

## ***Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica***

**Francesca Michelini**

Universität Kassel

michelini@uni-kassel.de

### **ABSTRACT**

In my paper I intend first of all to draw attention to the merits of Felice Cimatti's volume, which considers two issues often treated separately - the issue of "human animality" and that of "the animals" - as inextricably linked. *Filosofia dell'animalità* sheds light on the implications of animality and helps us to focus on the (bio)political consequences of this topic. In Cimatti's view, the rethinking of human animality is based fundamentally on the recognition of what Deleuze called "absolute immanence". In the second part of my essay I submit to criticism exactly this latter concept, or more specifically the statement that identifies human animality with absolute immanence, that is to say with an embodiment that is not defined through language. In particular, I raise the two following complementary objections: (a) Transcendence is a dimension of the human body regardless of language (b) Animality is not the place of the absolute immanence, but it is rather a continuous dialectics of immanence and transcendence. In conclusion, I point out that Cimatti's claim, similarly to those of Heidegger and Derrida, rules out continuity of humans and animals in the attempt to avoid the problems and dangers inherent to anthropomorphism.

### **KEYWORDS**

Immanence, transcendence, animality, contradiction, anthropomorphism.

### **1. *La tesi: animalità e immanenza assoluta***

Non è possibile classificare *Filosofia dell'animalità* tra i numerosi volumi filosofici usciti di recente sugli animali, sulle loro capacità cognitive, sulla somiglianza o differenza con gli umani, sulla loro rilevanza etica, sulla necessità di attribuire loro dei diritti. Si tratta piuttosto - come l'autore afferma già nell'introduzione - di un libro sull'*animalità dell'umano*, cioè su "tutto ciò che il modo in cui diventiamo umani deve tagliare fuori, perché altrimenti non potremmo diventare, e *definirci*, umani".<sup>1</sup> Sarebbe tuttavia fuorviante pensare che anche *gli animali* non giochino un ruolo fondamentale nella trattazione di Felice Cimatti. Al centro del volume è infatti proprio la *relazione* tra l'animalità umana e gli animali, o, per meglio dire, una duplice relazione, che è ancora tutta da esplorare e soprattutto da realizzarsi: quella tra l'essere umano e la sua stessa animalità e quella tra quest'ultima e gli animali non linguistici. Pregio indiscutibile del volume è proprio quello di considerare le due questioni troppo spesso trattate separatamente - appunto

---

<sup>1</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari 2013, p. V.

l'animalità umana e gli animali - come inscindibilmente connesse. Infatti, è soltanto risolvendo il rapporto con la nostra propria animalità, un rapporto sempre sottovalutato, negato, o escluso dalla metafisica, che è possibile riformulare anche la nostra relazione con gli altri animali, rendendo ad essi giustizia senza più considerarli come "l'altro da noi", "il mancante", e senza volerli ricomprendere in quella grande categoria ideologica - "l'animale" - in cui la loro concretezza e singolarità viene misconosciuta ed annientata. D'altra parte, è l'appello proveniente dall'animale che ci guarda, sia esso la gatta di Derrida o un maiale stipato dentro un camion, che ci costringe a ripensare radicalmente non solo o non tanto il modo in cui ci rapportiamo agli animali, quanto noi stessi e la nostra animalità. Il problema dell'animalità umana diventa allora un tema molto più impellente rispetto al problema, sempre più dibattuto negli ultimi tempi, dei diritti degli animali - e su questo non si può che concordare con Cimatti. Fare luce sulle implicazioni dell'animalità e porre l'accento sulle conseguenze anche (bio)politiche della questione è dunque l'indubitabile merito del volume.

Sulla linea delle riflessioni di Derrida, ma soprattutto di Agamben, *Filosofia dell'animalità* ricostruisce l'operazione attuata dalla "macchina antropogenica"<sup>2</sup> per cui la soggettività umana costruirebbe se stessa come "io" escludendo da se tutto il resto, *in primis*, appunto, la sua stessa animalità. Dal momento che l'umano può pensare esclusivamente attraverso categorie linguistiche, ed è anzi proprio in virtù di esse che si costituisce come io, la sua animalità risulta radicalmente differente da quella degli altri animali non linguistici. Questi ultimi, inoltre, proprio perché definiti a partire dal linguaggio umano, non solo vengono raggruppati indistintamente e indebitamente nel singolare "animale", ma soprattutto sono designati come "mancanti" di qualche qualità umana, in primo luogo, cosa già ampiamente ricordata da Derrida, proprio del linguaggio. Per Cimatti questo modo di procedere è rappresentato emblematicamente dalla filosofia di Heidegger, sicuramente il principale bersaglio critico del volume, che incarna l'approccio alla questione tipico della filosofia moderna *tout court*, e non solo di un singolo filosofo o di un determinato periodo storico. È stato Heidegger infatti uno dei più accaniti sostenitori del fatto che l'animale sia "mancante", o, ambigualmente, "povero": mancante del linguaggio, mancante del mondo o, che è lo stesso, della struttura dell'"in quanto".<sup>3</sup> Per Heidegger tra "uomo" e "animale" esiste un abisso, una differenza ontologica che corrisponde alla differenza che, nella sua filosofia, intercorre tra essere e essente. Nonostante abbia cercato, tramite la nozione di *Dasein*, di pensare una diversa modalità di intendere l'umano, in realtà Heidegger non ha mai abbandonato, riguardo all'animalità, la linea su cui si è mossa la metafisica moderna almeno da Cartesio in poi. A dire il vero, sarebbe possibile ri-

<sup>2</sup> Ivi, p. 24 s.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Il Melangolo, Genova 1999, in part. p. 254 s.

salire ancora più indietro e sostenere che anche la definizione aristotelica dell'uomo come *zōon logo echon* si fondi già su una esclusione dell'animalità dall'umano, o, per usare le parole di Agamben, sulla sua "eccezione".<sup>4</sup>

Questo fatto non deve tuttavia indurre a pensare che Cimatti opponga alla differenza ontologica heideggeriana una prospettiva continuista. Tutto al contrario: scopo del volume è mettere in luce la "radicale diversità"<sup>5</sup> esistente tra l'umano e gli animali. Una diversità talmente radicale che "poche volte, nella storia della filosofia ma anche della scienza, è stata pensata fino in fondo".<sup>6</sup> Non diversamente da Heidegger, dunque. Tuttavia, se Heidegger aveva fondato l'abisso ontologico sull'esclusione dall'esistenza umana dell'animalità, finendo per pensare l'animale ancora partire da una privazione, la differenza radicale di Cimatti intende piuttosto fondarsi sul ripensamento di una animalità umana "non basata sul linguaggio",<sup>7</sup> unica strada per permetterci di esperire la nostra fondamentale distanza dagli animali senza ricadere nell'operazione di violenza che si commette proprio continuando a pensare l'animale a partire dall'umano linguistico. Il problema non è dunque, per Cimatti, tanto quello della differenza, indubitabile e radicale, tra noi e gli animali, quanto piuttosto il fatto che essa sia stata sempre pensata, come paradigmaticamente è avvenuto in Heidegger, a partire ancora dal punto di vista dell'io e non della sua corporeità, e dunque, in fin dei conti, in una maniera che non rende ragione né all'animale umano, né agli altri animali. Unica soluzione possibile è allora quella di trovare una nuova e diversa via di aderenza alla vita, di adesione al corpo, un corpo che non sia determinato a partire dal linguaggio, che non sia cioè ingabbiato nella "prigione" dell'io.

Una via che aveva già cercato di percorrere Friedrich Nietzsche, il quale tuttavia, piuttosto sorprendentemente, non rientra nella rosa dei filosofi citati da Cimatti nel suo volume. In particolare, nello scritto giovanile *Verità e Menzogna in senso extramurale* (1873), Nietzsche ricostruisce l'allontanamento dalla vita e dall'immediatezza dell'essere umano dovuti al linguaggio e alla costruzione "piramidale" di concetti che su di esso si fonda e indica, quale soluzione possibile, la strada della creazione artistica e del ritorno all'"uomo intuitivo", l'uomo in grado di frantumare e deridere "le vecchie barriere concettuali". Così scrive: "quell'immensa impalcatura e travatura di concetti, aggrappandosi alla quale si salva il misero uomo, è per l'intelletto divenuto libero un'armatura e un giocattolo per i suoi audaci artifici: e quando esso la manda in frantumi e mette sottosopra, ricomponendola ironicamente di nuovo, accoppiando le cose più estranee e separando le più vicine, allora palesa che non ha bisogno di quegli espedienti della mi-

---

<sup>4</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>5</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 4.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ivi, p. VII.

seria, e che adesso non viene guidato da concetti bensì da intuizioni”.<sup>8</sup> Tuttavia, per Cimatti, non vi è alcun “uomo intuitivo” a cui ritornare. E soprattutto non si tratta di un “ritorno”. Piuttosto è necessario - questo non più come il Nietzsche di *Verità e Menzogna*, ma in maniera forse non del tutto differente dal Nietzsche successivo - ripensare una nuova figura di umanità, una umanità a venire, o meglio, una *animalità a venire* “non da ritrovare, bensì da costruire, che non è alle nostre spalle ma davanti a noi”.<sup>9</sup> Non si tratta cioè di un passato da restaurare quanto piuttosto di un futuro da reinventare.<sup>10</sup> Il futuro dell’animalità si basa fondamentalmente sull’istaurazione di ciò che Deleuze e Guattari - i due autori a cui principalmente Cimatti si ispira - hanno chiamato “immanenza assoluta”. L’immanenza assoluta è quella dimensione che “non desidera nulla, non è segnata dalla mancanza, dal rimpianto e dalla nostalgia”<sup>11</sup> ma che nasconde in sé “una ricchezza che nemmeno sospettiamo”.<sup>12</sup> Riprendendo le tesi sull’immanenza presenti anche in uno degli ultimi brevi scritti di Deleuze, Cimatti nota che “l’immanenza assoluta è in sé; non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene ad un soggetto”.<sup>13</sup> Per entrare nell’immanenza assoluta, per aderire completamente alle cose, vi è tuttavia un prezzo da pagare: bisogna abbandonare l’io. Tuttavia, paragonato al costo, il guadagno è immenso: è, spinozianamente, prima ancora che “deleuzianamente”, *una vita da intendersi come “completa potenza, completa beatitudine”*.<sup>14</sup>

## 2. *La risposta: il vivente come luogo della contraddizione*

Concepire *una vita* come “completa potenza” significa, nei termini di Spinoza, ancor prima che in quelli di Deleuze (e di Nietzsche), definirla come qualcosa che non rimanda ad altro da sé: si tratta di una potenza a cui non segue, aristotelicamente, alcun atto. Nei termini di Cimatti, è, come appena ricordato, l’esperienza autentica di un corpo che non si definisce a partire dal linguaggio: “La questione dell’immanenza può cominciare a porsi solo laddove non è più il linguaggio a definire la natura di un corpo; essere l’animale che parla significa infatti lanciare l’esperienza oltre il momento che il corpo sta vivendo, significa usare un gesto espressivo - una parola, ad esempio - per indicare qualcosa che non è presente nel

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna*, trad. it. a cura di Francesco Tomatis, Bompiani, Milano 2006, p. 115.

<sup>9</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, p. VII.

<sup>10</sup> Ivi, p. 138.

<sup>11</sup> Ivi, p. 155.

<sup>12</sup> Ivi, p. 159.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...* Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 9 (citato in F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, a p. 156-157).

<sup>14</sup> Ibidem (citato in F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, a p. 155).

momento dell'enunciazione; la trascendenza entra nella vita dell'*Homo sapiens* con il linguaggio".<sup>15</sup>

A differenza dell'animale linguistico, che, pensando per categorie, perde di vista il dettaglio, che scorge, per così dire, prima la foresta e poi gli alberi, l'animale non linguistico vede invece solo il dettaglio "vede gli alberi, ma non la foresta" e aderisce completamente ad esso.<sup>16</sup> Non ci è dato sapere che cosa sia effettivamente quello che l'animale esperisce, non possiamo entrare nel suo punto di vista, sostiene Cimatti (e, ancor prima di lui, Thomas Nagel e Jakob von Uexküll): ma ciò che sappiamo è che l'animale non linguistico, non potendo pensare tramite categorie,<sup>17</sup> si pone completamente su quel piano dell'immanenza che, viceversa, rimane precluso all'umano. Esso realizza così la pienezza e ricchezza che sono proprie solo di "una esistenza che rimane incollata alle cose, non impacciata dalla trascendenza che allontana e distrae".<sup>18</sup>

La tesi dell'immanenza assoluta risulta così fondamentale per comprendere la soluzione che Cimatti intende proporre ed è questa, dunque, che deve essere sottoposta a vaglio critico. Ho cercato di organizzare le mie obiezioni intorno a due questioni principali che sono strettamente collegate tra di loro se non addirittura complementari: (a) è realmente il linguaggio ad inserire la trascendenza all'interno dell'*Homo sapiens*? e (b) si può considerare "l'animale" effettivamente come il luogo dell'immanenza assoluta? La trattazione di entrambe le questioni, nella mia ottica, ha a presupposto un determinato modo di intendere sia l'immanenza che la trascendenza che non le considera due concetti opposti ed incompatibili come invece sembrano essere concepiti in *Filosofia dell'animalità*. Su entrambi i punti cercherò di dare una risposta servendomi di un approccio biofilosofico, mediato dalle riflessioni di Helmuth Plessner e di Hans Jonas, e di alcuni decisivi riferimenti a Hegel.

(a) Plessner, un filosofo oggi riscoperto, ma rimasto sconosciuto negli anni in cui dava alla luce la sua opera fondamentale, *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928), proprio a causa dell'enorme successo dell'esistenzialismo heideggeriano, ci fornisce alcuni strumenti concettuali per cercare di capire come non sia tanto il linguaggio a "inserire" la trascendenza nell'umano, ma questa derivi primariamente dalla posizione che il corpo umano realizza nello spazio, che vi "prende". Plessner definisce l'essere umano attraverso il concetto di "eccentricità": Si tratta una modalità di intenderlo che non lo fissa in alcuna natura già data, preordinata, determinata, ma lo concepisce come un essere caratterizzato dalla capacità di vedere se stesso e il resto della natura da una "posizione" che non coincide mai completamente con

---

<sup>15</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 155.

<sup>16</sup> Ivi, p. 118 s.

<sup>17</sup> Ivi, p. 130.

<sup>18</sup> Ivi, p. 142.

quella di se stesso e del suo corpo.<sup>19</sup> La migliore testimonianza del fatto che l'essere umano sia un essere *ex-centrico* sono, per Plessner, alcuni fenomeni non linguistici, ma tipici esclusivamente degli umani, come il riso e il pianto. Infatti, soltanto un essere che non aderisce completamente alle cose e non si lascia assorbire completamente dalla situazione, può cadere nel riso ed essere sopraffatto dal pianto. Si tratta di situazioni "limite" del comportamento che mettono in luce come la "trascendenza" - il poter prendere distanza da se stessi e dal mondo - sia presente nell'umano già a livello della sua corporeità, nel tipo di rapporto che intrattiene con essa, indipendentemente dal linguaggio.<sup>20</sup> Per Plessner, l'eccentricità - il tipo di posizionamento che è proprio del corpo umano - è dunque più originario rispetto al linguaggio stesso, e ne sta alla base.<sup>21</sup> La trascendenza, tuttavia, non va intesa come opposta all'immanenza: l'essere umano, infatti, non abbandona mai il livello di centricità che è proprio di determinati animali, ed è al contrario un equilibrio precario tra immanenza e trascendenza, mai del tutto riuscito e compiuto perché impossibile. È questa tensione, questa disarmonia originaria, questa frattura incolmabile che il filosofo chiama appunto "posizionalità eccentrica".

In realtà, è possibile mostrare, come per Plessner, in maniera non distante da Hans Jonas e dalla sua concezione del metabolismo cellulare, la trascendenza entri in gioco già a partire dall'essere organico *tout court*, da ciò che il filosofo definisce la sua "realizzazione del limite".<sup>22</sup> A differenza dell'inorganico, che semplicemente occupa o riempie uno spazio, per Plessner il vivente lo realizza. Nel caso dell'organico cioè, il suo limite non è semplicemente il contorno che lo separa da ciò che lo circonda, ma è il luogo della sua realizzazione in quanto vi avviene la relazione con l'ambiente. Nell'ottica plessneriana, nel momento in cui il vivente realizza il suo limite, contemporaneamente lo travalica: costituisce il passaggio da sé al campo circostante. Questa relazione mediata con l'ambiente è già una forma originaria di trascendenza: tuttavia si tratta di una trascendenza, è necessario rimarcare, *immanente al* vivente, nel senso che non ha niente a che vedere con qualche legge o principio esterno ad esso. Con Deleuze, forse, si potrebbe obiettare che già il fatto di essere immanente *a*, conduca fuori dal piano dell'immanenza stessa. Ed è vero: ma proprio tale è la processualità del vivente, il suo continuo oltrepassare se stesso, una immanenza-trascendenza che non rimanda tuttavia ad altro che

---

<sup>19</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* [1928], trad. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

<sup>20</sup> H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* [1941], Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>21</sup> Si veda ad esempio H. Plessner, *Mensch und Tier* in Id., *Conditio humana (Gesammelte Schriften VII)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, p. 64.

<sup>22</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, in particolare p. 106 ss.

sia oltre il fenomeno stesso. Per dirla con le parole di Hans Jonas: la relazione (con l'ambiente) implica già, come tale, trascendenza.<sup>23</sup>

(b) In questo senso è difficile intendere "l'animale" come modello dell'immanenza assoluta. Anzi, al contrario, esso è caratterizzato dallo hiatus e della distanza. Infatti anche l'animale presenta una distanza dalla sua stessa corporeità: almeno negli animali che hanno un centro nervoso sviluppato è infatti un corpo (*Körper*) che ha una corporeità (*Leib*) che gestisce e di cui si serve. Mantenendo un'ottica plessneriana, si potrebbe allora andare a cercare nella pianta - pianta che invero anche Cimatti nomina più volte contro Heidegger ma che poi, proprio come Heidegger, dimentica - il modello dell'immanenza assoluta. La pianta infatti è definita da Plessner una forma aperta, nel senso che è collocata immediatamente nel suo circolo vitale, non ha una relazione mediata con l'ambiente, e pertanto non può essere considerata un "sé" (un fatto su cui oggi, detto per inciso, si dubita). Tuttavia, almeno in virtù del metabolismo cellulare - come direbbe anche il già menzionato Jonas - non abbiamo già forse nei vegetali una forma di relazione, e dunque la "trascendenza"? E allora, quale potrebbe essere il paradigma dell'immanenza assoluta? Forse l'inorganico, di cui Nietzsche vantava, proprio per questo motivo, la "superiorità"? Tutti questi interrogativi evidenziano la difficoltà di identificare l'immanenza assoluta con un qualche modello naturale.

Piuttosto che andare a cercare nell'animalità una forma immanenza o di immediatezza assoluta, mi pare allora più fruttuoso riflettere sul fatto, ancora oggi valido, che più mediato ed indiretto è il rapporto dell'organismo con l'ambiente, più elevati sono la sua separazione dal mondo esterno e la sua autonomia. Questa idea non è distante dalla dialettica inerente al vivente che Hegel ha chiamato in determinati contesti "attività della mancanza", e che Cimatti discute nel terzo capitolo del suo volume.<sup>24</sup> Con "attività della mancanza", Hegel si riferisce tuttavia a qualcosa di differente e di molto più radicale rispetto al fatto che gli animali sarebbero "infelici" perché mancanti e che la compiutezza e la pienezza si realizzerebbero solo a livello dello spirito, così come interpreta Cimatti: "Per Hegel [...] questo stato di pienezza è precluso all'animalità, perché solo una soggettività capace di autocoscienza può raggiungere questa condizione. [...] secondo Hegel l'animalità è intrinsecamente mancante, e quindi proiettata nella trascendenza".<sup>25</sup> Hegel non pone infatti l'accento soltanto sulla mancanza dei viventi, quanto sulla loro stessa "attività". Il bisogno del vivente o la sua mancanza non devono cioè semplicemente essere considerati come momenti difettivi, che possono tuttavia essere superati o colmati definitivamente, ma piuttosto come momenti dialettici propri dell'incessante processo vitale. Il vivente è infatti per Hegel in se stesso "sé

---

<sup>23</sup> H. Jonas, *I fondamenti biologici dell'individualità*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it di G. Bettini, Il Mulino, Bologna 1991, p. 11.

<sup>24</sup> Si vedano in particolare le pagine 59 s.

<sup>25</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 61.

e la mancanza, il *negativo di se stesso*, sotto un unico e medesimo riguardo”.<sup>26</sup> Si tratta, detto altrimenti, della struttura contraddittoria del desiderio animale, miglior incarnazione della dimensione ad un tempo trascendente e immanente della vita, che non scompare neppure ad un livello umano. Trascendente perché va in continuazione oltre se stessa; ma immanente perché non rimanda a qualcosa - leggi o principi - che sono al di là della vita stessa. Inoltre, è necessario sgombrare il terreno anche da un altro equivoco, che si ritrova nella concezione di Cimatti, secondo cui la mancanza di cui parla Hegel nella sua espressione “attività della mancanza” sarebbe da considerarsi “mancanza” soltanto perché avvertita dal soggetto: “mancare di qualcosa - scrive Cimatti - implica potersi rappresentare ciò che manca”.<sup>27</sup> Tuttavia, se è indubbio che Hegel definisce il desiderio animale come la “contraddizione sentita”, ciò non significa che questa non sia già presente nei livelli organici primitivi, già dal metabolismo, anche se non avvertita. La vita è caratterizzata infatti dalla contraddizione che si instaura a questo livello biologico originario: “se non mangio muoio”, si potrebbe dire utilizzando nuovamente la prospettiva di Hans Jonas, che in *Organismo e libertà* (1966) ripropone una sorta di “dialettica della vita” in prospettiva anti-heideggeriana.<sup>28</sup>

La condizione fondamentale di ciò che Cimatti, piuttosto ambiguamente, definisce animalità, non è dunque l'immanenza assoluta ma proprio questa dialettica di immanenza-trascendenza.<sup>29</sup> Dico piuttosto ambiguamente perché il volume non fornisce una vera e propria definizione di che cosa sia l'animalità. O meglio: quello che non è immediatamente chiaro è il rapporto esistente tra corporeità e animalità. Il significato di quest'ultima, infatti, oscilla tra quello di corporeità totale, una corporeità che è da ripensarsi indipendentemente dal linguaggio, e quello di “una parte” della corporeità, “la parte da sempre esclusa e gettata via della corporeità umana”.<sup>30</sup> Oppure, più genericamente, viene intesa come tutto ciò che è tagliato fuori dall'operazione della macchina antropogenica.

In ogni caso, fare dell'animalità l'emblema dell'“immanenza assoluta” significa, nella mia prospettiva, farne una semplificazione e una schematizzazione tali che risultano alla fine purtroppo in linea con le posizioni che si desiderano combattere. La si continua a pensare, per così dire, ancora in base a vecchie categorie. L'idea che l'animale sia pura immanenza è infatti del tutto speculare e complementare alla definizione dell'animale come mancante. Ma l'“animale” in realtà,

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, con introduzione di L. Lugarini, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, II, pp. 491-492.

<sup>27</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 62.

<sup>28</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

<sup>29</sup> La trascendenza che è qui in gioco non ha dunque nulla a che vedere con il significato che vi attribuisce chi, come Levinas, nel volto dell'animale vede il trascendente, per riportare l'esempio citato da Cimatti a p. 94.

<sup>30</sup> F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. VI.

non è né uno né l'altro. Anzi, entrambe queste categorie sono due facce della stessa medaglia. Non a caso, infatti, sono proprio questi due caratteri che Heidegger attribuisce all'animale: l'essere mancante del linguaggio e, nello stesso tempo, l'essere che vive in una dimensione di pienezza. Si pensi all'esempio dell'ape - tratto dalla biologia di Uexküll e citato da Heidegger - che, come Cimatti nota, sembra aderire completamente al sole in uno stato di ebbrezza o innamoramento o che, come ci rammenta Agamben ne *L'Aperto*, richiama i paradossi dell'estasi mistica.<sup>31</sup> Pensare l'animale come mancante e, nel contempo, come pura immanenza serve a Heidegger per distanziarlo abissalmente dall'essere umano, per rifiutare ogni tesi continuista e gradualista e per evitare l'antropomorfismo. La concezione hegeliana, invece, va al di là di entrambe queste due caratterizzazioni e intende fornire una chiave di lettura del vivente *tout court*. Non c'è completezza o mancanza: c'è solo contraddizione, attività, dialettica. La contraddizione che Hegel introduce nella vita organica non è così affatto un espediente per risolverla a livello dello spirito. Lo spirito rimane sempre vita ed è dunque sempre e costantemente intessuto di questa contraddizione.

Mi sia consentita un'ultima considerazione riguardo all'"animale" come luogo dell'immanenza assoluta. Se è ovvio che "l'animale" (e Cimatti ne parla purtroppo diverse volte, contro le sue stesse intenzioni, al singolare) non possiede categorie linguistiche appropriate, d'altra parte non si può pensare che non possieda assolutamente categorie di alcun tipo. Le osservazioni scientifiche sugli scimpanzé - che Cimatti troppo facilmente liquida come frutto di una visione antropocentrica - ci aiutano anzitutto a capire come essi possiedono una vera e propria *theory of mind*: "chimpanzees, like humans, understand the actions of others not just in terms of surface behaviors but also in terms of the underlying goals, and possibly intentions, involved";<sup>32</sup> oltre ad avere una forma di intenzionalità condivisa, ad essere in grado di attuare "collaborative activities with shared goals and intentions".<sup>33</sup>

Altrettanto interessante è, infine, la questione se esistano anche categorie "originarie" del vivente stesso; è quello che si domandava Plessner, in risposta a Jacob von Uexküll - anche quest'ultimo troppo ingiustamente bistrattato da Cimatti:

"Perché non dovrebbe essere permesso, almeno in via sperimentale, di liberare la funzione della categoria dalla sua particolare specializzazione come forma del pensiero e della conoscenza per sollevare il problema di categorie o funzioni categoriali che appartengono ad altri livelli dell'esistenza più primitivi e fondamentali? Va completamente respinta l'idea che esistano forme a priori [...],

---

<sup>31</sup> G. Agamben, *L'Aperto*, p. 62.

<sup>32</sup> J. Call, M. Tomasello, *Does the Chimpanzee Have a theory of Mind? 30 Years Later*, in: „Trends in Cognitive Sciences“ 12 (2008), No. 5, p. 189.

<sup>33</sup> M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Understanding and Sharing Intentions. The Origins of Cultural Cognition*, in: „The Behavioral and Brain Sciences“ 28 (2005), Issue 5, p. 675.

categorie vitali preterintenzionali appartenenti ai livelli esistenziali più profondi dei portatori di vita e degli organismi [...] sulle quali poggiano la convergenza e la concordanza dell'organismo e dell'ambiente?"<sup>34</sup>

### 3. Conclusione: la questione dell'antropomorfismo

In ultima istanza, il problema che vogliono evitare tutte le concezioni basate sulla differenza radicale non è soltanto quello dell'antropocentrismo, ma quello, ancora più insidioso, dell'antropomorfismo. Questa preoccupazione è presente in concezioni anche distanti tra loro, come in Heidegger o in Derrida, e si trova alla base delle riflessioni stesse di Cimatti. Per Heidegger, ad esempio, la "privazione" presente nell'animale non deriverebbe affatto da una proiezione di tipo antropomorfo, ma emergerebbe, al contrario, da un'attenta analisi dell'animalità stessa. Almeno nelle sue intenzioni, infatti, Heidegger si propone di pensare l'essere degli animali nei termini propri degli animali stessi.<sup>35</sup> Su questo fatto si fonda anche l'apprezzamento di Derrida: merito di Heidegger, infatti, sarebbe stato proprio quello, attraverso la tesi della differenza ontologica, di aver respinto ogni forma di gradazione e di gerarchia e di aver evitato così l'antropomorfismo.<sup>36</sup> Seppur da un altro punto di vista, cioè senza considerarlo affatto un merito, ma al contrario il problema, anche Jonas mette in luce come la preoccupazione maggiore di Heidegger sia stata quella di evitare di collocare l'uomo in *qualsiasi* ordine graduale, e in generale in ogni contesto naturale,<sup>37</sup> e dunque non soltanto quella di volerlo separare dall'animalità.

Concezioni continuistiche o gradualistiche, come appunto quella di Jonas, non possono invece aggirare così facilmente il problema dell'antropomorfismo - ammesso naturalmente che Heidegger ci sia riuscito. Tuttavia, l'interrogativo fondamentale che deve essere posto riguardo all'antropomorfismo, a mio avviso, non è tanto come esso possa essere aggirato o evitato, ma piuttosto se sia effettivamente necessario liberarsene, e soprattutto, se questo sia possibile.<sup>38</sup> Per Jonas, ad es-

<sup>34</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 90.

<sup>35</sup> Su Heidegger e l'antropomorfismo si vedano le riflessioni di Matthew Calarco nel suo volume *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008, in part. p. 26 ss.

<sup>36</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà*, p. 278 (nota).

<sup>38</sup> Per una prospettiva recente sull'antropomorfismo si veda il volume a cura di L. Daston e G. Mitman, *Thinking with Animals. New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York 2005 (in particolare il saggio di S.D. Mitchell, *Anthropomorphism and Cross-Species Modeling*, pp. 100-118).

empio, non risulta possibile, ed è interessante riflettere, in conclusione, su alcuni suoi argomenti in proposito.

Egli ricorda anzitutto come l'antropomorfismo sia uno dei divieti su cui si basa la scienza moderna - o meglio: la metafisica su cui la scienza si fonda. Più precisamente, è frutto della proibizione di una metafisica dualistica, che ha completamente alienato l'uomo da se stesso e dal resto della natura e che dunque, "in questa forma estrema", non può che rivelarsi come un pregiudizio.<sup>39</sup> Jonas ritiene viceversa che l'antropomorfismo sia connaturato all'essere umano ed inevitabile. Ma deve essere correttamente compreso: non va confuso con l'antropocentrismo, e non ha per conseguenze il dominio dell'uomo sulla natura. Non è neppure il frutto di indebite analogie o proiezioni, ma è piuttosto legato alla nostra modalità di accedere alla "vita". Si basa su di un fatto piuttosto elementare: noi possediamo fenomenologicamente una pre-familiarità con il vivente. Siamo cioè in grado di accedere alla vita per il fatto di essere noi stessi viventi, corpi organici: "la vita può essere conosciuta solo dalla vita".<sup>40</sup> Con questa asserzione, Jonas intende dire che abbiamo un'apertura a ciò che è vivente e possiamo comprenderlo in virtù della nostra totalità psicofisica. In quanto siamo osservatori della vita, ma contemporaneamente anche viventi, ci troviamo collocati prospetticamente al centro del fenomeno, e non lo poniamo semplicemente di fronte a noi stessi quale oggetto neutrale, come se fosse osservato dal "di fuori" della vita stessa. Lo esperiamo, per così dire, dal "di dentro", anzitutto tramite la nostra corporeità, e non soltanto in virtù dell'autocoscienza, della ragione o del linguaggio. Tuttavia, se nella comprensione del vivente il ricorso all'esperienza che l'essere umano fa di se stesso e della sua corporeità è inaggirabile, è nondimeno necessario prendere le distanze da ogni antropomorfismo "ingenuo" e dai pericoli insiti in esso, dalle sue proiezioni, contro le quali la scienza ci mette in guardia. Il rimedio ai pericoli, non è, però, la sua radicale eliminazione – cosa appunto impossibile – quanto piuttosto il suo uso controllato e critico. Questo forma "legittima" di antropomorfismo, saldamente ancorata nella corporeità umana e base di una bioermeneutica del vivente, è del resto del tutto in accordo con le riflessioni di Humberto Maturana a proposito dell'osservazione in biologia, quando rileva che "l'osservatore è un essere umano, vale a dire un sistema vivente, e tutto ciò che caratterizza un sistema vivente, caratterizza anche lui".<sup>41</sup>

Negare questo, significa sottrarre l'essere umano all'evidenza che ha di se stesso, separarlo inesorabilmente dalla natura, e dunque, in ultima analisi, alienarlo definitivamente dalla sua stessa animalità.

---

<sup>39</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà*, p. 32.

<sup>40</sup> Ivi, p. 7.

<sup>41</sup> H.R. Maturana, *The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence*, in N. Luhmann, H. Maturana, M. Namiki, V. Redder, F. Varela, (a cura di) *Beobachter. Kovergenz der Erkenntnistheorien?* Fink, München 1990, p. 57.