

ANIMAL SACRUM

LA DIFFERENZA
ANIMALE

SERGIO BENVENUTO è psicoanalista e già ricercatore in psicologia e filosofia al CNR, in Roma. Si è laureato all'Università di Parigi 7, ha preparato un PhD con Jean Laplanche. Insegna psicoanalisi all'International Institute of Depth Psychology a Kiev. Ha fondato e tuttora dirige, dal 1995, "EJP. European Journal of Psychoanalysis". Ha pubblicato libri in varie lingue e in varie riviste internazionali. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Perversioni. Sessualità, etica, psicoanalisi* (Torino: Bollati Boringhieri, 2005); "Wittgenstein and Lacan Reading Freud", *Journal for Lacanian Studies*, vol. 4, nr. 1, 2006, pp. 99-120; con A. Molino, *In Freud's Tracks* (New York: Aronson, 2008), presentato al Gradiva Award; *Accidia. La passione dell'indifferenza* (Bologna: Il Mulino, 2008); *La gelosia* (Bologna: Il Mulino); *Lo jettatore* (Milano: Mimesis, 2012); "Sono uno spettro, ma non lo so" (Milano: Mimesis, 2013); "Ethics, Wonder and Real in Wittgenstein", in Y. Gustafsson, C. Kronqvist, H. Nykänen (eds.); *Ethics and the Philosophy of Culture: Wittgensteinian Approaches*, 2013, Cambridge Scholar Publishing, pp. 137-159; con A. Lucci, *Lacan, oggi* (Milano: Mimesis, 2014); *La psicoanalisi e il reale. "La negazione" di Freud* (Napoli: Orthotes, 2015); *What are Perversions?* (London: Karnac Books, 2016).

Di solito, i filosofi trovano gli animali degli enti concettualmente inquietanti (forse proprio per questo in filosofia si portano spessissimo esempi animali). Gli animali sfidano il cartesiano che si annida in tanti di noi, ovvero chi suppone che ci sia separazione netta, sostanziale, tra le cogitazioni e le cose, e quindi tra esseri pensanti ed esseri-cose: se gli animali non sono macchine, come pensava Descartes, dove situarli allora nell'interstizio tra pensieri e cose? Eppure la gamma ricchissima dell'animalità, dalle amebe fino ai delfini che usano un linguaggio digitale, sfida questa separazione categoriale. L'animalità, dispiegamento di differenze continue, mina la severa discontinuità che la filosofia di solito privilegia. Non a caso Derrida propone di eliminare la categoria singolare Animale e di parlare di *animot*, che fonde *animaux*, animali al plurale, e *mot*, parola (ma dobbiamo cogliervi anche l'eco cartesiana del robot?) – qualcosa che tradurrei con *animaledetti* – proprio per contestare l'unità di tutto il vivente non umano in opposizione all'umano.

1. UMANIZZAZIONE DELL'ANIMALITÀ

Molti oggi dicono che stiamo rimuovendo l'animalità, sia da noi stessi (sacrificando le nostre parti animali) sia mettendo a distanza le specie animali ri-

[Nell'inconscio] di desideri non ce n'è mai abbastanza.

spetto alla nostra umanità. Ma questa denuncia si svolge entro un regime di umanizzazione crescente dell'animalità. Sia che accogliamo cani e gatti come membri della nostra famiglia, sia che pigiamo altri in allevamenti come materia prima dell'industria alimentare, comunque abbiamo fatto entrare pienamente quasi tutti gli animali nel sistema economico e affettivo di noi umani, nella nostra Città. Del resto una porzione dell'animalità è nostro prodotto – certe specie, come il cane, sono esiti di selezioni operate dall'uomo. Gli animali sono umanizzati non solo nel senso che ne abbiamo fatto strumenti per soddisfare i nostri bisogni, ma anche nel senso che, in qualche modo, finiamo sempre col trovare nell'animale, e non solo domestico, quell'umanità che ci interessa. Ammettiamo che per dati aspetti certi animali hanno più di noi; ad esempio, che i cani hanno maggior fiuto di noi. Ma è un "più" in relazione a qualcosa che comunque anche noi abbiamo. E anche quando scopriamo che i pipistrelli usano ultrasuoni per orientarsi, è in relazione a un nostro strumento tecnico – il radar – che valutiamo la percezione del pipistrello. L'animale viene sempre definito in relazione a un più o meno, a un sì o no, di tratti umani.

Così, l'amore che portiamo al nostro cane è proprio l'amore che portiamo ai bambini nostri figli; con la differenza che i cani sono bambini che non crescono mai e restano sempre obbedienti al padrone-genitore. E come non vedere nell'amore per i gatti una riedizione della nostra passione infantile per gli orsacchiotti e altri oggetti che Winnicott chiamò transizionali¹? Per questa ragione Freud notava che i sentimenti verso gli animali domestici sono senza ambivalenza, l'amore nei loro confronti non è sporcato da odio.²

Derrida insiste molto sul suo sentimento di imbarazzo nel vedersi guardato dalla sua gattina mentre era del tutto nudo.³ E rimprovera a tutte le interpretazioni filosofiche sull'animalità di guardare gli animali ma non di *lasciarsi guardare* da essi⁴. Abbiamo qui un esempio di umanizzazione spinta dell'animale: l'imbarazzo di Derrida è connesso al fatto di attribuire allo sguardo della gatta le stesse qualità di uno sguardo umano, come se fosse quello di una

1. Donald W. Winnicott, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, in *Playing and Reality*, Tavistock Publishers, Londra 1971, pp. 1-30.
2. Sigmund Freud, Lettera a Marie Bonaparte del 6 dicembre 1936, in Freud, *Epistolari. Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti. 1873-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 363.
3. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
4. Su questo punto, cfr. Cristiana Cimino, *Il discorso amoroso. Dall'amore della madre al godimento femminile*, manifestolibri, Roma, 2015, pp. 104-109.

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla in continuazione dell'inconscio, ma in un

ragazza che vede all'improvviso un uomo nudo. Ma nella realtà non sappiamo che cosa un gatto possa pensare del sesso umano scoperto.

Si potrebbe citare come contro-esempio il moltiplicarsi dei parchi nazionali, il riservare a certe specie di cui si teme l'estinzione degli spazi di piena libertà inaccessibili anche agli umani. Ma questi parchi sono eccezioni che confermano la regola: l'umanizzazione degli animali prevede che si facciano delle eccezioni, appunto, a scopo protettivo. Certe specie sopravvivono solo se *Homo sapiens* le protegge, sono fossili viventi grazie all'uomo.

Ma gli animali sono umanizzati anche nel senso che il nostro affetto per loro fa da modello ai nostri affetti per gli umani. La compassione o considerazione per gli animali è la base di quella che chiamerei la nostra *etica elementare*, il nostro essere pietosi. Amiamo qualcuno non necessariamente perché costui è razionale, intelligente, buono, bello, ma per una sorta di compassione per lui in quanto essere vivente fragile che va protetto. Da una parte c'è *l'etica simbolica*, come sistema di norme che regolano i nostri rapporti con gli altri umani, dall'altra c'è *l'etica elementare* della generosità e della bontà, una sorta di pre-etica se vogliamo, che investe l'altro essere umano come prima di tutto *vita* che soffre e che gode. L'etica simbolica ci porta a giudicare e a punire l'altro in quanto considerato responsabile, mentre l'etica come cura e indulgenza elementari investe l'altro come animale.

Quello per gli animali è un amore senza secondi fini, mentre nell'amore per gli umani c'è sempre il sospetto di una finalità altra dall'amore – il piacere sessuale, la perpetuazione della stirpe, l'attesa di solidarietà stima e aiuto, ecc. L'amore per gli animali è per lo più un amore puro. E l'amore per l'altro umano è puro, direi materno, quando è la salvaguardia fisica dell'altro a preoccuparci soprattutto: che mangi, che si protegga dal freddo, che non si ammali....

D'altra parte il nostro linguaggio testimonia di una animalizzazione del comportamento umano, che è l'altra faccia dell'umanizzazione industrial-affettiva degli animali. L'amico scodinzola tutto contento; un residente abbaia coi suoi vicini; due innamorati cinguettano assieme; un oratore è ringhioso; conduciamo una vita ruggente; ce ne torniamo umiliati con la coda tra le gambe; scimmiottiamo qualcun altro; ruminiamo pensieri; ecc. ecc. Queste espressioni mostrano che consideriamo certi comportamenti animali più "parlanti" dei comportamenti umani equivalenti. Il fatto che un cane scodinzoli fa da modello al nostro comportarci quando siamo contenti, la coda che si agita sembra rivelare qualcosa della nostra contentezza.

Molte persone hanno più compassione degli animali che degli esseri umani; se sentono che dei cani sono morti, sono più commossi di quando sentono che degli uomini sono morti. Sarebbe facile bollare queste persone di mancanza di umanità; in realtà estendono a certi animali le risposte istintuali che di solito ab-

certo modo lo fa sempre per ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo. L'inconscio è conce-

biamo nei confronti di certi umani, in particolare la pietà e la tenerezza nei confronti dei bambini, dei deboli e degli inermi. Così nelle nostre società vige il tabù di mangiare carne di gatto e di cane, il cibarsene viene percepito come cannibalismo. Insomma, i sentimenti animalisti sono frutto della nostra umanizzazione degli animali. Sono convinto che stiamo andando, nell'Occidente industrializzato, verso una società sempre più vegetariana; ben presto si faranno valere i diritti almeno di certi animali, e ne sarà proibita la macellazione. Per le *corridas* vedo se non le ore, almeno gli anni contati.

Alcuni protestano dicendo che il vegetarianismo è contro-natura, dato che *Homo sapiens* è una specie carnivora. Perché togliere agli umani una funzione naturale? Inoltre, per essere coerenti, dovremmo costringere al vegetarianismo le specie di cui non ci cibiamo e che tuttavia sono carnivore, dovremmo insomma costringere tanti animali a diventare vegetariani a loro volta. In effetti, l'etica animalista non è nella linea darwiniana, il vegetarianismo non è una strategia adattativa. Ma tutte le etiche universaliste sono contro-natura: anche la fraternità tra tutti gli esseri umani, ideale dell'etica politica moderna, cozza contro le strategie naturali del "gene egoista". L'etica ha sempre qualcosa di assurdo, dal punto di vista biologico. Anche il vegetarianismo è assurdo.

Insomma, quel che ci commuove degli esseri umani – in particolare di quelli inermi – non è la loro umanità ma la loro animalità. Da una parte assimiliamo gli animali a esseri umani deboli, dominati, d'altra parte è perché assimiliamo gli umani deboli, sfruttati, dominati, poveri ad animali che siamo pronti a batterci per loro.

2. DENTRO O FUORI IL CERCHIO DISINIBITORE

Thomas Nagel scrisse "What is it like to be a bat?" ("Come ci si sente a essere un pipistrello?")⁵. Una domanda, che pur senza portare a risposta alcuna, è tuttavia una domanda perspicua. Perché l'esperienza animale resterà per noi sempre enigmatica; anche quella della gatta

5. Thomas Nagel, *What is it like to be a bat?*, "The Philosophical Review", 83,4, 1974, pp. 435–450.

6.
Ludwig Wittgenstein,
Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 2008, p. 190. Cfr. Mladen Dolar, *The Speaking Lion*, "European Journal of Psychoanalysis", 2, 2014, <http://bit.ly/MladenDolar>.

7.
Jakob von Uexküll e Georg Kriszat, *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Rowohlt, Amburgo 1934; trad. it. *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.

che guarda Derrida nudo. Il nostro rapporto all'esperienza dei vari animali è simile al modo in cui i ciechi o sordi dalla nascita "capiscono" qualcosa di cui non potranno mai avere esperienza, come i colori per i ciechi o la musica per i sordi: di solito li descrivono nei termini scientifici che hanno imparato, come onde, assorbimento della luce, ecc. Analogamente, ci serviamo della descrizione scientifica del comportamento animale per dire qualcosa che sfuggirà sempre alla nostra esperienza.

Per questo Wittgenstein diceva che, se i leoni potessero parlare, potremmo non capirli⁶. Perché non abbiamo la stessa esperienza del mondo. Certo possiamo descrivere scientificamente i leoni, ma la scienza è necessariamente antropocentrica, essa descrive gli animali come parte di un ambiente che è sempre il nostro; la scienza non può andar oltre i limiti dell'ambiente umano.

Jakob von Uexküll, con Georg Kriszat⁷, chiamò *Umwelt*, ambiente, mondo-attorno a un organismo, quel che risulta rilevante, significativo, sempre e solo per un organismo di una data specie. Von Uexküll portò l'esempio dell'*ixodes ricinus*, zecca dei boschi, un animale che reagisce elettivamente a tre soli segnali esterni: a) l'odore dell'acido butirrico, b) la temperatura di 37°, c) una certa tipologia della pelle dei mammiferi. Solo questi tre sono "portatori di significato". Qualsiasi altra cosa non ha alcuna rilevanza per questo aracnide; come si dice in teoria della comunicazione, per esso il resto è *rumore*, non *segnale*.

L'*Umwelt* è quell'insieme di tratti che costituiscono *segnali* pertinenti, capaci di innescare certe reazioni pre-scritte nell'organismo. Von Uexküll chiamò invece *Umgebung*, "i dintorni", lo spazio oggettivo in cui vediamo muoversi un essere vivente; ma l'*Umgebung* non è altro che l'*Umwelt* umano, dato che del mondo anche l'essere umano vede solo ciò che deve vedere. L'*Umgebung* è l'illusione che ci fa prendere il nostro ambiente per il mondo. Così più specie possono abitare uno stesso territorio, ma ogni specie avrà il proprio ambiente. Da qui l'affermazione di tenore kantiano di von Uexküll: «nessun animale può entrare in relazione con un ente come tale». L'ente-come-tale sarebbe allora una sorta di cosa inconoscibile anche per l'animale

coscienza. [...] Soprattutto niente desiderio – il nemico che si annida nel cuore

umano, dato che ogni specie è chiusa nel proprio mondo-attorno, nella propria "bolla invisibile" la chiama von Uexküll. Non a caso egli titolò il suo libro "vagabondaggi (Streifzüge) tra ambienti".

Il fatto che il mondo-attorno di *Homo sapiens* sia molto più ricco di quello della zecca ci induce a pensare che l'*Umwelt* di *Homo sapiens* coincida col mondo così come è; ma si tratta di un'illusione per il naturalista. La definizione dell'ambiente di *Homo sapiens* non è diversa da quella dell'ambiente della zecca.

Insomma, l'approccio naturalistico conduce a una conclusione scettica: dell'universo che supponiamo esistere, ci accorgiamo solo di quello che fa segnale per la nostra specie, che fa scattare le nostre reazioni. Inevitabilmente *Homo sapiens* antropomorfizza tutto, anche e soprattutto quando fa scienza. La scienza non è fatta da angeli o da marziani, ma da una specie determinata, *Homo sapiens*, che reagisce solo al proprio ambiente. Possiamo andare anche sulla luna, biologicamente non usciremo mai dal nostro ambiente.

Heidegger⁸, riprendendo il suo allievo von Uexküll, chiamerà *disinibitori* questi «portatori di significato»; e ribatterà «cerchio disinibitore» (*Enthemmungsring*) ciò che il biologo chiamava *Umwelt*⁹. Di contro però al relativismo scettico a cui porta la biologia, Heidegger esalta la *differenza* umana: oltre il cerchio disinibitore c'è un *Welt* di cui l'essere umano è costruttore. Per lui, l'animale è "povero di mondo" (*weltarm*), l'uomo è "edificatore di mondo" (*weltbindend*). Dunque l'animale non è privo di mondo, ce l'ha solo poveramente, nel senso che "può fare a meno del mondo". In fondo quella di Heidegger è la posizione umanista classica, che si regge sulla separazione tra animalità e umanità. L'eccezionalità del *Dasein*, dell'esser-ci, del soggetto umano, rispetto a qualsiasi animale consiste nel fatto che egli ha relazione, al di là del cerchio disinibitore, proprio con l'ente in quanto tale. Per Heidegger l'animale si serve della scala, ad esempio, la sale, insomma la scala è un disinibitore; ma solo l'essere umano è aperto alla scala *in quanto tale* (*etwas als etwas*) come puro essente.

8. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, XXIX-XXX. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Francoforte 1983; trad.it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

9. Vedi anche Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

dell'inconscio. I desideri sono sempre troppi [...] Vi verranno insegnate la Man-

10.
Jacques Derrida, *E se l'animale rispondesse (Finte e tracce)*, in "aut aut", 310-311, 2002, p.15.

11.
Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, p.16.

Così Heidegger insiste sulla differenza irriducibile tra l'essere-per-la-morte dell'uomo (del *Dasein*) e l'"immortalità" del semplice vivente (l'animale crepa, cessa di vivere, non muore).

L'animale è un vivente soltanto vivente, un vivente 'immortale', se così si può dire. Come dice Heidegger [...], per quel che lega il logos alla possibilità di 'ingannare' e di 'ingannarsi', l'animale non muore¹⁰.

Questo privilegio di morire di cui l'essere umano godrebbe viene associato comunemente ad altri privilegi. Ad esempio, solo l'uomo riderebbe. Umberto Eco disse che l'essere umano è il solo animale che ride perché è il solo che sa di dover morire (ma le ricerche attuali mostrano che – come pensava Lattanzio - molti animali ridono, solo che non ce ne rendiamo conto).

3. DAL MONDO AL REALE

Secondo me invece ha ragione l'approccio naturalistico, quando nega che *Homo sapiens* sia aperto all'ente in quanto ente. Insomma, il *Welt* (mondo) è sempre e solo il nostro *Umwelt* (ambiente). Anche se questo approccio suscita la domanda filosofica inevitabile: nella misura in cui diciamo che non possiamo dare senso al *Welt* al di fuori del nostro *Umwelt*, per ciò stesso poniamo un fuori-dall'ambiente del quale non possiamo non tener conto. "L'uomo – dice Cimatti – è una zecca che sa di essere una zecca, e quindi smette di essere soltanto una zecca"¹¹. E quale è il suo modo di smettere di essere zecca, pur restando zecca? È quello che chiamerei il paradosso umano. *Homo sapiens* (ma non sappiamo di altre specie) è quindi profondamente diviso: da una parte vive in un mondo che è solo il proprio *Umwelt*, dall'altra certi umani (o tutti?) hanno contatto con un Reale, con un rumore che irrompe nella coerenza del proprio ambiente.

canza, la Cultura e la Legge, vale a dire la riduzione e l'abolizione del desiderio.

Dire "tutto per l'animale è *Umwelt*" è già di per sé falsificare questo enunciato, perché dirlo è già mettersene fuori.

In effetti, conseguenza delle tesi di von Uexküll è lo scarto irreparabile tra l'*Umwelt* da una parte e un Reale che dobbiamo presupporre dall'altra. Un Reale che non possiamo ridurre agli enti, perché nemmeno l'essere umano vi ha accesso diretto. E di questo Reale dovremmo chiederci: "Esso si manifesta in qualche modo a noi? Abbiamo contatto col Reale?"

Ci sono due atteggiamenti possibili nei confronti dell'extra-ambientale, che chiamo Reale. Un atteggiamento consiste nell'assimilare questo Reale a una cosa-in-sé kantiana, pensabile ma inconoscibile, qualcosa che dobbiamo supporre senza però poterne dire nulla. Siamo chiusi nella nostra bolla animale, anche se sappiamo che siamo chiusi, circondati, e che c'è dell'"altro". Un altro atteggiamento – a cui aderisco – consiste nel dire che invece in qualche modo il Reale si manifesta a noi in certi modi particolari, in esperienze paradossali, ai margini del mondo. Possiamo mettere il nostro incontro con l'etico, l'estetico, il sacro, l'estasi, sul conto di questo manifestarsi del Reale. Il Reale in qualche modo si impone a noi, anche se obliquamente, non come segnale che ci disinibisce, ma come esperienza di rottura di una consequenzialità ambientale, come crisi. Come un impossibile che pur accade. ("Il reale è l'impossibile" diceva Lacan).

Dato che ogni specie ha un ambiente-mondo diverso, ogni specie ha rapporto col proprio Reale, con qualcosa di assolutamente problematico per essa specie. Se il Reale è il rumore che disturba quel sistema di segnali che è il mondo di una specie, dobbiamo concludere che ogni specie è sfidata da un rumore diverso. Certamente molte cose che sono Reale per una specie possono essere per noi umani fatti ambientali, ma è possibile che delle specie abbiano relazione con qualcosa del loro ambiente che per noi umani è Reale. La biologia, come ogni scienza, tende a far recedere, a far sparire, questi sprazzi di Reale tuffando completamente ogni specie nei *nostri* dintorni soprattutto concettuali, e rappresentando ogni specie come rapporto per noi ancora insufficiente al *nostro* mondo-attorno. Ci consideriamo i meglio adattati al pianeta, dato anche che siamo oltre sette miliardi. Ovviamente l'insufficienza più grave di *animaledetti* è la mancanza del linguaggio. Così non c'è più vagabondaggio tra mondi inconoscibili ma classificazione linneana. Di fatto, classifichiamo le specie come gradazioni del nostro dominio su di esse.

[Nell'inconscio] di desideri non ce n'è mai abbastanza.

12.

Cfr. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit; Jacques Derrida *La Bestia e il Sovrano*. Vol. 1, Jaca Book, Milano 2009; Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*. Vol.2, Jaca Book, Milano 2010.

13.

Jacques Derrida, *Discorso di accettazione del Premio Adorno a Francoforte*, 22 settembre 2001.

14.

Cfr. Derrida, *E se l'animale rispondesse*, cit.

15.

Agamben, *L'aperto*, p.73.

4. IL TRIONFO DEI MENOMATI

Jacques Derrida ha cercato di decostruire questa gerarchia. Negli ultimi anni non perdeva occasione di parlare dell'animale, come esito della sua campagna anti-umanista.¹²

Derrida critica la visione sacrificale che fa dell'animale la vittima elettiva della nostra auto-esclusione dal mondo animale. E dice: "Il fascismo comincia quando si insulta un animale, o anche l'animale nell'uomo. L'idealismo autentico consiste nell'*insultare* l'animale nell'uomo, o nel trattare l'uomo come un animale."¹³ "Fascismo" è esso stesso un insulto, oggi: insomma, Derrida insultava chi insulta l'animale. Si badi: non solo chi uccide o sfrutta gli animali, anche semplicemente "l'idealista" che li insulta verbalmente. Egli dice infatti che la cosa più abietta non è dimenticare l'umanità degli esseri umani, ma piuttosto la loro animalità. L'atteggiamento più umano nei confronti degli esseri umani è quello che riconosce *anche* la loro animalità. Nella prospettiva di metter fine a una sorta di guerra perpetua di *Homo sapiens* contro tutti gli *animaledetti*.

Siccome Derrida ha sempre decostruito gli autori che amava, egli ha cercato di mostrare quanto la concezione di Lacan sull'essere umano come *être parlant*, come essere determinato dal linguaggio, derivi dalla visione cartesiana della eterogeneità irriducibile tra animale ed essere umano.¹⁴ Per Lacan l'animale non accede mai al simbolico. Ad esempio, non esisterebbe forma sociale tra gli animali, ma solo forma gregaria: il legame sociale, che è sempre anche legame simbolico, è riservato all'essere umano. Il mondo animale è quello delle *reazioni* a stimoli, non quello delle *risposte* a domande. Così l'animale non *agisce*, non ha una certa *condotta*, ma *si comporta* nei confronti del proprio ambiente. E possiamo moltiplicare le differenze: l'animale non sa fingere di fingere; non cancella le proprie tracce. Non si annoia - "Il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato a annoiarsi"¹⁵. Ecc.

In questo modo l'antropologia modernista (non solo quindi Lacan) che fa dell'umano un *animal linguisticum* - *zôon lôgon êchon* - prosegue la metafisica tradizionale dell'essere umano come *animal rationale*. Non a caso dibatt-

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla in continuazione dell'inconscio, ma in un

tiamo sull'essenza dell'umanità come *animal linguisticum* e non come "bipede implume" ad esempio. Perché la specificità di essere bipedi e senza piume appare ancora tutta inclusa nel dominio animale: se scopriremmo una specie anch'essa bipede implume, la cosa non ci farebbe né caldo né freddo. Ma se scopriremmo un'altra specie parlante?

Questa antropologia si lega strettamente a un'altra antropologia che chiamerei dell'uomo come *animal diminutum*, animale menomato. In questa antropologia, che oggi va per la maggiore, ciò che l'umanità ha *in più* rispetto all'animalità (la ragione, la *res cogitans*, il linguaggio, e simili) viene determinato a partire da qualcosa *in meno* rispetto a essa. La razionalità e il linguaggio rovinerebbero la nostra completezza animale. "Quel [che all'animale] fa difetto è proprio il difetto in virtù del quale l'uomo è [...] assoggettato al significante"¹⁶. Così l'animale viene per lo più descritto in termini idilliaci come pienezza, mancanza di mancanza, perfetta spontaneità, adesione meravigliosamente adattativa al proprio ambiente. Ma in fondo si tratta di un cliché; chi davvero ha a che fare con gli animali invece conosce bene la loro capacità di sofferenza. Esistono indubbiamente animali nevrotici. All'inverso del beato animale - secondo questa cultura - l'uomo è pensato, sulla scia di Arnold Gehlen, come animale neotenco, come nato prematuramente e quindi senza guide innate, come fallimento dell'istinto, e l'uomo deve inventarsi la protesi della cultura per sopravvivere; e la cultura significa essere asserviti a un simbolico da cui l'animale è libero. L'essere umano è un animale disfunzionale, non darwinianamente adatto... è una specie romantica.

Ma, in questa forma "menomatista" è pur sempre la suprema nobiltà dell'uomo *desdichado* che si erge sull'ottusa felicità e innocenza dell'animale. L'*humanitas*, ripensata come mancanza e ferita, viene concepita comunque sempre come discontinuità senza soluzione rispetto a un'animalità a un tempo invidiata e spregiata. Ed è proprio questa discontinuità, quest'arroganza "miserabilista" dell'umanità pensata come deficit, estremo e subdolo rifugio dello spiritualismo, che Derrida intendeva mettere in questione.

16.
Derrida, *E se l'animale rispondesse*, p. 17.

certo modo lo fa sempre per ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo. L'inconscio è conce-

17.

In effetti *Homo sapiens* è una delle rare specie che metta a morte il proprio congenere. L'uomo è privo di quella compassione che spinge il lupo a risparmiare sempre il suo rivale lupo che ha sconfitto. *Homo homini homo*.

Per tanti l'animale è solo un frammento di natura - quindi perfettamente adattato al proprio ambiente - mentre solo l'essere umano (l'esser-ci) avrebbe, grazie al linguaggio, la libertà di essere "contro natura", disadattato, malvagio¹⁷, in fin dei conti infelice. Non più tanto la razionalità, ma direi l'infelicità di Homo diventa il marchio della sua emancipazione dal biologico. Si tratta di una versione modernista della metafisica che ha sempre affermato il libero arbitrio come essenziale dell'essere umano e quindi della sua possibilità di perdizione o di salvezza. Il Novecento ha ripetuto "il linguaggio fa degli esseri umani dei peccatori, quindi degli esseri liberi".

Per Heidegger l'essere umano vive questa sua fragilità come *Unheimlichkeit* - spaesamento, perturbante familiarità, inquietante estraneità, *uncanny* - effetto del suo rapporto all'essere dell'ente. L'animale invece è privo di *Unheimlichkeit*, è caratterizzato piuttosto da *Benommenheit*, muta ebetudine o stordimento. Questa scelta del termine *Benommenheit* è eloquente: Heidegger nel fondo riprende l'idea comune secondo cui l'animale, rispetto all'umano, è essenzialmente stupidità. Mentre sappiamo che gli animali si mostrano niente affatto storditi nell'interazione con il loro ambiente. Ma per Heidegger questa lucidità e intelligenza ambientali è stordimento ontologico.

Eppure, sappiamo che nella maggior parte dei casi il nostro rapporto alle cose è del tutto simile a quello animale. Ad esempio, un'amica mi dice, "gli esseri umani sentono l'angoscia, gli animali hanno solo paura". La differenza tra angoscia e paura appare omologa a quella tra morire e crepare, tra agire e comportarsi, tra fingere e fingere di fingere... Ma la differenza è così netta? Quale elemento specifico ci permette di dire che, ad esempio, la paura di andare in aereo da parte di un essere umano è un'angoscia e non una paura? È quando il mio cane si mostra terrorizzato dai fuochi artificiali in lontananza, chiede la mia protezione per paura o per angoscia? Quanto alla morte, che secondo Heidegger gli animali ignorerebbero, ammiriamo come eroici queglii umani che rischiano la vita disprezzando la morte, che si comportano come fossero immortali, insomma, una certa indifferenza alla morte mi pare

pito come una controcoscienza, un negativo, in un rapporto di parassitismo con la

cosa più umana che animale. L'eroe crepa, non muore. Axel Munthe disse a Indro Montanelli: "Io non ho paura della morte, *tengo paura e muri*". Potremmo dire che anche tanti animali non hanno paura della morte, hanno paura *e muri*. I gemiti strazianti del maiale quando si rende conto che sarà sgozzato lo illustrano bene.

Di solito anche noi abbiamo rapporto con una scala solo come oggetto su cui salire, a meno che non siamo filosofi, o poeti, o mistici, e allora la scala può essere considerata "come tale" (*als solchem*), non in relazione a un salire. Il *Dasein* che noi tutti saremmo è garantito dal fatto che esistano filosofi, o stati filosofici nei confronti del mondo. È abituale del resto per Heidegger – "il filosofo del Novecento che si è maggiormente sforzato di separare l'uomo dal vivente"¹⁸ – definire l'uomo a partire "dall'alto", dal suo filosofare. Per Heidegger l'essere umano essenzialmente è un filosofo, anche se spesso dimentica di esserlo, non è un animale capace tra l'altro, talvolta, di filosofeggiare. Ma il punto è: che cosa ne sa Heidegger del rapporto degli animali con le cose? Heidegger dà per acquisito ciò che ci appare entro il nostro *Umwelt*. Così, anche Heidegger considera l'animale antropomorficamente, come una sorta di essere umano incapace di rapportarsi alle cose del mondo "come tali", incapace di fare filosofia.

7. LA CAMPAGNA DI DERRIDA

Sia per Heidegger che per Lacan – e, in fondo, per gran parte della cultura euro-continentale del secondo dopoguerra – si trattava di costruire un'*antropologia fondamentale* che sfuggisse sia alla metafisica dell'*animal rationale*, sia all'antropologia biologista, genetista. Occorreva insomma rispondere alla domanda: "che cosa è essenzialmente un uomo?" In Heidegger come in Lacan la risposta presume una separazione essenziale tra animale e uomo – quindi tra immaginario e simbolico, tra reazione e risposta. Ma che cosa è tutto ciò, se non una forma pudibonda di spiritualismo?

coscienza. [...] Soprattutto niente desiderio – il nemico che si annida nel cuore

¹⁸. Agamben, *L'aperto*, p. 44.

19.
Derrida, *E se l'animale rispondesse*, p. 19.

20.
Ibidem, p. 22.

21.
Sull'animalismo, cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2003.

Si combina qui allora la visione cartesiana dell'animale come pura macchina con la visione dell'animale come beata spontaneità: l'animale non conosce il male, la menzogna, l'inganno. Forse per contrastare questa visione, Derrida mette in relazione l'*animot* con figure antitetiche, come il Sovrano e il Padre. "Il Padre, la Legge, e l'Animale ecc.: non si deve riconoscervi in fondo la stessa cosa? O piuttosto delle figure indissociabili della stessa Cosa?"¹⁹ Nella logica sacrificale per cui l'animale è ucciso, vi vede la figura del sacrificio del Re. Il Sovrano messo a morte sarebbe l'animalità umana che continuamente sacrificiamo.

In sostanza, Derrida ci mostra come la divisione netta, categoriale tra mondo animale e mondo umano non regga: il mondo simbolico dell'uomo è intriso di reattività animale, e l'animale abbozza la strategia del segno.

Non si tratta tanto di chiedersi se si ha il diritto di rifiutare all'animale questo o quel potere (...) quanto di chiedersi se quello che viene chiamato l'uomo abbia il diritto di attribuire con pieno rigore all'uomo, e quindi di attribuirsi, ciò che rifiuta all'animale, e se ne abbia mai il concetto *puro, rigoroso, indivisibile*, in quanto tale.²⁰

Eppure non bisogna interpretare la pietosa rivalutazione filosofica dell'animalità da parte di Derrida come un'affermazione naturalista. Quel che nel fondo interessa Derrida è la posta etico-politica di un nuovo modo di essere in relazione con gli animali. Le sofisticate questioni categoriali da lui poste trovano il loro senso pieno se le vediamo come momenti di un'arringa in difesa degli animali. Perciò la domanda giusta gli sembra quella posta da Jeremy Bentham "*Can they suffer?*" Gli animali possono soffrire? Un approccio è etico quando si misura con la sofferenza dell'altro. Anche se Derrida non ama gonfiarsi le guance suonando le trombe della militanza, di fatto, anche se discretamente, è comunque una causa animalista a muoverlo²¹, non a caso parla di genocidio di molte specie animali. È vero che egli non era vegetariano, ma parlava del vegetarianismo come

dell'inconscio. I desideri sono sempre troppi [...] Vi verranno insegnate la Man-

di qualcosa a cui tendere²². E infatti Derrida iscriveva questa sua riflessione nella serie di denunce delle repressioni delle donne, dei bambini, dei neri, degli schiavi, dei selvaggi. Ma in questa serie l'emancipazione degli animali rappresenta pur sempre un salto, quasi uno scandalo, dato che per gli animali, a differenza degli altri oppressi, il richiamo all'universalità dell'umano non può funzionare.

Con la sua "predicazione" Derrida cercava di farci pensare che ciò che è *essenziale* in noi esseri umani non è ciò che ci distingue dagli altri animali, ciò che *ci specifica*, ma è proprio ciò che per noi è altro da noi-come-uomini, fuori di noi, diverso: la nostra animalità. Ovvero, è a partire da ciò che per noi è altro-da-noi, *l'animot*, che dobbiamo pensare il nocciolo di quello che siamo, e quindi la nostra eventuale differenza da ogni altro animale. Arduo per ora dire che cosa questo riposizionamento implichi come nuova *Stimmung* politica, come nuovo modo di essere al mondo, di amare e di odiare.

22.

Elisabeth Roudinesco,
comunicazione personale.

8. L'UNITÀ DELLA VITA

Comunque, la critica derridiana della separazione netta uomo/animale non gli impedisce di rigettare la visione "continuista", biologista, tra animali ed essere umano. Dice Derrida:

Io dunque non ho mai creduto a nessun tipo di continuità omogenea tra ciò che si chiama uomo e ciò che *questi* chiama animale. E non comincerò a farlo adesso. Sarebbe un discorso da sonnambuli o semplicemente troppo stupido. Immaginare un oblio così stupido o accusare l'ingenuo disconoscimento di questa rottura abissale, sarebbe, in modo ancor più grave, mettersi a dire qualsiasi cosa per la causa, e per una causa o un interesse qualsiasi – che non avrebbero niente a che vedere con ciò di cui si dice di voler parlare. Quando questa causa o questo interesse cercano di trarre vantaggio dal sospetto semplicistico del continuismo biologico, di cui sono note le sinistre connotazioni, o

canza, la Cultura e la Legge, vale a dire la riduzione e l'abolizione del desiderio.

23.

Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 69.

24.

Un'altra emergenza fondamentale è quella della sessualità e della morte come tra loro strettamente implicate. Derrida afferma spesso che tutti gli animali muoiono. No, non tutti: le specie che si riproducono per partenogenesi non muoiono né si riproducono sessualmente, ma si dividono.

25.

L'organismo sessuato è necessariamente mortale, e viceversa.

più generalmente dal sospetto di genetismo che si vorrebbe associare a questa strana lagna di continuismo, il procedimento diventa allora così aberrante che comunque non richiama da parte mia, né secondo me merita, alcuna diretta discussione. [...] Perché sarebbe totalmente priva di interesse una discussione sull'esistenza di qualcosa come una discontinuità, una rottura e perfino un abisso tra coloro che si chiamano uomini e ciò che quelli che si chiamano uomini chiamano animale. Qui tutti sono d'accordo, la discussione è subito chiusa e bisognerebbe essere più stolti delle bestie per dubitarne²³.

Le parole sprezzanti, quasi ringhiose – ma anche ambigue – di Derrida contro “il continuismo biologico” hanno qualcosa di sorprendente. Eppure l'approccio biologico è costituito, più che dalla continuità tra animale e uomo, dal fatto che animali e uomini siano macchine. Il vero materialismo moderno è meccanicista, e quindi per esso le differenze tra essere umano, animale, vegetale, cosa inorganica si stagliano su un minimo denominatore comune: tutto è Macchina. Da Democrito a oggi, questo è il progetto materialista: una *sostanza unica* (in fin dei conti energia) rende conto dei corpi e dei pensieri, dei cozzi atomici e delle argomentazioni delle anime. Ma la biologia riconosce che nella materia accadono emergenze nuove, e l'emergenza della vita dall'inorganico è una di queste²⁴. L'emergere del sesso-morte²⁵ e della funzione simbolica dalla vita stessa ne sono altri esempi notevoli.

La biologia moderna svela quel che chiamerei *l'unità della vita*: dagli esseri unicellulari fino agli organismi più complessi, la vita è costituita dagli stessi mattoncini. Del resto noi stessi siamo incantati dalla vita in quanto vita, anche nelle sue forme più umili. Che cosa ci affascina di una vasca di pesciolini se non il fatto che in essa guizza la movenza della vita? Sentiamo una parentela anche con le formiche o con le lucertole, nella misura in cui si muovono, vibrano, e muoiono, come noi. Il fascino dello spettacolo della vita è inscindibile dalla sfida alla morte che ogni vivente mette in scena.

[Nell'inconscio] di desideri non ce n'è mai abbastanza.

Ma è interessante che Derrida iscriva tutta la sua critica – che sembra voler ridimensionare il salto abissale tra animali e uomini – in una visione pur sempre discontinuista. Termini come “stupido”, “ingenuo”, “semplicistico” - che abbiamo incontrato nella citazione più sopra - sembrano far slittare verso i “continuisti” le qualifiche che la tradizione umanista attribuisce agli animali stessi. Contraddicendosi in qualche modo, Derrida maltratta i suoi supposti avversari come animali. È qui allora che incontriamo i limiti della critica di Derrida, che si iscrive malgrado tutto in presupposti spiritualisti. Diciamo questo non per sposare la visione biologista standard. La biologia fa il suo mestiere, cerca i meccanismi della vita, comuni alle piante e agli esseri umani, e non vedo perché rimproverarle questo. La questione è piuttosto: lo sguardo sulla vita da parte della ricerca biologica può influenzare il nostro sguardo sul nostro rapporto col vivente?

Non è concepibile che la filosofia possa mettere del tutto tra parentesi ciò che i biologi hanno mostrato. Ad esempio, si pensi al dato biologico della morte: come potrebbe esserci la filosofia di Heidegger senza l'assunzione di questa regolarità biologica? E come Heidegger potrebbe parlare dell'animale “povero di mondo” senza il sapere biologico che ci dice che non esistono altre specie parlanti (a parte certi cetacei)? Per cui non credo che si debba fare *epoché* del sapere biologico, soprattutto non quando ci si occupa di animaledetti. La fondamentale unità della vita va filosoficamente ripensata.

9. ANIMAL SACRUM

Abbiamo visto come anche attraverso le scienze biologiche si compie l'umanizzazione degli animali, nella misura in cui le scienze vedono ogni specie animale come parte dell'*Umwelt* umano. È in quanto sprofondiamo le specie nell'ambiente di *Homo sapiens* – vuoi per amarne alcune, vuoi per macellarne altre – che queste specie ci appaiono tutte livelli inferiori al nostro.

Ma le riflessioni di von Uexküll ci mettono su una strada del tutto diversa: ogni specie animale vive in un ambiente diverso da quello di qualsiasi altra; e quindi il suo Reale è del tutto diverso da quello di qualsiasi altra. In questa prospettiva, pur nel rispetto della domanda di Bentham che Derrida fa propria (“*Can they suffer?*”), mi sembra più filosoficamente ricca quella di Nagel su come ci si sente a essere un pipistrello. La soggettività dell'altro animale ci resta del tutto inaccessibile. Al di là dell'umanizzazione sempre più spinta dell'animale, è questa estraneità *unheimlich* della soggettività animale ciò che mi impressiona.

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla in continuazione dell'inconscio, ma in un

Una riflessione sull'animalità dovrebbe portarci a farci toccare l'inaccessibilità della soggettività animale. E anche, perché no?, l'inaccessibilità della soggettività di tanti esseri umani "che non capiamo". Non è detto che tutti gli umani abbiano lo stesso *Umwelt*.

Derrida ci teneva a legare l'animale alla sovranità, al Padre e alla Legge; direi allora che si possa legare l'animale al sacro, come accadeva in altre epoche e culture. I primitivi ponevano certi animali nella posizione di divinità, anche se, di fatto, davano la caccia a questi animali-dei e se ne cibavano. Oggi l'umanizzazione degli animali ha fatto perdere loro quella maestà che altre culture riconoscevano loro.

Gli animali sono visti comunque dal punto di vista di un altro animale: *Homo sapiens*. Il fatto che ogni specie abbia ambienti diversi porta a vedere le altre specie come portatrici di rumore, ovvero di un mistero. Quando certe culture sacralizzavano certi animali, riconoscevano così l'eterologia profonda tra mondo umano e mondo di queste specie. Il considerare sacre certe specie era un modo di dire questo Reale che essenzialmente ci sfugge, perché è nell'essenza del Reale l'essere esonerato dal mondo, il non-essere-senso-per-noi. Il sacro, sin dagli albori dell'umanità, è stato il modo di dire questo indicibile. La sacralizzazione della bestia era un'umile ammissione del fatto che il mondo umano non copre tutte le possibilità di essere-nel-mondo, che un animale può avere contatto con qualcosa di non-ambientale, di sacro.

Oggi non abbiamo più divinità animali, proprio perché non rispettiamo più l'animalità nella sua differenza. E ci siamo creata un'immagine secondo cui tutte le specie sono una colossale introduzione a *Homo sapiens*, vetta dell'evoluzione.

certo modo lo fa sempre per ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo. L'inconscio è conce-