intendere come la domanda filosofica – o una delle domande filosofiche – per eccellenza): cosa distingue il pensiero dal pensiero filosofico? Non sarebbe sufficiente il pensiero a distinguere gli uomini dagli animali? È la distinzione tra uomini e animali a fondare la filosofia? È necessario dedicarsi alla filosofia se non si vuole restare animali? Questa distinzione è anche una discriminazione? Di che differenza parliamo? Di grado? Di natura? È la semplice presenza di un pensiero filosofico o è necessario che questo pensiero tematizzi (e quindi affermi, stabilisca, approfondisca) questa distinzione? A queste domande potrebbero aggiungersene altre, ovviamente, a seconda della prospettiva (antropologica, zoologica, religiosa ecc.) che sulla questione venisse assunta e ulteriormente articolata. Ciò su cui tenterò di soffermarmi, anche alla luce di quanto continui a essere rilevante e fondativa, secondo una continuità o una ripetizione che dagli esordi sembra che non si siano mai sospese, è la questione della distinzione tra uomo e animale (o tra uomini e animali) tentando in certa misura (ossia per quanto possibile) di non assumerla come già del tutto acquisita, e soprattutto di vedere se e in che modo possa essere acquisita.

Il punto di partenza è, quasi per forza, la seconda parte del corso tenuto da Martin Heidegger nel semestre invernale del 1929-1930, dal titolo *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, nella quale si distende, in maniera piuttosto serrata, la discussione di una svariata quantità di aspetti in base ai quali risulterebbe possibile marcare una distinzione tra animale e uomo. E tanto per incominciare, già dal fatto che si possa indicare una molteplicità di aspetti (tutti analizzati da

¹ Umberto Eco e Riccardo Fedriga, *La filosofia e le sue storie. L'antichità e il medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. XVI.

Heidegger con accurate argomentazioni) sta a suggerire che quella distinzione – singolare, assoluta e fondativa – potrebbe essere, nella sua singolarità, alquanto problematica. Ed è quanto, a mio avviso, non va in una direzione diversa rispetto a quella che si può ricavare dal testo di Heidegger che, come è noto, affronta la questione dell'animale prendendo avvio dalla necessità di procurarsi una risposta alla domanda “*che cos'è mondo?*”² e a tale fine formula tre famose “tesi”: “1. la pietra (l'ente-materiale) è *senza mondo*; 2. l'animale è *povero di mondo*; 3. l'uomo è *formatore di mondo*”.³ Credo sia abbastanza noto l'esito di questa grande ricostruzione di una differenza – la cui intrinseca difficoltà filosofica forse consiste proprio nel fatto che nell'immediato, ossia dal cosiddetto “intelletto comune”, potrebbe facilmente essere intuita tramite la comparazione tra elementi in apparenza inequivocabili – che alla fine viene bensì tracciata da Heidegger, ma in maniera tale da aprirsi a sua volta a tutta una serie di ulteriori considerazioni e rielaborazioni critiche soprattutto, come vedremo, da parte di Jacques Derrida. Tale esito lo si ricava proprio dalle battute finali dei paragrafi in cui viene discussa la seconda tesi, l'animale è povero di mondo: la “povertà di mondo” sarebbe contrassegnata dalla “sottrazione della possibilità della manifestatività dell'ente”:⁴ la povertà di mondo dell'animale, in altri termini, sarebbe costituita dal fatto che “l'animale ha sì un accesso a..., e a qualcosa che realmente è – ma che *soltanto noi* siamo in grado di sperimentare e di manifestare *in quanto ente*”.⁵ In questo senso l'animale sarebbe del tutto privo di un accesso alla manifestatività, all'ente *in quanto ente*; ma non per questo, continua Heidegger, abbiamo capito di cosa si tratta relativamente all'animale, e se vogliamo continuare lungo questa linea interpretativa, “questa caratterizzazione dell'animalità per mezzo della povertà di mondo non è genuina, non è tratta dall'animalità stessa e non resta nei limiti dell'animalità, bensì la povertà di mondo è un carattere desunto dal confronto con l'uomo. Infatti solo visto a partire dall'uomo l'animale è povero quanto al mondo”⁶ e “la nostra tesi “l'animale è povero di mondo” resta dunque ben lontana dall'essere una – o addirittura *la* proposizione

² Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), a cura di Friedrich-Wilhelm von Hermann, edizione italiana a cura di Carlo Angelino, trad. di Paola Coriando, il melangolo, Genova 1992, p. 230.

³ Ivi, p. 232.

⁴ Ivi, p. 348.

⁵ Ivi, p. 343.

⁶ Ivi, p. 345.

fondamentale metafisica sull'essenza dell'animalità".⁷

Le oscillazioni, di cui ho fornito solo un esiguo campione, che Heidegger imprime alla linea che suddivide(rebbe) animale e uomo sono, come si sa, molteplici e destinate a vibrare molto a lungo. Questo è dovuto, credo, soprattutto a due ragioni: la prima, che forse più che una ragione è un equivoco, è che non bisogna dimenticare che il fine di questo lungo cammino di Heidegger non è affatto quello di raggiungere una determinazione essenziale dell'animale o dell'animalità, bensì quello di procurarsi un concetto, una nozione di "mondo". La costituzione essenziale, per così dire, dell'animale e della pietra, secondo le tre tesi proposte, non è dunque l'obiettivo finale ma fa parte di una strategia diversa; non è un caso infatti che la parte dedicata espressamente alla discussione della tesi "l'animale è povero di mondo" ceda il passo, nei paragrafi successivi, alla discussione della tesi "l'uomo è formatore di mondo", senza che si sia giunti ad alcunché di definitivo e come venisse messa in sospensione: "la tesi *"l'animale è povero di mondo"* deve [...] continuare a sussistere come problema, come problema al quale adesso non poniamo mano, ma che guiderà i passi ulteriori dell'osservazione comparativa, cioè l'autentica esposizione del problema del mondo".⁸ L'obiettivo dunque, sin dall'inizio, non è mai stato un mettere in questione l'animale e magari venirne a capo, bensì la nozione o il concetto di "mondo", e la funzione comparativa e dunque strumentale della relativa tesi sulla "povertà di mondo" non è mai venuta meno, e meno che mai è stata smentita. La seconda ragione, al netto dell'equivoco della prima, sta nel fatto che, a seguire attentamente il percorso di Heidegger, egli non ha mai tentato di bloccare questa oscillazione e non ha esitato, anzi, a giustificarla, quando non ad amplificarla. Non si è mai posto il fine, in altri termini, di tracciare una e una sola linea attraverso la quale far passare una e una sola differenza e, meno che mai, di pronunciarsi esplicitamente per una qualsiasi collocazione diciamo gerarchica dell'animale rispetto all'uomo, né in un senso né nell'altro.

Relativamente alla prima ragione, o all'equivoco cui la lettura del testo di Heidegger può dare luogo, non credo servano ulteriori argomentazioni per indicare come il fraintendimento o lo spostamento di quello che è il fine di un discorso, possa pregiudicare e distorcere gli stessi contenuti analitici

⁷ Ivi, p. 346.

⁸ Ivi, p. 349.

del discorso medesimo. Esempio: la collocazione, manualistica e non, dello stesso Heidegger in quanto autore di *Essere e tempo*, nella schiera di filosofi appartenenti alla corrente storiograficamente confezionata dell'esistenzialismo tra le due guerre solo perché in quel trattato egli parla di "esistenza" è e fu fuorviante al punto che le repliche e persino le rimostranze dello stesso Heidegger non mancarono. Relativamente alla seconda ragione, invece, la questione si fa più delicata: sia sul piano della effettiva posizione (o a volere anche del "giudizio") che possiamo ricavare dagli stessi testi di Heidegger nei confronti dell'animale, sia sul modo in cui tali testi sono stati in vario modo interpretati o a cui sono state attribuite certe tonalità, forse un po' frettolosamente. È a questi due aspetti della questione che adesso vorrei riferirmi.

Nessun dubbio dunque circa il fatto che sia possibile o ineluttabile distinguere l'uomo dall'animale; anzi, se qualcosa come l'"uomo" si dà al pensiero – in tutte le forme in cui, anche storicamente, si è dato – ciò è possibile solo sulla scorta di una identità che, logicamente, si ricava attraverso la posizione di una o più differenze. Già "una o più differenze" non è indifferente nell'economia di un discorso volto a percorrere, tenendosi in equilibrio, la linea oscillante e (probabilmente) destinata a rimanere tale che traccia la distinzione: il fatto che, in questo corso di Heidegger ma anche alla luce di altri suoi testi, di elementi o di punti differenziali ce ne siano più d'uno, è piuttosto motivo di un compito da riprendere in continuazione, che non di una certa esitazione o imprecisione o difficoltà teorica, pur di fronte a una innegabile complessità. Possiamo qui servirci proprio della possibile attribuzione di qualcosa come il mondo all'animale: alla domanda secca "l'animale ha dunque mondo o non ce l'ha?" che si potrebbe rivolgere a Heidegger e che lo stesso Heidegger formula nelle sue lezioni, la risposta, per quanto possa sembrare facile (se è povero di mondo logica vorrebbe che ne abbia), non lo è affatto. E la cosa dipende da alcuni punti di vista, senza che ciò per altro lasci spazio ad alcun possibile relativismo. Se paragonato alla pietra priva di mondo, certamente l'animale risulta avere mondo; ma acquisito questo punto, se paragonato all'uomo, pur forte dell'aver mondo a confronto della pietra, l'animale può anche sembrare non avere mondo; l'animale dunque avrebbe e non avrebbe mondo, e non lo avrebbe se con "mondo" si intende ciò che risulta appannaggio esclusivo dell'uomo. E tuttavia è povero di mondo:

“nell'*animale* è insito un *avere-mondo* e un *non-avere-mondo*”,⁹ conferma Heidegger a un certo punto; e nel farlo sottolinea che la contraddizione non sta affatto nell'*animale*, bensì nel fatto che il concetto di mondo non è stato determinato a sufficienza. Solo nel momento in cui il mondo verrà determinato in termini di “accessibilità all'ente *in quanto tale*”¹⁰ sarà possibile determinare il fatto che l'*animale*, il quale “ha un accesso a... nel senso del comportamento istintuale [...] proprio per questo *non* si trova dalla parte dell'uomo, proprio per questo *non* ha mondo”.¹¹

Per quanto possa sembrare netta, e in questi termini effettivamente lo sia, la distinzione, la differenza continua a oscillare proprio in quanto ciò che non si accorda nel discorso complessivo è, come sembra rilevare Heidegger, il fatto di attribuire qualcosa di esclusivamente umano all'*animale* che ne sarebbe radicalmente privo, senza tuttavia avere la possibilità di attribuirgli niente di altro o di diverso dal “mondo” per distinguerlo dal minerale. Al di là del fatto che le argomentazioni intorno alle “tesi” sembrerebbero solo a prima vista e del tutto superficialmente indicare una differenza secca e di carattere oppositivo, si tratta di constatare come tale differenza – che non cessa di muoversi al punto da costringere Heidegger, come abbiamo visto, a “sospenderla” – non possa essere considerata come una differenza di grado. Questo viene tra l'altro confermato dal modo in cui, molte pagine prima, Heidegger aveva spiegato cosa significhi “povertà”, termine che non è affatto da intendersi come un avere di meno nei confronti di un avere di più;¹² “bensì essere povero significa *fare a meno*”,¹³ ossia, al di là di ciò che questo fare a meno può significare positivamente, non è certo una qualità da intendersi in riferimento alla quantità di ciò che è posseduto.

Se dunque, in prima approssimazione, possiamo constatare che la differenza tra *animale* e uomo non è posta da Heidegger in termini quantitativi – egli cerca infatti semmai di approfondirla esclusivamente in termini *essenziali*, ossia sulla base di quella che egli definisce una “*asserzione essenziale*”¹⁴ – è in linea di principio da escludersi che possa trattarsi di una contrapposizione fondata sul possesso di qualcosa: del

⁹ Ivi, p. 343.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 344.

¹² Cfr. ivi, pp. 250-254.

¹³ Ivi, p. 253.

¹⁴ Cfr. ivi, p. 243 sgg.

linguaggio o dell'“in quanto”, per esempio, o del pollice opponibile nella mano rispetto alla zampa, o della capacità di morire, come svariati esempi heideggeriani potrebbero tuttavia indicare.¹⁵ Non è insomma questione di più o di meno, non è questione di quantità, non è questione di grado; di conseguenza, non può nemmeno trattarsi di questione di gerarchia. E in effetti, mantenendosi su un piano di interrogazione rigorosamente essenziale, l'analisi di Heidegger si colloca assolutamente al di fuori di qualsiasi continuismo di tipo biologistico, al di fuori di qualsiasi differenza individuabile o indicabile da un contesto in cui i differenti sarebbero compresi.¹⁶ Non è, a rigore, neanche una differenza che può stabilirsi sulla base dell'avere o non avere mondo, giacché se l'uomo “ha” mondo solo in quanto “formatore” di mondo, l'avere dell'animale rispetto al mondo è in certa misura indecidibile: quanto a “formazione”, il mondo non è affare dell'animale e quest'ultimo non può essere commisurato all'uomo sulla base di una omogeneità che non sussisterebbe in alcun momento. Dopo tutto, lo stesso Heidegger conclude che, per quanto riguarda la tesi “l'animale è povero di mondo”, dovremmo “addirittura rinunciare, perché essa – proprio a riguardo dell'essenza dell'animalità stessa – trae in inganno, cioè fa sorgere l'assurda opinione che l'essere dell'animale sia in sé e per sé un fare-a-meno e un essere-povero”.¹⁷ Credo che tutte queste considerazioni possano costituire una cautela sufficiente in relazione non solo all'eventualità di una antropomorfizzazione dell'animale, ma anche alla possibilità di esprimere una qualsivoglia gerarchia; per la quale, nel discorso di Heidegger, non c'è dunque posto.

¹⁵ Oltre ad alcuni passaggi del corso del 1929-1930, in relazione alla distinzione tra mano e zampa, cfr. ad esempio Id., *Che cosa significa pensare* (1954), trad. di Ugo Ugazio e Gianni Vattimo, SugarCo, Milano 1978-1979, 2 voll., 1, p. 108: “La mano è qualcosa di particolare. La mano appartiene secondo la rappresentazione abituale al nostro organismo corporeo. Ma l'essenza della mano non si lascia mai determinare come un organo prensile del corpo, né spiegare sulla base di tale determinazione. Anche la scimmia ad esempio possiede organi prensili, ma non per questo ha le mani. La mano si distingue da ogni altro organo prensile, come zampe, artigli, zanne, infinitamente, ossia tramite un'abissalità essenziale. Solo un essere parlante, ossia pensante, può avere le mani e compiere così, attraverso la manipolazione, opere della mano”; e, in relazione alla capacità di morire e al linguaggio cfr. Id., *In cammino verso il Linguaggio* (1959), a cura di Alberto Caracciolo, trad. di Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973-1979, p. 169: “I mortali sono coloro che possono esperire la morte in quanto [als] morte. L'animale non lo può. Ma anche il parlare è precluso all'animale. Come per un lampo improvviso balza qui allo sguardo il rapporto costitutivo [*Wesensverhältnis*] tra morte e linguaggio, che rimane però ancora impensato [*ungedacht*]”.

¹⁶ Cfr. Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 234: “dobbiamo poter dare ragguagli non su come animali e uomini si differenzino tra loro riguardo ad un qualche aspetto, bensì su cosa costituisce l'essenza dell'animalità dell'animale e l'essenza dell'esser-uomo dell'uomo”.

¹⁷ Ivi, pp. 346-347.

In tal senso, perciò, la stessa differenza tra animale e uomo si rivelerebbe qualcosa dell'ordine dell'impossibile: non tanto perché non si darebbe differenza, ma perché, pur potendosi innegabilmente reperire una serie forse anche illimitata di differenze, *una* differenza, univoca e necessariamente fondata su un contesto di qualità omogenee, non è concepibile, e ciò proprio in virtù di quell'"avere mondo" dell'uomo all'interno del quale soltanto tutte le differenze sembrerebbero essere possibili.

2. È un discorso, questo, che come si sa è stato svariate volte ripreso, in particolare da Derrida, soprattutto come esempio di grande gesto di esclusione da parte di Heidegger nei confronti dell'animale, di esclusione e anche di contrapposizione, nonché di discriminazione gerarchica. Relativamente a questa presunta discriminazione, quanto ora andremo a rilevare in alcuni testi di Derrida potrà considerarsi come una sorta di fraintendimento di dimensioni neanche troppo esigue sia rispetto alla questione stessa dell'animale sia, soprattutto, a quelle che sono le effettive mosse di Heidegger, in riferimento alle quali la complessiva lettura di Derrida potrà sembrare a tratti piuttosto fuorviante. E non tanto nel percorso analitico che Derrida compie attraversando i paragrafi o le proposizioni nelle quali l'animale, gli animali, l'animalità compaiono di volta in volta descritti o indicati secondo le peculiari attribuzioni di caratteri e specificità da parte di Heidegger, quanto nel tratto complessivo che, proprio sulla base di tali analisi, egli ritiene di poter ricavare, al punto da attribuire a Heidegger una precisa e univoca lettura della questione addirittura sul piano assiologico. In altri termini, se la ricostruzione, assai dettagliata e ampia, ancorché sparsa in vari testi,¹⁸ di tutte le posizioni assunte da Heidegger nei confronti dell'animale potrebbe risultare convincente e probabilmente in larga parte condivisibile, l'uso e la contestualizzazione che Derrida ne fa per procedere a una sottolineatura negativa del fatto che il gesto heideggeriano, in linea con la tradizione cartesiana, costituirebbe una discriminazione, una condanna, una indicazione di inferiorità dell'animale rispetto all'uomo creano, a mio avviso, non pochi problemi.

¹⁸ È lo stesso Derrida, in una nota di Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *Quale domani?* (2001), trad. di Guido Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 94, a indicare i riferimenti ai suoi testi ("quasi tutti i miei libri") in cui è affrontata la questione del confine tra animale e uomo.

Alla obiezione immediata secondo la quale sarebbe in effetti lo stesso Heidegger, come abbiamo appena visto, a porre dei tratti differenziali in termini comparativi proprio attraverso le tre tesi su minerale, animale e uomo, va altrettanto immediatamente replicato che se una comparazione c'è, questa non si dà affatto, come in parte è stato già mostrato, tra gli elementi di volta in volta diversi che compaiono nelle tesi (pietra, animale, uomo), ma tra tre diverse modalità in cui è possibile ritrovare (o non ritrovare) qualcosa come il “mondo”. A rischio di risultare ridondanti, tale aspetto va messo decisamente in chiaro proprio per evitare di precipitarsi in una distorsione fondamentale, e pregiudizievole per tutto quanto ne consegue, relativamente alla direzione e al senso del discorso di Heidegger; il quale non mira affatto a procurarsi preliminarmente una serie di elementi onticamente differenziali per poi procedere alla costruzione di una graduatoria di differenti mondità (e, di rimando, di entità) ma “semplicemente” di venire a capo del concetto di mondo. Non dunque la (o una) classifica dei mondi a partire dai rispettivi “referenti” (e, di rimando, dei referenti medesimi) ma la possibilità di definire, quanto più univocamente possibile, cosa è il mondo. Compito che, come è noto, non si può dire che venga portato a termine, come lo stesso Derrida a un certo punto rileva: “i momenti per me più interessanti, e nello stesso tempo più discreti, in questo cammino, sono quelli in cui Heidegger dice, in qualche modo: alla fine non si sa cos'è il mondo! In fondo, è un concetto molto oscuro!”¹⁹

Dunque, se tutto questo cammino di Heidegger ha avuto come unica meta una certa comprensione del mondo e nient'altro, nel momento in cui tale meta non viene raggiunta non è nemmeno possibile, sulla base di un concetto di mondo a questo punto non disponibile, procedere a una differenziazione o a una classificazione degli ambiti che erano stati scelti per individuare le tre tesi. Se insomma Heidegger non acquisisce un concetto di mondo, non ha nemmeno a disposizione quel differenziale che consentirebbe di redigere una classifica, un ordine, un ordinamento di relazioni tra pietra, animale e uomo. Ed è, questo, un aspetto che Derrida non si lascia sfuggire: “queste tre tesi sono tesi sul mondo. Non sono tesi sulla pietra, sull'animale e sull'uomo, sono tesi sul mondo: si tratta di sapere cos'è il mondo per poter dire queste cose”.²⁰ Potrebbe forse essere

¹⁹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), edizione stabilita da Marie-Louise Mallet, introduzione all'edizione italiana di Gianfranco Dalmaso, trad. di Massimo Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 211.

²⁰ *Ibidem*.

sufficiente questo passaggio per chiudere la questione relativa al modo nel quale Heidegger concepisce l'animale e affermare con una certa plausibilità che non lo concepisce affatto: nel senso che non lo fa entrare in alcun contesto definitorio preciso. Il che non significa che non “pensi” l'animale, che non lo interroghi e che non lo incalzi con tutti gli strumenti, anche scientifici – quelli all'epoca fornitigli, tra gli altri, da Johannes Müller, Frederik Buytendijk, Hans Driesch e soprattutto da Jakob von Uexküll – di cui poteva disporre; ma ciò senza pervenire non solo a una definizione scientifica, ma nemmeno a una vera e propria tesi “metafisica” sull'animale. Le tre tesi “metafisiche” infatti sono innanzitutto tesi sul mondo, e come tali vengono discusse.

Risulta dunque sorprendente che Derrida si lasci indurre a conclusioni che, già solo sul piano formale, contrastano con quanto ci viene restituito dai testi di Heidegger. Anzitutto in relazione alla assimilazione della posizione di Heidegger a quella di Descartes: “ciò che mi interessa mostrare, in modo naturalmente provocatorio, è che il discorso heideggeriano è ancora cartesiano [...]; il gesto di Heidegger resta, malgrado tutto, per quanto riguarda l'animale, profondamente cartesiano”.²¹ A parte le numerose prese di distanza di Heidegger dal gesto “metafisico” di Descartes già a partire da *Essere e tempo*, per altro espresse anche nelle pagine del corso del 1929-1930 – il che giustificherebbe l'intento “provocatorio” di Derrida – risulta però piuttosto evidente che, a proposito della questione dell'animale, il piano del discorso di Heidegger e quello di Descartes sono decisamente diversi. In uno dei più famosi passi in cui Descartes introduce le sue osservazioni circa la differenza tra “gli uomini e le bestie”, è possibile vedere come questi proceda all'interno di un ambito ben preciso e ben distante da ogni preoccupazione circa una asserzione *essenziale* che riguardi l'animale. Nella quinta parte del *Discorso sul metodo*, egli riepiloga il suo passaggio “dalla descrizione dei corpi inanimati e delle piante [...] a quella degli animali, e in particolare a quella degli uomini”²² dove vengono affrontate le questioni legate al funzionamento dei fenomeni corporei, all'interno dunque di un continuismo biomeccanicistico mai messo in discussione e confermato dal fatto che si potrebbe tranquillamente scambiare una macchina, un “automa”, per un animale ma mai una macchina o un animale per un uomo, in ragione della loro incapacità di

²¹ Ivi, p. 205 e 206.

²² Cartesio, *Discorso sul metodo*, trad. di Maria Garin, in *Opere filosofiche*, edizione a cura di Eugenio Garin, Laterza, Bari 1986, 4 voll., 1, p. 320.

“rispondere” e di “conoscere”.²³ A parte l’omologazione dell’animale alla macchina, del vivente all’inorganico, che da Heidegger anche relativamente alle tesi sul mondo vengono distinti, l’impianto stesso delle argomentazioni è profondamente distante e non sovrapponibile: il procedimento di Descartes avanza infatti verso la identificazione di una o più differenze specifiche in un *continuum* costituito empiricamente e quindi secondo uno spirito e un metodo “scientifici” che nulla hanno a che fare con la posizione di quella che è non già una proposizione scientifica volta a stabilire una differenza di grado ma una “asserzione essenziale” da parte di Heidegger.²⁴ Anche sotto tale riguardo, dunque, l’allineamento delle considerazioni di Heidegger con quelle di Descartes non può che essere apparente e superficiale.

Più ancora però risaltano le intonazioni di alcune modalità di lettura derridiane che vorrebbero cogliere non solo una differenziazione di grado ma anche una inevitabilmente conseguente gerarchia. Anzitutto relativamente alla morte, al morire, cui Derrida dedica a più riprese una attenzione incalzante, non sempre attraverso le medesime argomentazioni. Come nel caso per esempio di *Aporie*,²⁵ dove la questione è ripresa in relazione alla possibilità, per l’uomo, di mantenere il rapporto con la morte all’interno di una sorta di purezza da cui ogni altro vivente sarebbe escluso. Un argomento, questo, e una critica che si articolano soprattutto intorno alla possibilità, riservata all’uomo, di accedere alla morte “in quanto morte”, alla morte “in quanto tale”. Sappiamo che la *als Struktur*, la struttura dell’“in quanto” costituisce, soprattutto nel corso del 1929-1930, il perno intorno a cui si articola l’intera riflessione della parte finale, quella riservata alla tesi “l’uomo è formatore di mondo” dove viene perlustrato il legame che articola la possibilità, per l’uomo, di avere un mondo e di accedere all’ente “in quanto ente”. In tal senso, data la mancanza di accesso, da parte dell’animale, all’ente in quanto ente, anche il morire – l’accesso alla morte in quanto morte – gli sarebbe precluso, per cui, come dice Heidegger in vari luoghi, l’animale non muore ma finisce di vivere,

²³ Ivi, pp. 327-328.

²⁴ Sulla radicale differenza tra il procedere scientifico e quello “circolare” della filosofia in relazione alla tesi sull’animale e ai rapporti con la zoologia, cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 242-244.

²⁵ Jacques Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”* (1996), trad. di Graziella Berto, Bompiani, Milano 1999.

perisce, decede.²⁶ Osservazioni, queste, che erano state anticipate da passaggi anche più netti e precisi, articolati intorno a quella che Derrida indica come una vera e propria discriminazione, consapevole, deliberata e, alla fine, violenta.

È il caso di alcuni brani di *Dello spirito* dove, va detto, Derrida riconosce bensì al corso sui *Concetti fondamentali della metafisica* il merito di avere chiuso “davvero con l’antropomorfismo e con il biologismo e i suoi effetti politici”.²⁷ Resterebbe tuttavia, nell’impianto delle considerazioni heideggeriane e nella loro stessa concettualità, un irriducibile effetto di discriminazione:

parlando di teleologia, certo non attribuisco a Heidegger una concettualità del progresso, inteso alla maniera evoluzionistica; e neanche l’idea di una lunga salita che, sulla scala degli esseri, condurrebbe dalla vita animale verso il mondo umano. Ma i concetti di povertà e di privazione implicano, lo si voglia evitare o no, quelli di gerarchia e di valutazione. Le espressioni “povero di mondo” o “senza mondo”, al pari della fenomenologia che le sostiene, implicano un’assiologia ordinata.²⁸

Viene dunque confermato, ma soprattutto approfondito, il giudizio di Derrida secondo il quale vi sarebbe una precisa assiologia a ordinare le analisi di Heidegger in relazione a quanto egli mostra dell’animale. Un giudizio che senz’altro a prima vista potrebbe essere condiviso qualora non si tenessero presenti non soltanto le considerazioni condotte in precedenza in relazione al fatto che, essenzialmente, manca un concetto di mondo per

²⁶ Alcuni passi più o meno famosi: Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 341: “La morte dell’animale è un morire o un cessare di vivere? Poiché lo stordimento fa parte dell’essenza dell’animale, questo non può morire, ma soltanto cessare di vivere, visto che attribuiamo all’uomo il morire”; Id., *Saggi e discorsi* (1954), a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976-1980, p. 119: “I mortali sono gli uomini. Si chiamano i mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte. Solo l’uomo muore, l’animale perisce. Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro a sé”; Id., *Conferenze di Brema e Friburgo* (1994), a cura di Petra Jaeger, edizione italiana a cura di Franco Volpi, trad. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 148: “Teniamolo ben presente: sono comunque i mortali che raggiungono prima il fondo abissale, coloro che abitano nel riparo nascosto della morte e perciò possono morire. Un animale non può morire, cessa di vivere. Da ciò potrebbe dipendere il fatto che l’animale non può pensare. Il pensiero vive di un’affinità elettiva con la morte”; inoltre, per Id., *In cammino verso il Linguaggio*, cit., cfr. *supra*, nota 15.

²⁷ Jacques Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), trad. di Gino Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989, p. 60.

²⁸ *Ibidem*.

procedere a una comparazione tra pietra, animale e uomo, ma anche al fatto che poche righe sopra lo stesso Derrida aveva messo in luce una radicale chiusura con “l’antropomorfismo e il biologismo”, ossia con modalità di analisi di tipo scientifico all’interno delle quali si giocano costantemente i rapporti tra i vari enti sulla base di differenze di grado, ossia interne a una dimensione omogenea. L’obiezione che però a questo punto si potrebbe fare a Derrida potrebbe incominciare a porsi nei termini seguenti: se c’è la possibilità di una “gerarchia” e di una “valutazione”, necessariamente comparativa, è anche necessario che ciò avvenga entro un ambito continuistico; dove appunto povertà – a differenza di ciò che Heidegger sostiene nelle pagine del corso del 1929-30 – non potrebbe che significare un qualcosa di meno rispetto a un qualcosa di più: il che va a contrastare con quanto affermato dallo stesso Derrida. Se insomma è vero che povertà e privazione “implicano” gerarchia e valutazione, questo però vale a livello del linguaggio comune, le sollecitazioni del quale inducono spesso effetti di fraintendimento che in un contesto analitico possono – e devono – essere sospesi. In effetti, è come se dopo tutto Derrida stesse in certa misura restituendo al piano del senso comune e dell’intelletto comune ciò che Heidegger, non senza una certa fatica e con risultati forse incerti, aveva cercato di collocare su un piano diverso, diciamo pure filosofico: quello dell’asserzione essenziale, della concettualizzazione metafisica.

Un ulteriore approfondimento di questa lettura di Heidegger da parte di Derrida lo troviamo in un testo in cui il medesimo schema viene ripetuto nella sostanza, con però l’incremento di un giudizio estremamente preciso e sicuramente perentorio circa, stavolta, le inclinazioni, se non addirittura le intenzioni, di Heidegger relativamente a una deliberata collocazione dell’animale all’interno di una scala gerarchica e, ovviamente, a un livello necessariamente inferiore rispetto all’uomo. Nel corso di una intervista, a una osservazione di Jean-Luc Nancy Derrida incomincia a rispondere affermando che “il discorso heideggeriano sull’animale è violento e imbarazzante, a volte contraddittorio”, proseguendo poi con il sostenere che, sempre in Heidegger, “non c’è categoria esistenziale originale per l’animale: non è evidentemente *Dasein* [...]. La sua semplice esistenza introduce un principio di disordine o di limitazione nella concettualità di *Sein und Zeit*”.²⁹ In tal senso quindi, una volta di più verrebbe ricondotta a

²⁹ Id, “*Il faut bien manger*” o *il calcolo del soggetto* (1989), a cura di Samantha Maruzzella e Federico Viri, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 35.

un ambito fondamentalmente assiologico e a una serie di giudizi di valore, forse anche di personale “gradimento” ontologico-categoriale, proprio quella dimensione animale di cui Heidegger ha – più volte e, come a breve vedremo, in maniera esplicita – riconosciuto il “valore” intrinseco; non solo: proprio dal punto di vista strettamente assiologico, Heidegger ha anche, in maniera “moralmente” significativa, cercato costantemente di non assimilare o ricondurre al terreno di una possibile comparazione con l’umano alcun aspetto o caratteristica dell’animale, di alcun animale, se non a vantaggio di quest’ultimo, come nel caso della vista del falcone e dell’olfatto del cane, come vedremo tra poco. Questo però sembra sfuggire a Derrida, per quanto gli stia a portata di sguardo: “Heidegger non dice semplicemente “l’animale è povero di mondo (*weltarm*)”, perché a differenza della pietra ha un mondo. Dice piuttosto: l’animale ha un mondo nel modo del non avere. Ma questo non-avere non è più, ai suoi occhi, una povertà: la mancanza di un mondo che sarebbe umano. Allora, perché questa determinazione negativa? Da dove viene?”³⁰

D’accordo dunque sulla “negatività” della determinazione; il punto però è che non si tratta di una *valutazione* – della attribuzione cioè di un valore, tanto meno “esistenziale” – sulla base di una comparazione, ma “semplicemente” della definizione di un ambito, quello dell’animale appunto, che, come lo stesso Derrida dice all’interno del medesimo paragrafo – e che sembra dunque dire quasi senza accorgersene – è assolutamente distinto dal “mondo che sarebbe umano” e, conseguentemente, imparagonabile e irriducibile a ogni possibile similitudine (ancor più se assiologica) con l’uomo. È più che altro, mi sembra, una dimensione di radicale e irriducibile alterità quella con la quale si trova ad avere a che fare Heidegger, e che si trova a dover maneggiare non già perché, in prima battuta, voglia tematizzarla o analizzarla, ma perché la messa a fuoco del significato di “mondo” in qualche modo lo ha richiesto, lo ha reso necessario. Un inciampo, forse, questo sì; rispetto al quale Heidegger non sempre si avvede di quanta delicatezza richiederebbero le sue osservazioni e affermazioni rivolte all’animale. Forse proprio la necessità di venire in chiaro con quelle che sono bensì delle “determinazioni negative”, ma non certo dell’animale e piuttosto del “mondo”, induce Heidegger a scegliere una serie di “scorciatoie”, a rinunciare a una certa quantità di cautele; con l’esito di

³⁰ *Ibidem.*

produrre, alla fine, l'impressione che in molte delle pagine del corso del 1929-30 ci si trovi di fronte a comparazioni, graduatorie e classifiche. Ma in nessun istante, mi sembra, il discorso di Heidegger va in questa direzione.

O meglio: in effetti in questa direzione, nella direzione cioè di una sorta di comparazione, qualche spunto è possibile rintracciarlo, e non solo nel corso in questione. Per esempio:

È risultato sussistere un rapporto di differenza di grado nell'accessibilità dell'ente – più, meno, minore, maggiore, un rapporto di gradi di perfezione. Tuttavia già una riflessione sommaria rende dubbio il fatto che la povertà sia in sé necessariamente quanto vi è di meno nei confronti della ricchezza. Potrebbe essere proprio il contrario. In ogni caso, questo confronto tra animale e uomo nella caratterizzazione della povertà di mondo e della formazione di mondo, non ammette alcuna stima e valutazione quanto a perfezione e imperfezione – a prescindere dal fatto che una tale stima è altresì affrettata e inadeguata. Infatti cadiamo subito in un grande imbarazzo, in merito alla questione intorno alla maggiore o minore perfezione dell'accessibilità dell'ente, se, ad esempio, paragoniamo la facoltà visiva dell'occhio del falcone con quella dell'occhio umano, oppure l'olfatto del cane con quello dell'uomo. Tanto noi siamo veloci nell'aver sempre pronta la valutazione secondo cui l'uomo è un essere superiore nei confronti dell'animale, tanto dubbio è questo modo di giudicare, ancor più se consideriamo che l'uomo può cadere più in basso dell'animale; quest'ultimo non può cadere in rovina come un uomo. Certo, in definitiva da ciò risulta proprio la necessità di un "più alto". Da questo vediamo che non è chiaro ciò in riferimento a cui parliamo di altezza e profondità. C'è, in generale, in quanto è essenziale, un "più alto" e un "più basso"? L'essenza dell'uomo è più alta dell'essenza dell'animale? Tutto ciò è dubbio già come domanda.³¹

Figuriamoci dunque quanto possa essere dubbia la risposta a una simile domanda, che Heidegger ha cura di mettere in discussione proprio con la retorica della domanda stessa applicata a una differenza di grado rispetto a ciò che è essenziale. L'essenziale, in altri termini – e ciò va inteso anche formalmente, al di là del riferimento a eventuali comparazioni tra

³¹ Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 252-253.

uomo e animale – non sembrerebbe in grado di ospitare differenze di grado, gerarchie, discorsi circa il “più” e il “meno”; soltanto una “riflessione sommaria” e una stima “affrettata e inadeguata” possono imbattersi in tali considerazioni, al punto da far sorgere quell’“imbarazzo” che, curiosamente, richiama lo stesso termine impiegato da Derrida nel momento in cui definisce l’atteggiamento discriminatorio di Heidegger nei confronti dell’animale. È certo innegabile che, a proposito di “povertà di mondo” e di “formazione di mondo”, possa venire in mente di giudicare le cose secondo il più e il meno, e lo sa bene anche Heidegger; per questo, probabilmente, non manca di sottolinearlo ai suoi studenti: “è vero che in tali formulazioni si esprimono un rapporto e una differenza, ma sotto un altro aspetto. Quale? È proprio questo che cerchiamo”,³² afferma, rilanciando la domanda – la domanda su cosa si debba intendere con “mondo” – che, come abbiamo già visto, non avrà risposta e verrà a un certo punto sospesa, alla fine delle lezioni dedicate all’animale, senza essere risolta.³³

A rafforzare l’ipotesi di una distanza definitiva da parte di Heidegger rispetto a quella che potrebbe essere una gerarchia e una classificazione del vivente sulla base di differenze che si articolino all’interno di una medesima dimensione, insomma a differenze di grado all’interno di un continuum vitale o vitalisticamente inteso, una ulteriore considerazione che si ritrova per esempio in un altro corso, tenuto a Friburgo nel semestre estivo del 1936 sul trattato sull’essenza della libertà umana di Schelling, dove leggiamo che

l’animale non può mai uscire dalla unità del grado determinato della natura che è il suo. Anche quando un animale è “malizioso”, questa malizia rimane limitata entro un’orbita ben delimitata, all’interno di circostanze totalmente determinate [...] L’uomo è invece quell’essere che può rovesciare gli elementi costitutivi della propria essenza, la commensura ontologica del suo essere e scompagnarla [...] Per questa ragione all’uomo resta riservato il dubbio privilegio di poter decadere al di sotto dell’animale, mentre l’animale non è capace di un

³² Ivi, p. 253.

³³ Un ulteriore brano dovrebbe rendere inequivocabile la posizione di Heidegger in relazione a una classificazione gerarchica, cfr. *ibidem*: “È vero che siamo abituati anche qui a parlare di animali superiori e inferiori, eppure è un errore fondamentale ritenere che amebe e infusori siano animali meno perfetti di elefanti e scimmie. Ogni animale e ogni specie animale è in quanto tale esattamente perfetta come le altre”.

pervertimento dei principi.³⁴

In tutte queste dichiarazioni, che mettono certo in guardia dal ricondurre il gesto di Heidegger nei confronti dell'animale a una pura e semplice affermazione della superiorità dell'umano, risuona tuttavia qualcosa di ancora più rilevante, che per esempio la lettura e l'interpretazione di Derrida mancano in maniera, forse, clamorosa. Si tratta, più ancora di una sorta di delicatezza generica nei confronti dell'animale, di una costante attenzione a quella soglia che distingue, che separa, che divide la dimensione animale da quella umana. Soglia che non viene mai individuata o tracciata sulla base di analisi circa le prestazioni, le somiglianze, le analogie – in termini cioè comparativi – ma che di volta in volta viene stabilita da una irriducibilità assoluta. Al punto da escludere, per principio, qualunque grado di affinità o di assimilazione. Certo, potrebbe risultare a prima vista abbastanza ovvio che in tal modo venga ad affermarsi proprio una superiorità assoluta, più o meno convinta o più o meno dogmatica, dell'umano. Eppure tale “superiorità” non solo non è mai pronunciata, ma in definitiva – e proprio in virtù della mancanza di un terreno comune – non è mai nemmeno concepibile. Detto diversamente: ciò che in Heidegger sembra distinguere l'umano dall'animale è una differenza irriducibile e forse impensabile (comunque sino a ora non pensata) che collocherebbe l'animale, rispetto all'umano, su un piano di radicale e assoluta alterità. In questo senso, nonostante le prese di distanza critiche da parte di Derrida, si tratterebbe della affermazione di una alterità del tutto sottratta al (discorso del) medesimo, non traducibile e non (ri)formulabile all'interno delle coordinate di quel “carno-fallogocentrismo”³⁵ in nome del (o semplicemente attraverso il) quale l'alterità del vivente, di un certo vivente, viene a collocarsi in funzione dell'”umano”. Si tratterebbe insomma, nella implicita linea interpretativa del vivente da parte di Heidegger, della affermazione di una “differenza” non riconducibile al discorso del “medesimo” e del *logos*; di una differenza che istituisce l'alterità stessa prima di (o comunque al riparo da) ogni

³⁴ Martin Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana* (1971), a cura di Hildegard Feick, edizione italiana a cura di Eugenio Mazzarella e Carlo Tatasciore, trad. di Carlo Tatasciore, Guida, Napoli 1994, pp. 241-242; cfr. anche Id., *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 252: “Tanto noi siamo veloci nell'aver sempre pronta la valutazione secondo cui l'uomo è un essere superiore nei confronti dell'animale, tanto dubbio è questo modo di giudicare, ancor più se consideriamo che l'uomo può cadere più in basso dell'animale; quest'ultimo non può cadere in rovina come un uomo”.

³⁵ Cfr. Jacques Derrida, “*Il faut bien manger*”, cit., p. 39.

identità. Quella stessa alterità cui i testi, molti testi di Derrida si rivolgono – non senza un esplicito riferimento alla lezione di Levinas, che tuttavia si limiterebbe all'alterità dell'altro uomo – che tentano di tematizzare non tematizzando per trattenersi dal rischio di una assimilazione, di una colonizzazione, di una addomesticazione di ciò che è appunto “altro” da parte del (discorso del) medesimo.³⁶

Solo all'interno del (discorso del) medesimo, in effetti, potrebbe essere possibile una discriminazione dell'animale basata su giudizi di tipo quantitativo e qualitativo rispetto alle prestazioni o alle somiglianze organiche, rispetto alla maggiore o minore altezza raggiunta relativamente a un orientamento teleologico o anche semplicemente evolucionistico di individui o specie. Ed è in fondo lo stesso Derrida a rintracciare in tali condizioni la possibilità di non scivolare una volta di più lungo la china di antropomorfismi o biologismi politicamente deleteri, e a scorgere proprio nei limiti e nelle soglie che Heidegger traccia il perseguimento di tale possibilità. Un brano di *Dello spirito* non lascia in tal senso alcun dubbio:

³⁶ Un esempio iperbolico della grande e talora iperbolica attenzione di Derrida alla dimensione di irriducibilità di ogni alterità e finitezza può essere fornito in un testo che si occupa della parola, della parola nella sua irriducibilità idiomatica, singolare, storica, richiamata dalla stessa dimensione “corporale”; cfr. Jacques Derrida, *Che cos'è una traduzione rilevante?* (1998), trad. di Julia Ponzio in Susan Petrilli (a cura di), *La traduzione*, “Athanon”, anno 10, nuova serie, n. 2, 1999/2000, Meltemi, Roma 2000, pp. 25-26 e 29: “Che si tratti di grammatica o di lessico, la parola – perché è della parola che mi occuperò – non mi interessa, credo di poter dire, non l'amo, la parola, se non nel corpo della sua singolarità idiomatica, là dove una passione di traduzione viene a lambire – come può lambire una fiamma o una lingua amorosa: avvicinandosi così quanto più è possibile per rinunciare all'ultimo momento a minacciare o a ridurre, a consumare o a fare consumo, lasciando l'altro corpo intatto ma non senza avere, sul bordo stesso di questa rinuncia o di questo tirarsi indietro, fatto apparire l'altro, senza aver svegliato o animato il desiderio dell'idioma, del corpo originario dell'altro, nella luce della fiamma o secondo la carezza di una lingua. Io non so come, in quante lingue, voi tradurreste questa parola, lambire (*lécher*), quando le si vuol far dire che una lingua ne lambisce un'altra, come una fiamma o una carezza.” “Che cos'è questo vocabolo, “*relevant*”? Esso ha tutti i tratti di quella unità del linguaggio che si chiama familiarmente una parola, un corpo verbale. Dimentichiamo spesso, in questa familiarità stessa, come l'unità e l'identità, l'indipendenza della parola resti una cosa misteriosa, precaria, poco naturale, vale a dire storica, istituzionale e convenzionale. Non vi sono parole in natura. Ora questa parola, “*relevant*”, porta nel suo corpo un'operazione di traduzione in corso, cercherò di mostrarlo; è un corpo di traduzione, soffre o esibisce la traduzione come la memoria o le stimmate di una passione, e fluttua al di sopra di essa un'aura o un'aureola di gloria.”

nonostante il fatto che le tesi heideggeriane del corso 1929-30 non scioglano il loro tenore problematico e non risolvano le aporie che contengono,

la loro strategia e la loro assiomatica non saranno mai abbandonate. Si tratta sempre di indicare un limite assoluto tra il vivente e il *Dasein* umano; e poi anche di prendere le distanze non solo da ogni biologismo e da ogni filosofia della vita (e quindi da ogni ideologia politica che direttamente o meno vi si ispiri) ma anche [...] da una certa tematica rilkiana, che lega l'aperto all'animalità [...] Senza dubbio bisogna riconoscere, fin nel dettaglio, la forza e l'originaria necessarietà di queste analisi – analisi che, proprio rimanendo fedeli alla struttura fenomenica, sottile ma decisiva, dell'"in quanto", chiudono davvero con l'antropomorfismo e con il biologismo e i suoi effetti politici.³⁷

Lo stesso Derrida riconosce dunque, all'interno del medesimo discorso heideggeriano, sia che la salvaguardia, per così dire, dell'alterità animale non può prescindere da un "limite assoluto" che la tenga al riparo, a un certo riparo dalla assimilazione (e conseguente discriminazione) da parte dell'uomo, sia che questo limite Heidegger lo ha senz'altro tracciato, pur attraverso un lessico forse inevitabilmente comparatistico (povertà di mondo, mancanza dell'"in quanto") ma pur sempre, dobbiamo aggiungere, al di fuori di ogni possibile comparazione o terreno comune e senza alcuna collocazione gerarchica. L'animale ha mondo e non ha mondo, continua a dire Heidegger fino alla fine; ma sta cercando di procurarsi un concetto di mondo, che alla fine non riuscirà a raggiungere o a costruire definitivamente. E proprio attraverso la peculiarità dell'"in quanto", l'animale sarà definitivamente escluso da quella possibilità, dalla possibilità dell'aver mondo e dal mondo di cui l'uomo è formatore. E forse, facendo un piccolo passo in più, l'animale sarà anche salvaguardato – anziché discriminato e abbassato, reso oggetto di un atteggiamento violento – nella sua alterità, alterità radicale e garantita, secondo l'espressione medesima di Derrida, da quel limite assoluto che Heidegger sembra avere più o meno implicitamente fornito.

³⁷ Id., *Dello spirito*, cit., pp. 59-60.

3. Possiamo ricorrere a un ulteriore esempio, giusto sulla scorta di quel riferimento a Rilke nelle parole di Derrida appena riportate. Bisogna fare riferimento a un altro corso universitario, quello tenuto da Heidegger nel semestre invernale 1942-1943 e dedicato a Parmenide, alla fine del quale si trova un ampio riferimento alla questione dell'aperto con un esempio che potrebbe bene inserirsi tra quelli, piuttosto numerosi, che nel corso sui *Concetti fondamentali della metafisica* chiamano in causa lucertole, maggiolini, api, scimmie, zecche eccetera. L'esempio riguarda in questo caso l'allodola che, verso la fine di una serrata argomentazione sull'aperto, funge da suggello a quanto Heidegger è venuto sostenendo: "una pietra (così come un aeroplano) non può mai innalzarsi esultando verso il sole e muoversi come l'allodola, eppure nemmeno l'allodola vede l'aperto. Resta da domandare che cosa essa "veda", come vede, e che cosa intendiamo per "vedere" attribuendole "occhi".³⁸ In effetti, la modalità tramite la quale questo esempio viene proposto assomiglia senz'altro a quelli che ritroviamo in altre occasioni, ma il contesto qui è diverso: si tratta infatti di prendere le distanze da quanto Rilke dice nell'ottava delle *Elegie duinesi* relativamente all'aperto, inteso da lui come "il costante processo di ente in ente entro l'ente, attuato dall'ente stesso e solo da esso".³⁹ È, l'"aperto" di Rilke, l'ambito oramai unico e unificato all'interno del quale l'ente nella sua totalità ha smarrito ogni traccia dell'essere: "L'aperto del processo non ostacolato dell'ente non perviene mai nel libero dell'essere, un libero che proprio la "creatura" giammai potrà vedere, dal momento che poterlo scorgere costituisce il contrassegno essenziale dell'uomo, dunque il confine essenziale e invalicabile tra uomo e animale".⁴⁰ Il tratto metafisico del modo in cui Rilke pensa l'aperto è, secondo Heidegger, evidente e coerente con la storia della metafisica nel suo compimento in termini di "oblio dell'essere", che starebbe "alla base del biologismo del diciannovesimo secolo e della psicoanalisi" e dal quale scaturirebbe "proprio quel disconoscimento di tutte le leggi dell'essere la cui conseguenza ultima è una mostruosa antropomorfizzazione della "creatura", in questo caso dell'animale, e una corrispondente animalizzazione dell'uomo".⁴¹

Anche in questo caso, dunque, la rivendicazione di un limite assoluto,

³⁸ Martin Heidegger, *Parmenide* (1982), a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, trad. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, p. 283.

³⁹ Ivi, p. 270.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, pp. 270-271.

di una distinzione, un confine invalicabile, sono precisati in maniera perentoria; con in più, però, il richiamo a quanto possa risultare ingannevole e pericoloso, per il pensiero, collocare all'interno di un'unica dimensione ciò che va sotto il nome del vivente, o addirittura della "creatura". Pericoloso per il pensiero ovvero fuorviante nei confronti dell'animale stesso e di quella che potremmo chiamare la sua dignità intrinseca:

nella metafisica e nelle sue ripercussioni su ogni scienza l'enigma del vivente passa inosservato, giacché gli esseri viventi o vengono sottoposti all'assalto della chimica, oppure vengono trasferiti nel campo della "psicologia". In entrambi i casi si fa mostra di andare alla scoperta dell'enigma della vita, tuttavia non lo si troverà mai. E non solo perché ogni scienza rimane incatenata sempre unicamente a ciò che è penultimo, dovendo pre-supporre quanto è ultimo come primo, ma anche perché l'enigma del vivente è stato abbandonato già dapprima.⁴²

Certo il lessico di Heidegger è piuttosto distante da (e forse non del tutto traducibile in) istanze che pongano in primo piano la dimensione della alterità, la irriducibilità dell'altro al medesimo, o che sollecitino a una salvaguardia e, soprattutto, a una responsabilità infinita nei confronti dell'alterità stessa, come invece è possibile trovare nei testi di Derrida e che costituiscono forse uno dei pochi fuochi tematici – se non l'unico, almeno negli scritti più recenti – costantemente presenti, in costante e progressiva intensificazione. Non credo però sia difficile constatare – sebbene l'intenzione di Heidegger non sia mai in prima battuta quella di difendere l'animale, l'animale nella sua alterità, dall'aggressiva omologazione e riduzione all'umano – che se è possibile una salvaguardia dell'animale, se è possibile una attribuzione di dignità all'animale, se c'è per il pensiero la possibilità di accogliere la dimensione animale nella sua pienezza e autonomia da ogni antropomorfizzazione, se insomma si dà la possibilità che l'enigma del vivente non passi più inosservato, che insomma il pensiero si rivolga all'enigma del vivente nella sua enigmaticità e alterità assolute, ciò possa verificarsi solo a condizione che venga mantenuto "il confine essenziale e invalicabile tra uomo e animale".

⁴² Ivi, p. 284.

Risulta perciò particolarmente disorientante constatare come Derrida attribuisca a Heidegger – sulla base di testi di Heidegger che sicuramente ha letto, studiato, ripreso più volte – e al suo atteggiamento nei confronti dell'animale e degli animali, una tonalità quanto meno assiologica, se non proprio emotiva, insomma la volontà di attribuzione di un qualche valore; cosa che tuttavia risulta decisamente distante da quanto viene affermato, ripetuto, confermato dallo stesso Heidegger in testi anche tra loro distanti nel tempo. A evitare equivoci, possiamo riportare un ulteriore passo in cui la presenza di questa tonalità heideggeriana, secondo Derrida costante in tutto il pensiero di Heidegger, quasi si trattasse di qualcosa che non è poi nemmeno dell'ordine del pensiero, quasi si trattasse di un dogmatismo alla base di una assiomatica discriminatoria inconsapevole e perciò ancora più pericolosa, viene confermata in tutta la sua vastità:

Tutti i tentativi di decostruzione che ho cercato di compiere su testi filosofici, su quelli di Heidegger in particolare, consistono nella messa in discussione di quell'atteggiamento di consapevole negligenza nei confronti di ciò che si chiama genericamente l'Animale e del modo in cui questi testi interpretano il confine tra Uomo e Animale.⁴³

È vero che, in questo caso, il giudizio di “negligenza” non mi sembra in buona sostanza confutabile, giacché si riferisce a una particolare configurazione: quella per la quale la separazione tra uomo e animale comporterebbe un unico limite, basato su un concetto “monolitico” di animale, quando invece, soprattutto all'interno del vivente, le soglie e i confini si moltiplicano e si articolano in maniera probabilmente indefinita. Giustamente infatti Derrida ritiene “che esista invece più di un limite, che esistano molti limiti. Non c'è *una* opposizione fra l'umano e il non-umano. Esistono invece numerose fratture, eterogeneità e meccanismi differenziali fra diverse strutture di organizzazione della vita”.⁴⁴ Ma al di là di questo rilievo, tale molteplicità di limiti non fa affatto scomparire quella “discontinuità radicale fra quelli che chiamiamo gli animali [...] e l'uomo”.⁴⁵ Anzi, in qualche modo confermerebbe e rafforzerebbe il fatto che se si dà una possibilità – un'unica possibilità e forse quella a fondamento di ogni atteggiamento, di ogni agire, di ogni discorso ecc. volto

⁴³ Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, cit., pp. 93-94.

⁴⁴ Ivi, pp. 97-98.

⁴⁵ Ivi, p. 106.

all'animale al di fuori di una prospettiva omologante, continuistica, antropomorfizzante – questa possibilità non può prescindere proprio da un limite assoluto. Il quale costituisce, necessariamente, la fonte di quella che potrebbe essere indicata come una radicale assunzione di responsabilità. Se c'è, in altri termini, una possibilità di rivolgersi all'altro in quanto altro (bisognerebbe poi capire sino a che punto un'espressione come "l'altro in quanto altro" non sia del tutto paradossale), a quell'altro nella sua irriducibile alterità che è l'animale, o addirittura il vivente nelle sue infinite articolazioni, questa possibilità non può che essere colta come una assunzione di responsabilità proprio nei confronti di quel limite assoluto, di quel "confine essenziale e invalicabile", sicuramente più "radicale" di ogni "discontinuità" (la quale, se posta all'interno di un *continuum*, potrebbe darsi esclusivamente nei termini di una differenza di grado). Un limite insomma che svolga non soltanto una funzione negativa, volta a impedire ogni tipo di continuismo tra uomo e animale, ma che, proprio in virtù del suo tratto "essenziale" – se vogliamo, nelle intenzioni di Heidegger, prescientifico e pretecnico – si ponga a garanzia e a salvaguardia di ciò che, essenzialmente appunto, è radicalmente altro quale tratto fondativo di una responsabilità assoluta.

Gli esempi che abbiamo riportato non mirano dunque ad attestare, in primo luogo, una sorta di attenzione o di simpatia – inclinazioni in tal senso del tutto estrinseche e irrilevanti – da parte di Heidegger nei confronti dell'"animale", degli animali o di alcuni animali, quelli magari da lui scelti per indicazioni esemplari; né, nello specifico, hanno la funzione di rettificare quella tonalità emotiva e intellettuale alla base di un atteggiamento che Derrida ritrova nei discorsi heideggeriani e che indica (e incontestabilmente giudica moralmente) con espressioni quali "violento e imbarazzante, a volte contraddittorio" oppure "di consapevole negligenza". Vogliono piuttosto spostare l'asse intorno al quale, in Heidegger, si articola – in maniera senz'altro più implicita che esplicita – un certo tratto del discorso sull'animale, allo scopo di vedere come non solo in virtù di tale tratto il suo discorso si discosti alquanto dalla cosiddetta linea cartesiana (che, va ricordato, discrimina esplicitamente l'animale rispetto all'uomo in un confronto diretto e sulla base di un terreno comune, quello del possesso di determinate facoltà), ma anche che le svariate comparazioni (ma meglio sarebbe chiamarle pseudocomparazioni) non avvengono mai in termini diretti, come se si trattasse cioè di confrontare due enti o due ambiti ontici sulla base di caratteristiche comuni e, per così

dire, all'interno dello stesso "mondo"; infine, e soprattutto, per mettere in luce quanto la distanza, la differenza, l'estraneità dell'animale e dell'uomo siano individuate, considerate, "pensate" in maniera assoluta e radicale.

Nei termini del discorso heideggeriano, insomma, non sarebbe dato vedere il configurarsi di una articolazione positiva, di un passaggio individuabile, descrivibile o nominabile attraverso il quale l'animale (un animale) si trasformerebbe in (un) uomo.⁴⁶ E forse proprio questa disarticolazione, questa distanza assoluta, costituisce anche una sorta di condizione o preconditione indispensabile per collocare uomo e animale in un corrispondersi adeguato, attraverso appunto una distanza che, non essendo colmabile, istituisce un tratto di assoluta alterità e con ciò la possibilità di una altrettanto assoluta responsabilità. L'animale, in altri termini, nel suo essere sottratto a ogni linea di contiguità con l'"umano", nel suo situarsi sul piano di una alterità assoluta, acquisirebbe proprio quella dimensione di alterità che Derrida ha indicato – molto spesso e a più riprese, per esempio nelle sue riflessioni sull'ospitalità – quale fonte di ogni responsabilità. La possibilità cioè di rapportarsi a quanto è appunto "altro" al di fuori o forse addirittura al riparo da quella violenza che ogni assimilazione di ciò che è altro da parte del discorso del medesimo comporta, nei termini appunto di una riduzione a sé, di una violazione o distruzione dell'alterità medesima. Se dunque il discorso di Heidegger sull'animale – nei termini in cui sia possibile indurre o riconoscere una sorta di univocità negli esempi sopra riportati – non prescinde mai dalla affermazione e dalla più o meno implicita consapevolezza di una alterità assoluta dell'animale rispetto all'uomo, esso può altresì costituire, in

⁴⁶ Seguendo vie e argomentazioni alquanto diverse, sia Peter Sloterdijk che Giorgio Agamben hanno cercato di individuare il punto in cui tale giuntura, tale articolazione tra animale e uomo si darebbe a vedere all'interno di un contesto per così dire heideggeriano. Nel caso di Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001), a cura di Anna Calligaris e Stefano Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 142-148 in particolare, l'antropogenesi importerebbe un vero e proprio accesso alla *Lichtung* da parte di un preumano alle prese con determinate prestazioni tecniche, quali ad esempio il lancio della pietra, che rappresenterebbe per lo sguardo dell'ominide "la prima forma di teoria" e la cui efficacia restituirebbe "il primo grado di una verità post-animale"; tali osservazioni consentono infine a Sloterdijk di sostenere che l'uomo non discenderebbe "né dalla scimmia (*singe*), come ritenevano frettolosi e volgari darwinisti, né dal segno (*signe*), come si diceva nel gioco linguistico dei surrealisti francesi; egli discende piuttosto dalla pietra". L'argomentazione di Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 66-74, riconduce invece questo passaggio a una particolare articolazione che in certo qual modo rispecchia una sorta di raccordo tra la prima e la seconda parte del corso di Heidegger sui *Concetti fondamentali della metafisica*; egli indica proprio nella "noia profonda" quell'"operatore metafisico in cui si attua il passaggio dalla povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano: in questione è, in essa, nulla di meno che l'antropogenesi, il diventare *Da-sein* del vivente uomo".

maniera se vogliamo altrettanto implicita ma anche altrettanto univoca, l'indicazione del fondamento ontologico di ogni rapporto, di ogni atteggiamento, di ogni azione, di ogni ulteriore discorso da parte dell'uomo nei confronti dell'animale. Si tratterebbe in tal senso – e per l'appunto al di fuori di ogni continuismo, evolucionismo, di ogni somiglianza o fratellanza creaturale – della possibilità di individuare l'umano proprio in quanto investimento di quella responsabilità unica e univoca nei confronti del vivente. E ciò sulla base della constatazione ontologica che proprio all'umano, forse esclusivamente all'umano, il vivente è dato “in quanto vivente”, “in quanto tale”, all'interno di un “mondo”.

Ovviamente, da tale constatazione ontologica non può affatto derivare che, una volta individuata la base su cui poggiano le modalità con le quali l'umano si riferisce e si rapporta all'animale (o se si vuole a tutto il vivente), queste ultime siano (o debbano necessariamente essere) improntate a sentimenti alti, buoni, degni, pii, misericordiosi, anche posto che si sappia cosa tutto ciò può significare. Non è però questo il punto, in quanto si tratta piuttosto di individuare e affermare il luogo di un necessario investimento dell'umano proprio “in quanto umano”, investimento che si fonda su una prerogativa forse unica, quella di una assunzione di responsabilità da parte di quell'unico animale che, per stare al famoso discorso cartesiano circa la possibilità, riservata all'uomo, di “rispondere”, è anzitutto interpellato dal vivente, e forse interpellato univocamente, è quell'ente per il quale ne va di una risposta al vivente, quell'ente che è nella posizione di dover rispondere al vivente e del vivente.

Se, come si è già avuto modo di vedere in precedenza, una simile collocazione dell'uomo, dell'umano, rispetto all'animale e rispetto al vivente, consente, grazie alla posizione di un “limite assoluto” e di una differenza radicale, di mettere fuori gioco ogni effetto teorico, pratico, politico di ciò che va sotto il nome di “antropomorfismo” o di “biologismo”, tale medesima collocazione non può non produrre una certa trasformazione anche nell'ambito di quella che continua a essere la dimensione della soggettività. Detto altrimenti: in relazione a quanto va sotto il nome di soggetto, di soggettività, la dimensione dell'animale, dislocata oltre il limite assoluto dell'alterità, si profilerebbe in maniera tale da essere radicalmente sottratta a ogni “oggettività”. Se infatti l'“animale” è radicalmente altro, se è possibile o persino necessario affermare l'alterità assoluta di ogni vivente o del vivente, rispetto al (e del) quale quel vivente dotato (o formatore) di mondo deve altrettanto assolutamente rispondere,

gli è altrettanto necessariamente preclusa ogni possibile collocazione nell'ambito di una qualsiasi "oggettività". Non si risponde mai a (o di) un oggetto (se non di fronte a un altro soggetto), nessuna oggettività richiede mai la mia risposta o è un appello a una qualsiasi soggettività, essendo proprio ciò che vi si colloca inesorabilmente all'interno, ciò che con la soggettività è inesorabilmente in un ambito di continuità la quale consente – inevitabilmente e fattualmente – ogni tipo di dominio, di assoggettamento o sfruttamento senza limiti,⁴⁷ spesso esplicitamente (e assai più spesso implicitamente) giustificati o comunque giustificabili per mezzo di una classificazione, di una graduatoria, di una gerarchia; sempre e comunque senza risponderne.

In tal senso, e a differenza dell'oggettività, l'alterità non solo non consente classificazioni e gerarchie, ma soprattutto non consente alcun apparato giustificativo o legittimativo delle gerarchie medesime e di tutte le operazioni che queste consentono nei confronti di quanto – bene o male, a buon diritto o meno – si ritrova su un piano di inferiorità, anche solo presunta. La sospensione, l'interruzione di ogni continuismo interrompe necessariamente ogni inferiorità (o superiorità), sospende ogni possibile giustificazione al punto che l'agire stesso, l'insieme di tutto ciò che viene compiuto nei confronti dell'alterità del vivente, non risulta più passibile di legittimazione o delegittimazione, di giustificazione o addirittura spiegazione, ma è anzitutto ed essenzialmente una responsabilità immediata, diretta nei confronti di ciò di cui e a cui non può non rispondere.

4. Sarebbe senz'altro più suggestivo, e magari anche più gradevole ed elegante, individuare altre vie attraverso le quali tentare di modificare la struttura dei rapporti che l'umano intrattiene con l'animale o gli animali, con il vivente; persino con quel vivente che egli stesso inesorabilmente è. In un libro recente, Felice Cimatti riprende in tal senso una serie di indicazioni che vengono a ricavarci soprattutto da quella prospettiva di "immanenza", se vogliamo di continuità assoluta e inintermessa, che alcuni testi di Gilles Deleuze, con Félix Guattari, hanno proposto e teorizzato. Una dimensione tutta da conquistare, e soprattutto attraverso una liberazione dall'"io",

⁴⁷ Da un punto di vista heideggeriano, ciò si colloca nell'ambito di quanto egli indica con il termine "tecnica", "tecnica moderna".

dalla struttura identitaria nella quale il soggetto umano si ritrova imprigionato per la sua stessa condizione di “parlante”, per il fatto insomma di essere contrassegnato da una eccedenza, dalla eccedenza del “linguaggio”, che stabilisce, fonda una trascendenza; mentre “la vita dell’animale si svolge tutta nel momento in cui si svolge, è una vita sotto il segno dell’immanenza”.⁴⁸ In tal senso, la prospettiva di liberazione comporterebbe l’acquisizione o la riacquisizione, da parte dell’uomo, di una dimensione animale e di una rinuncia alla trascendenza, nella quale si struttura la soggettività: “l’esperienza dell’immanenza presuppone o di fare a meno del linguaggio, oppure di un linguaggio che non sia più doppio. È questa l’animalità umana, l’immanenza”;⁴⁹ il tutto all’insegna di quella che egli stesso definisce una “involuzione creatrice”.⁵⁰ In effetti il discorso è assai chiaro e non manca di convocare sulla propria scena una serie di argomentazioni e di immagini convincenti. La stessa descrizione dell’“immanenza”, del “divenire-animale”, di un venir meno della trascendenza e della soggettività fa segno in direzione di una teoricamente plausibile “pienezza” di mondo che contraddistinguerebbe – al contrario di quanto sembra affermare Heidegger – l’animale, e non già l’uomo: “è l’uomo che manca della pienezza del mondo, non l’animale”.⁵¹

Resta che, a rigore, questa esperienza dell’immanenza, questa rinuncia alla trascendenza da ottenersi all’interno di “una vita *in qualche modo* ancora umana tuttavia non vincolata dal bisogno identitario e dall’egoismo di “io””,⁵² non può profilarsi, non può pensarsi se non all’interno di ciò che la rende dicibile e pensabile, se non all’interno del linguaggio e della trascendenza che ne viene istituita. L’idea stessa di “un linguaggio che non sia più doppio” è probabilmente più vicina alla mancanza di linguaggio che non a un linguaggio radicalmente diverso da quello che, come Heidegger ha indicato nelle lezioni conclusive del corso sui *Concetti fondamentali della metafisica*, si articola a partire da quella accessibilità all’ente contraddistinta dall’“in quanto”, accessibilità per la quale sussiste “mondo”, sussiste “formazione di mondo”, sussiste infine la possibilità stessa del “render-possibile”⁵³ rispetto a cui anche la possibilità, il progetto

⁴⁸ Felice Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 130.

⁴⁹ Ivi, p. 184.

⁵⁰ Ivi, p. 153.

⁵¹ Ivi, p. 160.

⁵² Ivi, p. 179.

⁵³ Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 466.

stesso di una conquista dell'immanenza resta dipendente.⁵⁴ In tal senso, "l'animalità umana" che si configurasse su un assoluto piano di immanenza sarebbe anche il venire meno di ogni risposta e di ogni responsabilità nei confronti del vivente, che verrebbe appunto riassorbita nel vivente come puro segno del vivente stesso, senza significato. "L'animalità umana, se esiste, può apparire soltanto dopo il linguaggio, perché solo un "io" può rinunciare alla soggettività, [...] può desiderare una pienezza che non ha mai conosciuto, e che vede e invidia negli animali",⁵⁵ sostiene Cimatti, indicando il punto insieme terminale e iniziale (ossia strutturale) di questo processo nel fatto che "il linguaggio smette di essere segno, e diventa gesto, carne".⁵⁶

È esattamente nell'uomo e nelle strutture che ne identificano non già l'appartenenza a una specie bensì la collocazione di soggetto che si articola l'intera questione del rapporto tra l'animale e l'uomo. Non dunque sulla scorta di particolari prestazioni, bensì nel fatto di ritrovarsi all'interno di quella struttura che, ancora una volta con Heidegger, possiamo indicare con il termine di "in quanto" e che contraddistingue un determinato accesso all'ente, all'ente in quanto ente appunto, con tutta la duplicità o la doppiezza del linguaggio. Non credo sia possibile argomentare a favore o contro tale struttura, se sia possibile anche solo immaginare di accantonarla o di liberarsene, se sia possibile o eventualmente anche soltanto concepibile rinunciarvi, dato che l'"umano" sembra piuttosto qualcosa dell'ordine di ciò che da quella struttura è preso e che, per dismetterla o liberarsene, non potrebbe che continuare a servirsene, pena il fatto di non vederla nemmeno. Nel frattempo, ossia nella nostra trascendenza, nella distanza assoluta che, ontologicamente, ci separa dall'"animale" e dal "vivente", questa medesima trascendenza non può non configurarsi anche come una risposta e una responsabilità, la risposta all'animale e al vivente formulabile proprio sulla base di questa trascendenza e nei termini concessi dalla sua doppiezza. Non è una risposta che l'uomo può dare a se stesso, fingendosi animale "in quanto" animale, giacché l'animalità che è nell'uomo, l'animalità che è in me, non può che essere altrettanto separata, distante, trascendente. Forse, nel momento in cui l'"umano" volesse concepirsi in una appartenenza con l'"animale" o addirittura identificarsi con esso, non potrebbe spingersi al di là di una

⁵⁴ Ivi, p. 467: "Nel progetto prevale il mondo".

⁵⁵ Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 182.

⁵⁶ *Ibidem*.

formulazione problematica, in quanto strutturalmente abitato da una trascendenza che non potrebbe consentire una identificazione o una assimilazione con il resto del vivente, con l'altro vivente, se non in una chiave soltanto ipotetica: sono, forse, vivente. Dove il "forse", prima e più ancora di indicare la possibilità di una ipotesi, sta a salvaguardare l'impossibilità di una decisione fondata e perciò definitiva relativamente a ciò che è il "vivente" nella sua alterità assoluta; sta a dilatare indefinitamente una distanza, la necessità di una risposta: l'altro che, forse, sono. "Forse" rilancia la risposta e la responsabilità infinita a ciò che è l'animale "in quanto" animale, a ciò che è il vivente "in quanto" vivente, in tutte le sue forme e in tutti gli stadi della vita, nonché della vita stessa, nella sua alterità. Non verso, dunque, il tramonto – magari auspicabile ma probabilmente inconcepibile – del soggetto, ma verso il suo assoggettamento a una responsabilità irriducibile e mai calcolabile.