

Nicola Zengiaro insegna storia e filosofia a Vicenza. Si è laureato in filosofia presso l'Università degli Studi di Torino sotto la direzione di Maurizio Ferraris con una tesi sull'Ontologia dell'animalità. Si è specializzato, lavorando con il professor Oscar Horta, nel Master in Filosofia dell'Università di Santiago di Compostela (USC) dove attualmente sta svolgendo il dottorato di ricerca. Ha ricevuto nel 2017 il premio per la migliore tesi dell'USC. È vicepresidente della ONLUS Gallinae in Fabula, ricercatore nel Laboratorio galego di eco-

critica e nel Centro Studi Filosofia Postumanista, inoltre fa parte della redazione di *Animal studies. Rivista italiana di antispecismo* e del comitato scientifico della *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. È ideatore e organizzatore dell'"International Animal studies Conference" svoltasi a Santiago di Compostela nel 2018 dal titolo *Rethinking Animality*. Ha pubblicato nel 2019 il libro edito da Graphe *Il mondo dell'animalità: dalla biologia alla metafisica* ed è curatore della collana "Semi per il futuro" con la stessa casa editrice.

L'ANIMALITÀ E IL PENSIERO SULLA DIVERSITÀ: I FRAGILI CONTORNI DELL'UMANO

Introduzione

Di che cosa si parla quando parliamo di animalità? E come si può parlare dell'animalità? All'interno degli *Animal studies* possiamo suddividere tre macro categorie¹. La prima categoria è quella degli studi di *Animal Ethics* che cercano di rispondere alla domanda: che diritti hanno gli animali non-umani? Abbiamo noi il diritto di sfruttare gli altri viventi? Questo settore è dedicato maggiormente al campo della politica e dell'etica. Il secondo campo di ricerca sono gli *Animal Cognition*, che si appoggiano all'etologia e alla scienza, le quali cercano di rispondere alla domanda: che cosa sanno fare gli animali non-umani? Il terzo campo di studi è appunto l'*Animalità*. La disciplina che ricerca e contestualizza l'animalità è l'ontologia, un campo prettamente filosofico. Il pensiero sull'animalità però non si esaurisce tutto all'interno delle discipline filosofiche, bensì esso si espande al campo della letteratura, dell'arte, così come della psicoanalisi e dell'antropologia poiché si estende a tutti i contesti che cercano di rappresentare e comprendere la diversità a partire dall'animale umano.

.....
1 Questa divisione è stata delineata nel capitolo: Leonardo Caffo e Valentina Sonzogni, "L'animalismo come contemporaneo: filosofia, arte, *Animal studies*", a cura di Felice Cimatti, Stefano Gensini e Sandra Plastina, *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 259-291.

Il pensiero sulla diversità si basa sul fatto che la filosofia cerca sempre di nutrirsi del limite, e per tale ragione questo modo di circoscrivere la differenza tratta dei confini e dei limiti dell'umano. Grazie ad una filosofia della diversità è possibile cambiare la classica prospettiva dell'osservazione dell'uomo sul mondo e l'osservazione dell'uomo sull'animale e ribaltarla completamente, in un certo qual modo. E uno dei filosofi che ha cercato di ribaltare questo sguardo univoco dell'uomo sul mondo e sull'alterità è stato Jacques Derrida.

Il 22 settembre 2001 a Francoforte ricevette il premio Theodor W. Adorno, con laudatio di Bernhard Waldenfels e Jürgen Habermas. Il discorso di Derrida, in quell'occasione, illumina il pensiero che ha sviluppato durante tutta la sua vita, in un esemplare compendio di un ideale libro sognato che avrebbe, o avrebbe dovuto, scrivere e che, nel suo stile unico², esplicava in sette capitoli con titoli provvisori. Il settimo capitolo di questo libro che sognava di scrivere sarebbe stato redatto nei riguardi dell'animalità, o più propriamente, di ciò che si chiama, con un singolare generale, l'*animale*. Questo suo tema, questo suo ultimo e fondamentale tema che rappresentava il suo più caro attaccamento alla vita, che a causa di una malattia lo stava lasciando, apre le porte a tutta una serie di conseguenze etiche che oggi fanno parte

.....
2 «*Le style c'est l'homme* e la decostruzione non è una teoria ma una persona» in M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano, 2010, p. 82.

del nostro pensiero filosofico. Si tratta di una traccia da seguire che egli ha lasciato scoperta e in vista per far emergere alcuni fondamenti, oscuri e oscurati, riguardo il tema della sovranità, del dominio dell'uomo sulla natura, del concetto di dignità e di autonomia dell'uomo, della compassione tra uomo e animale, dell'animalità nell'uomo – e, forse, dell'umanità negli animali. Derrida apre in questo discorso una via verso il futuro, all'interno della quale avviene la decostruzione dell'essere umano come dominatore e dell'assoggettamento avvenuto nei confronti degli altri esseri viventi³. Egli traccia così la ricostruzione di uno sviluppo che ha voluto mettere da parte la filosofia dell'animalità e che nel prossimo futuro costituirà un postumano che già in questi anni è necessitato alla ricostruzione per un avvenire che veda la co-partecipazione di tutti gli esseri viventi a un unico mondo, a un unico modo, nel quale esistiamo⁴. La critica, la decostruzione, la traccia che si permette di mostrare nel ricevere uno dei premi più importanti per la filosofia, è proprio quella della dignità dell'uomo attraverso la riappropriazione della sua animalità. Perché l'animalità? Perché l'animalità, e gli animali tutti, sono

3 Lynn Turner (a cura di), *The Animal Question in Deconstruction*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2013.

4 Si vedano per esempio Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive Approdi, Roma, 2014; Francesca Ferrando, *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità*, ETS, Pisa, 2016; Giovanni Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecologia dei collettivi*, Mimesis, Milano, 2015; Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

stati costretti a esistere dentro un univoco riferimento che li appiattisce e li annichilisce sotto il nome di “animale”; sono stati i più sottomessi, perché non visti, perché non presi in considerazione – perciò privati della loro vita, dignità, esistenza – ed essi, in realtà, ci circondano, ci hanno sempre posseduto, e nella negazione del loro mondo, l'uomo, il concetto di umanità, si è potuto costruire nella violenza che nega l'umanità stessa⁵. Nell'animalità ha vita la pura filosofia, la filosofia dell'alterità, quella stessa che si occupa dell'Altro, di tutti i possibili altri e che, quindi, si espande infinitamente al campo dell'esistenza della possibilità ultima e totalizzante. Derrida riesce attraverso il suo pensare l'animalità a dare vita alla filosofia che è stata messa a tacere.

Mi viene da domandarmi sempre se questa invenzione, questo simulacro, questo mito, questa leggenda, questo fantasma che si dà come puro concetto [...] non sia appunto la pura filosofia divenuta sintomo della storia che qui ci occupa. Questa storia, non è forse quella che si racconta l'uomo, la storia dell'animale filosofico, dell'animale per l'uomo-filosofo?⁶

La conclusione del suo discorso a Francoforte suggerisce che le premesse dell'animalità, che finora sono state escluse ed escludenti, sono da sviluppare per una ri-

5 Nicola Zengiaro, “Lenguaje y poder. Antropogénesis y animalidad a partir de Jacques Derrida”, *Pangeas*, 1, 2019 (in uscita).

6 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano, 2006, p. 61.

voluzione pensante e attiva di cui abbiamo bisogno nella coabitazione con gli altri viventi che chiamiamo “animali”.

È da tale senso di catastrofe che oggi, attraverso questo editoriale, ricominciamo a pensare l'animalità. E allora cercheremo di situare questa filosofia, spingendola al limite, nella sua particolarità.

Lo sguardo animale

Ne *L'animale che dunque sono*, pubblicato dopo la sua morte, egli dice: «L'animale mi guarda e io sono nudo davanti a lui. Pensare forse comincia proprio da qui». C'è bisogno di interpretare fino in fondo questa frase.

Quando noi osserviamo un animale, in particolare la gatta di Derrida, nell'esempio di cui egli si serve, vediamo che questo animale ci può guardare. Egli cerca di raccontare tale ribaltamento attraverso la narrazione – metaforica – del momento in cui esce dal bagno dopo la doccia ed è nudo. E c'è questa gatta davanti a lui che gli guarda il sesso ed egli si vergogna, prova pudore davanti a *questa* gatta. Allora possiamo comprendere che quando Derrida guarda quella specifica gatta, fundamentalmente la situa in un momento preciso, cioè riesce a dare soggettualità a qualcuno che prima era un oggetto⁷, qualcuno che era un “Gatto” generico, o un “Animale” al singolare generale. Questo dono di soggettualità è molto importante perché cambia total-

7 Leonardo Caffo, “Umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo”, *Animot: L'altra filosofia*, Jackie D., a cura di Maurizio Ferraris e Leonardo Caffo, 1, giugno 2014, pp. 12-27.

mente prospettiva proprio a partire dal fatto che noi pensiamo sempre un mondo soggetto-centrato, umano-centrico in cui è l'uomo a definire tutto il resto, è l'uomo che è al centro del mondo e dell'universo. E allora in questo sguardo diciamo che c'è una relazione all'inizio asimmetrica – l'uomo che guarda la gatta – e poi a un certo punto, cambiando di prospettiva, la gatta che guarda l'uomo – riportando tale relazione alla simmetria. È in questo cambio di prospettiva che cerchiamo di riconoscere l'inconoscibile⁸; ovvero cosa ha in mente una gatta quando ci guarda. Che cosa sta guardando veramente? Come si può entrare nella testa di un animale che ci guarda?

Queste domande sono molto importanti perché ci fanno comprendere come noi non conosciamo nulla degli animali⁹. Nonostante ci viviamo insieme, nonostante ci parliamo ed essi non ci rispondono, noi non conosciamo nulla degli animali. Non sappiamo che cosa gli passa per la testa.

Ma possiamo complicare la situazione ancora di più, possiamo inspessirla, possiamo nutrirci di questo bordo che c'è tra l'uomo e l'animale. Derrida dice che la gatta «è lì solo per vedere». Ma che cosa significa “solo per vedere”? Quand'è che un uomo guarda un paesaggio ed è lì “solo per vedere” quel paesaggio?¹⁰ Che cosa significa?

Ciò che significa è che gli animali ti guar-

8 Felice Cimatti, *Sguardi animali*, Mimesis, Milano, 2018.

9 Cfr. Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, op. cit.

10 Si veda l'articolo di Felice Cimatti, “Una bestiale sovranità. Esperienza estetica e animalità”, in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, Anno II, n.5, giugno 2011, pp. 38-52.

dano per quello che sei. Non vedono il filosofo, l'algerino, o il nome "Jackie". Ciò che l'animale vede è semplicemente un altro animale. E questo fa sì che noi possiamo rimettere in discussione tutti i nostri valori – a partire da quello sguardo. Che valore diamo all'umanità? Che valore abbiamo dell'umanità? Che valori abbiamo di noi stessi e del nostro rapporto con gli altri? Ecco, questo rimette in discussione i nostri valori principalmente partendo da un senso originario di pudore, di vergogna. Mi vergogno di essere solo un animale. Riesco a pensare *veramente* l'alterità animale a partire dalla vergogna che provo nell'essere solamente un animale. Perché? Per quale motivo mi vergogno di essere un corpo animale? Forse perché davanti a me si presenta uno sguardo insostenibile: quello che mi guarda e basta, uno sguardo immobile e silenzioso che vede il mondo

da un'altra prospettiva, ma altresì guarda il mondo per quello che è¹¹. Ridisegna il mondo secondo le proprie categorie e che per tale ragione mette in crisi tutto il sistema di riferimento del concetto di "mondo"

.....
 11 Con questo non intendo dire che l'animale non-umano ha uno sguardo puro sul mondo, ma voglio rimandare alla riflessione circa l'impossibilità di "toccare il reale" da parte dell'essere umano a causa del dispositivo del linguaggio che funziona da filtro tra l'Io e il mondo. Si vedano Jacques Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974; Id., *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Einaudi, Torino, 2011; Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982; David Lawrence, *Psicoanalisi e inconscio*, Newton Compton, Roma, 1995; Jean Laplanche, *Il primato dell'altro in psicoanalisi*, la Biblioteca, Roma-Bari, 2000; Jacques-Alain Miller, "Biologia lacaniana ed eventi di corpo", *La psicoanalisi*, 20, pp. 14-100; Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata, 2015; Alex Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad Edizioni, Rende, 2016.



Federica e Scooby guardano il paesaggio, Maharashtra, India, 2018

dal punto di vista umano.

Ciò significa che lo sguardo è essenzialmente attivo. Ma tale sguardo emerge a condizione che si resti immobili, e l'immobilità è una determinazione della passività, che nel caso dello sguardo può naturalmente essere interpretata come ricettività. [...] La modalità attiva deve procedere da quella ricettiva o, *meglio*, deve *ritornare* in essa. C'è dunque un osmosi continua [...], ma il punto finale, quello in cui il processo arriva al proprio compimento, è una forma di contemplazione, di inazione, che contiene in sé l'attività, la *presenza*, dello sguardo.¹²

Cosa sono io?

Allora, a un certo punto, possiamo dire che attraverso questo sguardo, questa alterità assoluta che ci osserva, riusciamo a comprendere che non siamo noi il soggetto che guarda il mondo, o meglio, non siamo noi *l'unico soggetto* che guarda il mondo¹³, ma tutti gli animali riescono a vedere il mondo a proprio modo. In che modo guardano il mondo? Questo è un interrogativo inconoscibile, un enigma. Ciò che conosciamo è come guardiamo noi il mondo – e non lo conosciamo nemmeno propriamente fino in fondo¹⁴ –, però riu-

.....
 12 Gabriele Usberti, "Sulla giustezza di un'azione", *Teatro e storia*, Annali 1, 16, 1994, p. 283.

13 Daniele Palmieri e Nicola Zengiaro, *Il mondo dell'animalità: dalla biologia alla metafisica*, Graphe, Perugia, 2019.

14 Nicola Zengiaro, "Sentirsi animali: la meta-percezione umana e la pan-percezione animale", in *Animal studies. Rivista italiana di zootropologia*, Apeiron, Bologna, 2019 (in uscita).

sciamo a porci di fronte all'alterità animale e metterci in relazione con i nostri cani, i nostri gatti, ma anche con altri esseri viventi, riunendoci in questa relazione di inconoscibilità. E questa relazione fa sì che proviamo pudore e vergogna poiché non riusciamo più a essere soltanto un animale¹⁵, non riusciamo più a dire "io sono solo un corpo animale" in relazione con tutti i viventi grazie alla caducità, la morte che ci unisce in un unico destino, per la crescita, per essere soltanto un corpo scoperto, nudo appunto¹⁶. Allora in questo pensiero, in questo cambio di prospettiva c'è qualcosa di originale, qualche cosa che risale direttamente dall'origine¹⁷. Possiamo dire che seguiamo le nostre tracce a ritroso nel verso da dove siamo arrivati – da questo concetto di "umanità" che abbiamo –, cioè ritorniamo indietro verso l'origine, verso un nuovo pensare il mondo.

In questo senso possiamo dire che l'animale ci spoglia dei costrutti che abbiamo creato di noi stessi, ma anche dalle ideologie che costruiscono il mondo umano e la

.....
 15 Si veda la lettura che Foucault fa su Diogene, il quale vive una vita ridotta all'osso, una vita affatto animale: Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2011.

16 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002; Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005; Id., *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009.

17 Federica Lovato e Nicola Zengiaro, "A caccia dei nostri animali totem", *Animal studies*, 18, 2017, pp. 37-50.

nostra relazione con esso¹⁸. Davanti all'animale ci possiamo chiedere: che cos'è l'umano? Esclusivamente a partire dall'alterità noi ci possiamo domandare: "che cosa sono io, chi sono io e a chi devo chiedere chi sono io? Devo chiederlo, forse, all'alterità. Non posso chiederlo a me poiché questo sarebbe un movimento tautologico: mi risponderai sempre, ogniqualvolta mi specchio in me stesso, 'io sono io, punto'".

Allargare i contorni dell'umano

È davanti a uno sguardo radicalmente altro che mettiamo in discussione noi stessi; ma tale sguardo, forse impossibile da riconoscere, è anche il luogo dove noi ci identifichiamo. E allora possiamo dire che in questo sguardo siamo chiamati a rispondere di noi stessi: che cosa stiamo facendo oggi giorno degli animali e degli altri viventi? Che cosa stiamo facendo delle nostre vite?

Ce ne nutriamo, ci vestiamo coi loro manti; i nostri divani e le nostre scarpe sono fatti di pelle di altri esseri viventi; li sfruttiamo per i nostri desideri, per la nostra ingordigia; li rinchiudiamo dietro a sbarre metalliche per il nostro sadico divertimento, per cercare di espropriare la vita animale¹⁹ di ciò che le è più proprio, ossia dell'animalità. Di questo forse non ce ne rendiamo conto, ma gli animali sono

18 Nicola Zengiaro, "Psicoanalisi e animalità. Il luogo dell'io nello sguardo animale", *Animal studies*, 20, 2017, pp. 32-40.

19 Ralph Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Son-da, Casale Monferrato, 2008.

dappertutto e circondano la nostra vita in ogni istante; è solo che essi sono sempre invisibili ai nostri occhi²⁰. E allora come facciamo a farci guardare dagli altri viventi? Chi siamo noi veramente? Questa "umanità" è un modello identitario che dobbiamo totalmente rimettere in discussione. Ed è per questo che bisogna parlare di "fragili contorni dell'umanità".

Oltre a rispondere di noi stessi, dobbiamo ricominciare a pensare da qui. Da questo punto originale. Allora dobbiamo pensare a noi stessi a partire dall'alterità, a partire dalla diversità. Ed è per questo che il concetto di animalità ci porta a comprendere il pensiero sulla diversità. E allora, in siffatta riflessione circa la relazione con il vivente, i confini tra uomo e animale cominciano a sfumarsi davanti a questo sguardo e iniziamo a chiederci: sono solo un animale? Sono un animale che parla? Sono un corpo che parla? Chi sono io? In questo senso possiamo inspessire ulteriormente i bordi, nutrirci dei bordi, perché la filosofia costantemente si nutre della *limitrofia*²¹, cioè si nutre su questi bordi, allargando i confini per inspessirli, renderli porosi; a volte renderli trasparenti per guardare fuori, o addirittura stirarli come uno specchio per guardare il proprio riflesso in un luogo altro, in un non-luogo caratterizzato dalla precarietà²².

20 Leonardo Caffo, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Einaudi, Torino, 2017.

21 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit.

22 Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eleutheria, Milano, 2009.

Lo sguardo del mondo

Cercare di comprendere l'animalità, o almeno questo campo di studi, significa cercare di capire come vede il mondo un animale. Come si può vedere il mondo da uno sguardo che è semplicemente animale? Come fa il mio corpo a vedere il mondo se tolgo tutti i costrutti che ho di me stesso? Che cos'è il mondo al di là di me?²³

Allora in questo senso dobbiamo dare spazio agli altri animali, dare spazio a una moltitudine eterogenea di viventi che guardano il mondo. La filosofia è ciò che dà voce all'altro, ma è anche ciò che posso ascoltare con lo sguardo, ciò che porta in superficie il silenzio degli altri. Possiamo dire che il tentativo stesso di pensare una filosofia dell'animalità deve essere qualche cosa di costruttivo e non solo decostruttivo. Vorrei cercare di andare allora un po' più in là.

Dovremmo chiederci sempre inoltre come *il resto* veda il mondo. Non solo la vita animale, ma anche la vita vegetale. Come la vita vegetale vede il mondo²⁴. Ma

23 Mi sono occupato di questo tema nell'articolo: Guillermo Rodriguez Alonso e Nicola Zengiaro, "Antropocalipsis. Sobre el fin de la Historia como fin del hombre", *Vegueta. Anuario de la facultad de geografía e historia*, 17, 2017, pp. 213-226.

24 Cfr. Gustav Theodor Fechner, *Nanna o L'anima delle piante*, Adelphi, Milano, 2008; Emanuele Coccia, *La vita sensibile*, Il Mulino, Bologna, 2011; Id., *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna, 2016; Stefano Daniel Chamovitz, *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi nel mondo vegetale*, Cortina, Milano, 2013; Michael Pollan, *La botanica del desiderio. Il mondo visto dalle piante*, Il Saggiatore, Mila-

anche come le cose del mondo guardano il mondo. Come un minerale vede il mondo. Ovviamente questa è una metafora che utilizzo. Non è che essi abbiano gli occhi, ovvero quella particolare struttura biologica che consente di guardare il mondo – secondo il modello umano del "guardare". Però c'è qualcosa che resiste, qualche cosa che ci mette in relazione quando colpiamo una pietra. Tra il nostro corpo e la pietra che si toccano, che si scontrano, vediamo due corpi che si colpiscono. Non c'è più l'essere umano che colpisce una pietra, ma sono due corpi che si mettono in contatto e comunicano tra di loro. C'è qualcosa che resiste, una realtà oltre a noi che si mantiene al di là dei nostri schemi concettuali²⁵. Esistono realtà che resistono, è necessario che resistano; talvolta alcune resistono troppo, talvolta non resistono abbastanza. La realtà dell'umano è instabile, precaria, forse reversibile²⁶. Ma al di là di ciò non importa se siamo un gatto, cane, maiale, albero, foglia, umano; c'è qualcosa che resiste al di là di tutto questo.

Quello che stiamo cercando di fare è dar vita ad un movimento che attraversa un limite o una parete, senza mai annichilire i bordi. La filosofia diventa allora una membrana proprio per assumere ciò che viene

no, 2014; Peter Tompkins e Christopher Bird, *La vita segreta delle piante*, Il Saggiatore, Milano, 2014; Mancuso e Alessandra Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze, 2015.

25 Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

26 Guillermo Rodriguez Alonso e Nicola Zengiaro, "El devenir-lobo del perro de Freud", *Lazarus. Revista de filosofía y arte*, 1, 2017, pp. 62-70.

gettato su di essa e che dinamizza questa pelle perforandola, attraversandola, passando dall'altra parte.

Il mondo che guarda se stesso

Utilizzerò una citazione di Jacques Lacan che è di grande ispirazione per comprendere l'alterità. Il giovane Lacan, appena ventenne, durante una vacanza, passa del tempo insieme a un pescatore e ci racconta un fatto. Inizia dicendo: «è una storia vera, è una storia vera questa qua»; perciò egli elimina già il prototipo della metafora che abbiamo affrontato con Derrida. Non vuole rimandare a null'altro oltre a ciò che sta per raccontare.

«È una storia vera. [...] Un giorno ero su una barchetta con alcune persone appartenenti a una famiglia di pescatori in un porticciolo. [...] Un giorno, dunque, mentre aspettavamo il momento di tirar su le reti, un tal Giovannino, lo chiameremo così [...] mi fa vedere qualcosa che galleggiava sulla superficie delle onde. Era una scatoletta, per essere più precisi, una scatoletta di sardine. Galleggiava lì nel sole [...]. Lucicava al sole. E Giovannino mi disse – *La vedi quella scatoletta? La vedi? Ebbene, lei non ti vede!* Egli trovava questo piccolo episodio molto divertente, io meno».²⁷

E poi continua Jacques Lacan,

«se ha senso che Giovannino mi dica che la scatola non mi vede, è perché, in un cer-
.....

²⁷ Jacques Lacan, *Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi, Torino 1979, p. 94.

to senso, essa però mi guarda. Mi guarda a livello del punto luminoso, dove si trova tutto ciò che mi guarda, e questa non è una metafora»²⁸.

Che cosa vuole farci capire Lacan? Vuole farci capire che non solo noi guardiamo il mondo, ma è il mondo che si guarda attraverso occhi umani. E questo per dire che il nostro occhio, che è un elemento essenzialmente corporeo, fa parte del quadro che guarda. Io adesso vedo il mondo, ma il mio occhio e il mio corpo fanno parte di ciò che vedo. In questo senso possiamo interpretare e vedere che l'oggetto materiale *occhio* guarda il mondo, ma allo stesso titolo le altre cose materiali del mondo e gli altri oggetti ci possono osservare²⁹. Questo movimento sovversivo riesce a comprendere che l'alterità assoluta ha uno sguardo su di noi e noi ci identifichiamo esclusivamente tramite questa relazione.

L'occhio fa parte del quadro, significa che non sono fuori dal mondo quando lo osservo. Io non sono fuori dal mondo nel momento in cui lo guardo. L'occhio come organo, ma altresì come oggetto materiale, oggetto del mondo, vede la scatoletta, cioè i miei occhi sono mondo essenzialmente come lo è scatoletta. Ovviamente la costituzione biologica è differente, però all'interno di questo punto di vista la scatoletta

.....
²⁸ *Ibid.*

²⁹ Questo passaggio è stato analizzato con maggiore accuratezza da Felice Cimatti nel suo articolo "Verso il reale. Lacan e Baudrillard", *Lo Sguardo. Rivista di filosofia, Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)*, a cura di Eleonora de Conciliis, Enrico Schirò e Daniela Angelucci, I, 23, 2017, pp. 177-182.

rientra certamente dentro il nostro campo visivo, ma noi rientriamo dentro il campo visivo della scatoletta. La luce che riflette sulla scatoletta, e fa sì che noi la possiamo vedere, riflette allo stesso modo sul nostro corpo. Così possiamo pensare la radicalità delle cose, la diversità in modo totalmente effimero e allo stesso tempo materiale. È qualcosa che non si può spiegare, è davanti ai nostri occhi ed esiste. Come direbbe Wittgenstein, "si mostra".

Per questo principio il mondo ci guarda e diciamo che è il mondo che guarda se stesso attraverso occhi umani. Allora dobbiamo rispondere al mondo, proprio come rispondiamo delle nostre azioni davanti agli animali, a tutte quelle vite sacrificate ogni giorno per i nostri piaceri. Cosa significa che dobbiamo rispondere al mondo? Significa rispondere allo sguardo del mondo su di noi. E, utilizzando una differente metafora e analogia, lo sguardo del mondo su di noi è uno sguardo che si può paragonare allo sguardo di Dio. Uno sguardo a cui non si può sfuggire. Possiamo nasconderci come specie davanti a uno sguardo che ci chiama alla responsabilità, però non possiamo uscire da questo sguardo perché è uno sguardo totalitario e totalizzante. Non ci si può nascondere.

Il mondo ci interpella

Un altro riferimento che vorrei prendere in considerazione è il testo esposto nella conferenza di Martin Buber al congresso di Woodbrook a Bentveld nell'aprile del 1947, dove egli racconta di un rabbino che dialoga con un carceriere che gli domanda:

«“Come bisogna interpretare che Dio Onnisciente dica ad Adamo: ‘Dove sei?’”, – e allora il rabbino risponde –, “Ebbene – riprese lo zaddik – in ogni tempo Dio interpella ogni uomo: ‘Dove sei tu nel tuo mondo? Dei giorni e degli anni a te assegnati ne sono già trascorsi molti: nel frattempo tu fin dove sei arrivato nel tuo mondo?’”»³⁰.

Questa è una domanda che il comandante delle guardie cerca di utilizzare per mettere in crisi l'onniscienza dello sguardo di Dio: come fa Dio a chiedere “dove sei?” se sa tutto? Allora ciò che Dio lascia è propriamente la libertà di nascondersi. Noi possiamo nasconderci davanti allo sguardo di Dio, però quello che vuole dire il rabbino è che il cammino dell'uomo inizia quando egli *decide* di dire “eccomi sono qui”; Adamo affronta la voce del mondo, cioè si rivela nel momento in cui «riconosce di essere in trappola e confessa: “Mi sono nascosto”. Qui inizia il cammino dell'uomo»³¹.

Il cammino dell'uomo inizia quando noi ci responsabilizziamo di fronte all'altro. Ma quale altro? Dobbiamo scegliere? La vita vegetale, la vita animale o la vita minerale? Dobbiamo scegliere davanti a quale altro? Dobbiamo discriminare di fronte a chi rivolgerci?

Per questo motivo si deve incominciare da se stessi per non finire con se stessi. In questo senso dobbiamo dirigere la nostra azione verso il mondo, per il mondo. Bisogna prendersi come punto di partenza ma

.....
³⁰ Martin Buber, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 1990, p. 18.

³¹ Ivi, p. 23.

mai come meta; partire da sé per riuscire ad avere un prospetto in cui il mondo può guardarsi e identificarsi su di noi. Ma come fa – e qui vorrei complicare ancora un po' la situazione – una vita individuale a pensare alla vita generale? Come fa una vita umana, semplicemente umana, a pensare alla totalità della vita, la vita in generale?

C'è una frase di Giorgio Agamben che dice più o meno così: “ci vuole un *bios* che come *telos* abbia la sua *zoé*”. *Bios* significa la vita individuale, l'individuazione della vita, e *zoé* la vita in generale, la vita generica, una vita totalmente astratta e che corrisponde alla vita di tutti quanti. Il *telos*, secondo l'interpretazione di Agamben – riprendendo tale separazione dagli stoici – si può suddividere in *fine* e *scopo*³². Fine e scopo sono assai differenti, ed egli utilizza una narrazione per fare un esempio molto pratico. Un arciero vuole colpire il centro. Mentre il suo scopo è mettere la freccia all'interno del centro, il fine è lo scoccare la freccia; il fine è mettere in moto questa azione. Lo scopo è fare centro, il fine è mettere in moto la propria azione. In questo senso la vita individuale deve avere come fine una vita generica, deve rispecchiarsi nel mondo, in una vita totalizzante, e concepire qualcosa molto più grande di sé, e questo è molto complesso. E allora riprendiamo il concetto di Buber: “iniziare da sé per non finire con sé”, cioè *dimenticatevi di voi e pensate al mondo*. Questo è il fine che

.....
32 Giorgio Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Boringhieri, Torino 2017, pp. 113.

una filosofia che verrà, una filosofia dell'animalità e della diversità, deve avere come caratteristica essenziale.

Concludendo, il pensiero sulla diversità che parte dall'animalità e che parte dalla vita animale è l'azione del cambiamento. *Il pensiero sulla diversità è la prima azione del cambiamento*. Ciò che porta una vita individuale a ragionare su di un concetto di vita totalizzante, unificato, è la tensione immanente di una vita che cerca di esprimersi. E questo *telos* si esprime attraverso la propria vita. Una vita che prende forma, è una vita che prende forma nella ricerca della sua *zoé*, cioè l'azione è la forma-di-vita che si esplica nella ricerca di sé nel mondo.

Esiste la sfida a cui ognuno di noi dovrebbe dare la propria risposta. Ognuno dovrebbe essere fedele alla propria vita. Questo non tendeva a escludere gli altri, ma – al contrario – a includerli. La nostra vita consiste dei legami con gli altri, e proprio gli altri sono il suo campo d'azione. È il mondo vivente. Ci sono in noi diversi generi di bisogni e diversi generi di esperienze. Ci sforziamo di interpretare queste esperienze come un messaggio indirizzato a noi dal destino, dalla vita, dalla storia, dal genere umano o dalla trascendenza... (tutti questi nomi del resto non hanno importanza). A ogni modo, l'esperienza della vita è la domanda, mentre la creazione in verità è semplicemente la risposta. Comincia dallo sforzo di non nascondersi e di

non mentire. Allora il metodo – nel senso del sistema – non esiste. Non può esistere altrimenti che come sfida o come invito.³³

.....
33 A cura di Antonio Attisani e Mario Biagini, *Opere e sentieri. Jerzy Grotowski testi 1968-1998*, Bulzoni Editore, Roma, 2007, p. 48.