

Giovanni Gurisatti

L'uomo che dunque sono. Appunti esplorativi tra umanismo, post-umanismo e ultra-umanismo

Abstract: Discussing the theses developed by Jacques Derrida in *The Animal that Therefore I am*, and those of the philosopher, ethologist and zooanthropologist Roberto Marchesini, this essay supports the idea that the traditional anthropo-logocentric 'humanist' perspective of Western culture must be rethought critically not only in the sign of an anti-and post-humanism with a zoo-biocentric matrix, but also in a direction (which refers to Schopenhauer, to the philosophical anthropology of Plessner and Scheler, and to Heidegger's existentialism) of an onto-heterocentric ultra-humanism capable of opening to the Otherness of the world and therefore also aesth-et(h)ically to the Otherness of the animal itself.

Confrontandosi con le tesi sviluppate da Jacques Derrida ne *L'animale che dunque sono*, e dal filosofo, etologo e zooantropologo Roberto Marchesini nei suoi scritti, il presente saggio avanza l'idea che la tradizionale prospettiva 'umanista' antropo-logocentrica della cultura occidentale non vada sottoposta a interpretazione critica solo nel segno di un anti- e post-umanismo a matrice zoo-biocentrica, ma anche in quella (che si richiama a Schopenhauer, all'antropologia filosofica di Plessner e Scheler, e all'esistenzialismo di Heidegger) di un ultra-umanismo a matrice onto-eterocentrica in grado di aprirsi ricettivamente all'Alterità del mondo e quindi anche est-eticamente all'Alterità dell'animale stesso.

Keywords: *Humanism, Post-humanism, Ultra-humanism, Animality, Aest-et(h)ics of Existence*

Parole chiave: *umanismo, post-umanismo, ultra-umanismo, animalità, est-etica dell'esistenza*

1) Umanismo, post-umanismo, ultra-umanismo

In un volume uscito nel 2016 dal titolo programmatico *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*¹, ho tentato un confronto (del tutto occasionale, ma tatticamente utile per avviare un percorso che, attraverso Schopenhauer, Plessner e Heidegger giunge all'ultimo Foucault) con le tesi sviluppate da Derrida nel suo noto *L'animale che dunque sono (L'animal que donc je suis)*², e che possono essere così riassunte:

- la cultura occidentale è 'umanistica' in quanto 'antropocentrica', basata cioè sul predominio assoluto dell'*anthropos*, con le sue caratteristiche esclusive, sull'intera natura vivente, anzitutto l'animalità, da intendersi sia come componente soggettiva sia come alterità oggettiva;

- in tali caratteristiche esclusive dell'uomo rientra anzitutto (da Aristotele a Cartesio a Kant) il *logos*, sia in quanto *ratio*, *cogito*, pensiero, intelletto, ragione, intelligenza, coscienza, autocoscienza, sia in quanto parola, linguaggio, espressione, denotazione e formulazione linguistica; l'umanismo è quindi 'antropo-logocentrico';

- ne consegue che da un lato del vivente, al suo centro e al suo vertice, si pone dispoticamente l'Uomo logodotato, l'Ego come Soggetto. Dall'altro, alla periferia e in basso, starebbe il Non-umano, l'Animale, privo di egoità e soggettività, unificato, livellato e omologato in un sol blocco indifferenziato, contrassegnato *ex negativo* dalla mancanza di tutto ciò che l'uomo invece possiede;

¹ G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.

² J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (a cura di M. L. Mallet, tr. it. di M. Zannini, introduzione di G. Dalmasso), Jaca Book, Milano, 2006.

- dal punto di vista etico ciò comporta che «l'intera» cultura occidentale, «sia prometeica sia adamitica, sia greca sia abramitica»³, mantiene nei confronti degli animali un atteggiamento di dominio sacrificale e mortificante, considerandoli alla stregua di cose 'prive di diritti' destinate al puro utilizzo al servizio dei bisogni di nutrimento, conservazione e affermazione dell'uomo;

- questo pregiudizio umanistico-antropocentrico, che stabilisce un limite rigido e un abisso invalicabile tra l'Umano e il Non-umano, concerne per Derrida «tutti i filosofi» da Platone e Aristotele a Heidegger, da Cartesio e Kant a Lacan e Lévinas: «Tutti i filosofi (...), tutti dicono la stessa cosa (...). *Tutti i filosofi* hanno sempre ritenuto che tale limite fosse uno e indivisibile»⁴,

né da parte di un grande filosofo, da Platone a Heidegger, né da parte di chiunque abbia affrontato *filosoficamente, in quanto tale*, la questione dell'animale e del limite tra animale e uomo, non ho mai trovato una critica *di principio* (...). Non si è mai chiesto di modificare filosoficamente questo assunto filosofico o metafisico⁵.

Essendo, quindi, per Derrida l'umanismo occidentale antropocentrico, egocentrico e logocentrico – laddove l'uomo, come soggetto dotato di *logos*, si pone al di là, al di sopra e contro l'animale, distinguendosi abissalmente da esso (*l'animal que je ne suis pas*) –, la sua controproposta, che intende ribaltare su se stessa questa determinazione, non può che essere definita anti-umanista (anti-antropocentrica) e post-umanista (post-antropocentrica): *l'animal que donc je suis* – l'animale che dunque 'sono' (da *être*), e l'animale che dunque 'seguo' (da *suiivre*). Ovvero: non soltanto 'sono' un animale – quindi il limite tra me e l'animale va, se non cancellato *tout court* nel segno del 'continuismo biologico' (questo Derrida stesso non lo considera opportuno)⁶, quantomeno reso più flessibile, fluido, trasparente, interattivo –, ma anche lo 'seguo', nei due sensi che, da un lato, oggettivamente, vengo 'dopo' di lui, anzi ne derivo, quindi ne conservo le caratteristiche, dall'altro, soggettivamente, devo mettermi al suo 'seguito' se devo ritrovare me stesso, vale a dire se devo recuperare (in senso anti- e post-umanistico/antropocentrico) la mia costitutiva 'animalità', il mio 'essere-animale'. 'Seguo' il segnava 'animale' (scambio 'sguardi' con lui) sulla buona strada che, portandomi 'fuori' dall'umanismo antropocentrico mi riconduce a ciò che 'sono' – un animale, appunto –, quindi a un anti- e post-umanismo che, per le sue stesse caratteristiche, non sarà più antro-po-centrico, ma zoo-centrico, non più ego-centrico, ma bio-centrico, non più logocentrico ma eto-centrico. Un perfetto rovesciamento di fronti, dove per di più questa diversa opzione ontologica sembrerebbe avere anche precise e benefiche conseguenze etiche sul piano del comportamento con e verso gli animali, con la *pietas* e la *caritas* che sostituiscono il dominio e la violenza nei loro confronti.

Ora, nel mio *L'animal que donc je ne suis pas* ho tentato di tracciare una prospettiva differente da quella qui delineata in riferimento a Derrida, la quale potrebbe definirsi 'ultra-umanistica'. Infatti, se anche nel mio caso, e a vario titolo sulla scorta degli autori da me affrontati, si tratta di contestare l'umanismo 'antropoegologocentrico' della tradizione metafisica (l'uomo come *zoon logon echon, animal rationale*) – e in ciò non posso che essere d'accordo con Derrida –, questo dovrebbe però avvenire nella direzione, appunto, ultra-umanistica di un onto-eterocentrismo, che da un lato si pone oltre (*ultra*: 'al di là, di là da') l'umanismo antro-po-ego-logocentrico, ma dall'altro lato, aprendosi all'essere, al mondo e all'alterità, si presenta come tanto più radicalmente (*ultra*: 'tanto più, a maggior

³ Ivi, pp. 58-59.

⁴ Ivi, pp. 71 e 81.

⁵ Ivi, pp. 80-81.

⁶ Cfr. ivi, p. 69.

ragione') umano, e di un uomo che ha sì nell'animale il suo punto di riferimento comparativo, però dialetticamente negativo: *l'animal que donc je ne suis pas* – l'animale che, nonostante tutta la pur legittima critica all'umanismo antropocentrico, purtuttavia, comunque, non sono, né voglio essere – non seguo, né voglio seguire.

Insomma, l'idea di fondo è che l'umanismo antro-ego-logocentrico (l'uomo prometeico della metafisica, della tecnica e del nichilismo, che si contrappone all'animalità: *l'animal que je ne suis pas*) non va affrontato solo nel segno di un anti- e post-umanismo zoo-biocentrico (l'uomo etologico che guarda all'animalità dentro e fuori di sé: *l'animal que je suis*) – che ne costituisce il drastico ribaltamento –, ma anche in quello di un ultra-umanismo onto-eterocentrico (l'uomo est-etico che, ponendosi il problema di oltrepassare l'umanismo antropocentrico, radicalizza la propria *humanitas* ritorcendola su se stessa e aprendosi all'Altro: *l'homme que donc je suis*). Il 'donc' sta a ribadire che se è per certi versi salutare e necessario il passaggio oppositivo attraverso la decostruzione anti-post-umanista, zoo-bio-etocentrica della soggettività antro-ego-logocentrica, altrettanto salutare e necessario è l'ulteriore passaggio dialettico verso la costruzione ultra-umanista di una soggettività onto-eterocentrica, quella soggettività che, in prospettiva pratica, ho chiamato 'est-etica', in senso sia antropologico-filosofico, sia ontologico-esistenziale⁷.

2) Il post-umanismo biocentrico di Roberto Marchesini

Rinviando quindi la trattazione di questi temi al mio *L'animale che dunque non sono*, intendo cercare di precisare qui ulteriormente i passaggi descritti considerando due testi recenti del filosofo, etologo, zooantropologo Roberto Marchesini, padre del post-umanismo italiano: *Etologia filosofica* ed *Etologia cognitiva*, di grande ed efficace respiro teorico⁸. Si tratta, me ne rendo conto, solo di un esiguo estratto dalla copiosa e variegata produzione dell'autore, ma per ora sufficientemente rappresentativo (trattandosi di autentici 'manifesti' programmatici) per qualche appunto esplorativo sulla questione uomo-animale, in attesa di ulteriori e più dettagliate verifiche.

La tesi di fondo di Marchesini (che non si richiama a Derrida, ma a Darwin e Lorenz) non potrebbe essere più chiara quanto all' 'essere' e al 'seguire' l'animale: in contrasto con ogni ricusazione dell'animalità e sua distinzione e disgiunzione dall'umanità da parte della 'tradizione umanistica', la nostra 'condizione ontologica' va intesa, secondo la lezione darwinista (cioè continuista)⁹, come una dimensione animale, comune e condivisa, poiché l'essere-umano altro non è che una declinazione dell'essere-animale come dato ontologico. Contro questa idea lotta da sempre, in tutte le sue versioni, il «paradigma umanistico basato sull'antropocentrismo ontologico»¹⁰, il cui unico scopo è quello di «mantenere la divaricazione tra l'essere umano e le altre specie», una precisa strategia con un altrettanto preciso obiettivo: «Per rafforzare la condizione di essere umano [condizione di libertà, autodeterminazione, autopoiesi, interiorità, soggettività, storicità – n.d.t.] occorre negare/mitigare/negligerere/recedere-da la condizione di essere animale»¹¹.

⁷ Ho affrontato questo argomento in prospettiva heideggeriana in G. Gurisatti, *Wozu Tiere? Il Mondo, l'Aperto, l'Essere tra Rilke e Heidegger*, in "Scenari", II, 2018.

⁸ Cfr. R. Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, postf. di F. Cimatti, Mimesis, Milano-Udine, 2016 (d'ora in poi EF); Id., *Etologia cognitiva. Alla ricerca della mente animale*, Apeiron, Bologna, 2018 (d'ora in poi EC).

⁹ «La lettura continuista darwiniana si basa proprio su questo presupposto di condivisione, ossia che i caratteri delle varie specie non siano stati realizzati ad hoc, in modo cioè essenzialistico, ma siano il frutto dell'eredità comune tra i viventi (...). L'etologia cognitiva (...) [si ricollega] in modo stringente all'idea darwiniana della continuità e della condivisione dei predicati espressivi ovvero delle identità comportamentali» (EC, pp. 42-43 e 58).

¹⁰ EF, p. 55.

¹¹ EF, p. 71.

All'interno di tale paradigma umanistico antropocentrico – che affonda le proprie radici nel mito di Prometeo – starebbero, nel moderno, anzitutto Giovanni Pico della Mirandola e Cartesio (la vera bestia nera di Marchesini), e nel Novecento la filosofia esistenzialista (Heidegger) e l'antropologia filosofica (soprattutto di Gehlen). Quest'ultime, in particolare, a difesa della dignità dell'uomo come vertice, misura e unico attore protagonista del *theatrum mundi*, avrebbero rimosso lo «tsunami darwiniano», dopo il quale «non ha più senso considerare l'essere umano come entità disgiunta dalle altre specie»¹². Contro Pico e Cartesio da un lato, Heidegger e Gehlen dall'altro, appare quindi opportuno per Marchesini tornare a Darwin (e al suo prosecutore Lorenz),¹³ giacché 'l'eresia evoluzionista', tanto pericolosa quanto rivoluzionaria, ha «eroso le fondamenta stesse del pensiero umanistico tradizionale, basato sull'emergenza dell'umano come controlaterale dell'animale»¹⁴, creando così i presupposti teorici ed epistemologici del postumanismo antiantropocentrico.

L'ipotesi di Marchesini è radicale, perciò merita attenzione: a suo avviso, rievocando il fantasma cartesiano (umanismo, antropocentrismo, meccanicismo), «indubbiamente il Novecento ha rappresentato una sorta di controriforma, tesa a restaurare la distinzione tra l'umano e l'animale, rifiutando il canone darwiniano di specificità dell'umano – l'essere una tra le tante forme animali»¹⁵.

In base a tale presupposto, per superare davvero 'l'umanismo' non basta per Marchesini limitarsi ad ammettere la 'componente', la 'porzione' animale (ancestrale) che c'è in noi, da tenere a bada e da cui emanciparsi, ma bisogna pensare il proprio *status* di uomo come una «piena appartenenza alla condizione animale». Non, quindi, 'l'animale-che-c'è-in-me', bensì 'l'animale-che-sono'¹⁶, (senza nemmeno il 'dunque' conservato da Derrida che, come si è detto, rifiuta il continuismo), cancellando senz'altro «quella visione che fa dell'umano un ente ontologicamente diverso dall'animale, pur ammettendo una componente animale nell'uomo, ancorché parziale e ancestrale, ossia nascosta nei fondali remoti dell'essere»¹⁷.

Solo su questa base ultradarwiniana può fondarsi, per Marchesini, «un atteggiamento realmente 'biocentrico'»¹⁸, che, rigettando ogni pregiudizio di estraneità, approfondisce e radicalizza tutto ciò che nell'animale-non-umano e nell'animale-umano vi è di comune, condiviso, simpatetico, analogo, omologo, convergente, quantomeno dal punto di vista funzionale: «Chiamo questo approccio 'biocentrismo funzionale' perché utilizza l'essere animale e non l'appartenenza di specie come centro e cerca di capire il predicato specie-specifico partendo dal suo bisogno di rispondenza funzionale»¹⁹.

Ma quali sono, per Marchesini, le caratteristiche dell'essere-animale in prospettiva postumanistica, biocentrica e zoocentrica?

3) Essere animale (zoobiologia ontologica)

La strategia argomentativa adottata da Marchesini per la definizione postumanistica e biocentrica dell'essere animale è per certi versi analoga a quella del Derrida de *L'animal que donc je suis*. Contrassegnata *ab origine* (Prometeo) da umanismo e antropocentrismo,

¹² EF, p. 54.

¹³ «Vi è una forte affinità tra l'approccio cognitivo e l'etologia classica di matrice lorenziana. Se vogliamo, l'etologia cognitiva altro non è che un'evoluzione di quel lascito fondamentale che è l'epistemologia evoluzionistica del grande studioso austriaco» (EC, p. 31).

¹⁴ EF, p. 29.

¹⁵ EC, p. 55.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ EC, p. 56.

¹⁸ EF, p. 62.

¹⁹ EF, p. 63.

la cultura occidentale trova l'acme e la sintesi del suo approccio all'animale nel 'cartesianismo' ('meccanicismo')²⁰, che ne definisce le caratteristiche non-umane:

- l'animale è una macchina, un meccanismo, un 'burattino mosso dai fili' dei suoi istinti, un 'automa attivato dagli interruttori' delle sue funzioni vitali e dei suoi condizionamenti ambientali, quindi non ha alcuna autonoma collocazione nel mondo;

- l'animale non pensa, non ha mente, intelletto, intelligenza, adattabilità, inventiva, quindi non conosce, non apprende, non crea;

- l'animale non ha coscienza, consapevolezza, riflessione, libertà di scelta e capacità di decisione, deliberazione, programmazione, quindi non è protagonista 'espressivo' della sua vita;

- l'animale non 'desidera', quindi non ha una peculiare 'intenzionalità' vitale emotiva, affettiva, per quanto inconscia;

- l'animale non ha 'individualità', ma è totalmente assorbito dalla specie cui appartiene, quindi non può assumere atteggiamenti differenzianti e innovativi;

- l'animale, in definitiva, in quanto automa e meccanismo, non ha 'soggettività', quindi non è il titolare, il sovrano dei suoi strumenti e delle sue dotazioni vitali.

'Paradigma cartesiano', 'paradigma umanistico' e 'paradigma antropocentrico' fanno tutt'uno: il meccanicismo funzionale dell'animale-automa (la «concezione totalmente meccanica dell'essere animale»²¹) è per Marchesini il principale responsabile del 'bias disgiuntivo' tra animale e uomo che affligge l'umanità moderna (e contemporanea):

Abbiamo data per certa una distinzione profonda, la presunzione d'essere speciali e non semplicemente specifici (...), ci siamo attribuiti una diversità per così dire 'ontologica' nei confronti del non-umano cosicché, mentre abbiamo riserbato per noi la condizione di vera presenza e di arbitrio nella scelta comportamentale, alle altre specie questa dote è stata negata, trasformando il loro essere in un mero ticchettio di congegni²².

Di conseguenza, un pensiero antiumanistico e antiantropocentrico non può che ribaltare su se stessa questa posizione, cambiandola di segno, opponendo 'darwinismo' a 'cartesianismo' con questi esiti (schematizzando) circa l'essere-animale:

- l'animale, 'non' essendo né una macchina né un automa né un burattino è il 'titolare' e il 'sovrano' delle sue dotazioni, ne detiene il possesso e le impiega intenzionalmente e flessibilmente, non solo deterministicamente e reattivamente, come 'strumenti funzionali utili' alla sua affermazione nel mondo, nella lotta per l'esistenza²³;

- l'animale possiede una mente attiva, produttiva, cognitiva, riflessiva, elaborativa, emergenziale, innovativa, capace di positive interazioni funzionali e trasformative con l'ambiente circostante²⁴, il che lo rende 'protagonista del proprio comportamento'²⁵;

- l'animale, protagonista di 'atti deliberativi' quantomeno relativamente autonomi, è capace di «processi di programmazione, valutazione, pianificazione, simulazione, correzione sulla base dei risultati, acquisizione di nuove conoscenze»²⁶, ecc.;

- l'animale è un «essere-desiderante», un «corpo-che-sente-e-desidera»²⁷. Quindi (come insegnano Freud, Lorenz, Damasio) è luogo non soltanto di coscienza, ma tanto più di una intenzionalità motivazionale, sentimentale, emozionale, passionale inconscia, che è la base

²⁰ «Con Cartesio (...) si apre la strada dell'antropocentrismo ontologico, riservando al solo essere umano la partecipazione alla *res cogitans* e inaugurando così il meccanicismo di tutto ciò che non è umano, accostando l'animalità ad altri fenomeni naturali quali la caduta di un grave o lo scorrere di un fiume» (EF, pp. 26-27).

²¹ EC, p. 93.

²² EC, p. 94.

²³ È la tesi di fondo di Marchesini: cfr. EF, pp. 13, 33-34, 39, 42-44; EC, pp. 99 sgg.

²⁴ Cfr. EC, pp. 29-30.

²⁵ EC, p. 34.

²⁶ EF, p. 27.

²⁷ Cfr. EF, pp. 18 sgg. e 44 sgg.; cfr. EC, pp. 60 sgg. e pp. 82-83.

e il motore ultimo del suo comportamento vitale e sociale, la sua «condizione imprescindibile»²⁸;

- l'animale è dotato di 'individualità', emerge dalla 'bolla' generica della specie – esso «esiste perché è la sua individualità (...) che sostanzia il suo retaggio [di specie – n.d.t.], lo interpreta e vivifica, non il contrario»²⁹, il che significa: ogni individuo animale è, a suo modo, 'protagonista' singolo della propria relazione col mondo e del proprio comportamento, e non è meccanicamente subordinato al 'canone di specie'³⁰;

- l'animale, in definitiva, per tutte queste ragioni possiede una 'soggettività', ovvero una 'eccedenza' attiva e creativa (cosciente e inconscia) sui meccanismi e i condizionamenti dettati dall'istinto e dall'adattamento³¹:

Il comportamento animale non è frutto di automatismi, ma tanto l'innato quanto l'appreso rappresentano dotazioni di 'strumenti' che il soggetto utilizza in modo libero e creativo. (...) Soggettività animale significa pertanto ammettere che (...) l'eterospecifico possiede una titolarità sulle proprie dotazioni che lo rende presente a se stesso e nel medesimo momento, eccedente rispetto al retaggio filogenetico e ontogenetico³².

In conclusione: per l'etologo-filosofo, etologo-cognitivo neodarwiniano, postumanista e zoobiocentrico

non ha senso applicare un canone di spiegazione differente per l'uomo rispetto agli altri animali. È necessario considerare l'animalità, dell'umano come quella delle altre specie, come una condizione unica, seppur con differenti declinazioni modali, che quindi richiede il medesimo paradigma di spiegazione: la soggettività è cioè il terreno comune³³.

Se dunque il ribaltamento dell'umanismo-antropocentrismo-cartesianismo (*l'animal que je ne suis pas*) in antiumanismo-antiantropocentrismo-darwinismo da un lato conduce alla rivalutazione della soggettività animale così come descritta ('umanizzazione' dell'animale: animale → uomo), dall'altro non può che comportare, di necessità, una riconduzione della soggettività umana (umanistica) alla sua matrice, anzi al suo 'essere' animale ('animalizzazione' dell'uomo: uomo → animale). Dalla disgiunzione (animale ≠ uomo) alla ricongiunzione (animale ↔ uomo). Di nuovo, quindi, *l'animal que je suis*.

4) Essere uomo-animale (antropozoologia ontologica)

«L'animale-che-sono»³⁴. Anche su questa 'piena appartenenza alla condizione animale' Marchesini è categorico, e qui c'è poco da aggiungere a quanto più sopra illustrato: dopo la fatale disgiunzione cartesiana ('prometeica'), il compito di un'antropozoologia ontologica evolucionista e continuista è quello tornare a 'seguire' l'animale, ovvero di ricongiungere l'animale-uomo e l'animale non-umano: «L'animalità è una questione che ci riguarda, (...) perché la nostra condizione ontologica è essenzialmente una dimensione animale. (...) L'essere animale [è] una 'dimensione ontologica' di cui l'essere-umano altro non è che una 'declinazione'»³⁵.

²⁸ EC, p. 82.

²⁹ EF, p. 66.

³⁰ Cfr. EC, pp. 114-16.

³¹ Cfr. EF, p. 25.

³² EF, pp. 58 e 66; cfr. EC, pp. 99 sgg. «Avere un approccio cognitivo in etologia perciò significa: interpretare le dotazioni innate e apprese (...) non come 'automatismi' (...), ma come 'strumenti' che il soggetto utilizza con flessibilità, in modo libero e talvolta creativo» (EC, p. 101).

³³ EC, p. 94.

³⁴ EC, p. 55.

³⁵ EF, pp. 15 e 71.

In contrasto con ogni 'bias disgiuntivo', non solo l'essere-uomo e l'essere-animale partecipano di una condizione comune e condivisa, ma l'uomo 'è', continuisticamente, un animale, giacché, come si è detto, «dopo Darwin non ha più senso considerare l'essere umano come entità disgiunta dalle altre specie»³⁶.

E se con lo tsunami Darwin l'«intero edificio valoriale della cultura occidentale»³⁷ è stato squassato nelle sue radici, tanto da rendere necessaria, nel Novecento, la 'controriforma' neo-umanista della filosofia esistenzialista e dell'antropologia filosofica (la quale altro non farebbe che «costruire una cornice coerente [al] progetto di antropocentrismo ontologico») ³⁸, allora all'etologia filosofico-cognitiva postumanistica non rimane che il compito epocale di «rimettere insieme la condizione umana con quella degli altri animali»³⁹, sul terreno comune della soggettività. Cosa, questa, tanto più salutare quanto più in tal modo la soggettività umana-animale ritroverebbe il suo essere – ontologicamente – 'desiderio', 'macchina desiderante', 'corpo-che-sente-e-desidera', insomma emozione, passione, sentimento, affetto, *inconscio*, nella misura in cui

l'espressione più autentica della soggettività (...) [si esprime] nei territori non controllati e selvaggi dei desideri, dei marcatori somatici, dell'inconscio cognitivo. A ben vedere e per converso, la razionalità rappresenta un inibitore di soggettività, poiché riduce gli spazi di espressione libera dell'individuo⁴⁰.

Anche qui il ribaltamento del *cogito* cartesiano è compiuto: proprio come l'animale-animale, l'animale-uomo vive costantemente in una condizione di desiderio, è «completamente compreso nel desiderio, condizione imprescindibile dell'animalità»⁴¹, desiderio che è la base e il motore della sua soggettività, in quanto – conclude Marchesini – dal mio punto di vista la soggettività è più affine al costitutivo desiderante dell'animale piuttosto che alla coscienza»⁴². Con una *pointe* etica, l'autore mostra di non condividere «l'ideale di atarassia»⁴³ (che si oppone alla schiavitù dei desideri e delle passioni) che caratterizza il pensatore – o il saggio – umanisticamente inteso...

5) Alcune considerazioni metodologiche, filologiche e ontologiche

Ora, scontata l'esiguità, di cui faccio ammenda, delle mie fonti, e in attesa di nuovi confronti e approfondimenti, se la mia succinta ricostruzione del Marchesini-pensiero è concettualmente corretta vorrei tentare di svolgere qualche considerazione dal mio punto di vista 'ultraumanistico' ed 'estetologico' per il cui quadro epistemologico generale rinvio nuovamente a *L'animale che dunque non sono*. È evidente infatti che, se Marchesini ed io abbiamo un 'nemico' comune – l'umanismo antropocentrico, o l'antropocentrismo umanistico, della tradizione metafisica – affatto differenti appaiono le prospettive da cui intendiamo 'combatterlo'.

Sollevo anzitutto una scontata perplessità metodologica: quando si opera il ribaltamento di una posizione invertendone il segno, non si corre il pericolo di rimanere inesorabilmente invischiati, *ex negativo*, nell'oggetto della propria critica? In quanto controcorrente rispetto all'umanismo, l'anti-umanismo di Marchesini non rischia di restare

³⁶ EF, p. 54; cfr. EC, pp. 55 sgg.

³⁷ EF, p. 54.

³⁸ Cfr. EF, p. 56, nota 6.

³⁹ EC, p. 93.

⁴⁰ EF, p. 77.

⁴¹ EC, p. 82.

⁴² EC, p. 83. Nelle sue riflessioni Marchesini fa qui riferimento all'opera di Antonio Damasio, in particolare a *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (trad. it. di F. Macaluso), Adelphi, Milano, 1995.

⁴³ Cfr. EC, p. 90, e EF, p. 20.

necessariamente conforme, come ogni ‘anti-’, alla natura di ciò contro cui si volge? L’anti-umanismo, in quanto capovolgimento dell’umanismo, non rischia di essere un irretimento nell’umanismo stesso⁴⁴? In altri termini: non ci si espone alla possibilità di involversi in un circolo (animale ↔ uomo) anti-umanisticamente vizioso tra umanizzazione dell’animale (antropomorfismo: animale → uomo) e animalizzazione dell’uomo (zoomorfismo: uomo → animale)?

Talmente ovvia è questa obiezione, che Marchesini stesso la prende in seria considerazione: per quanto lo concerne, infatti, il suo attribuire ‘sogettività’ (sovranità, titolarità, mente, cognizione, riflessione, libertà, autonomia, programmazione, protagonismo, creatività, individualità, presenza a se stesso, intenzione, desiderio, emozione, ecc.) non macchinomorfica all’animale ‘non’ costituirebbe un antropomorfismo «banale o proiettivo», bensì «critico», rappresentando tale distinzione il «vero nodo della discussione»⁴⁵. Se dunque ‘sbagliata’ è l’attribuzione tale e quale di caratteristiche umane alle altre specie, ‘corretta’ è invece l’individuazione di somiglianze, omologie, analogie, aree di sovrapposizione, condivisione, prossimità, simpatia tra uomo e animale, che ci convincerebbero che i «predicati» della soggettività «non appartengono all’uomo in esclusiva»⁴⁶, in quanto «ricevuti dallo stesso progenitore»⁴⁷. Ciò non toglie però che tali predicati, e la nozione stessa di soggettività, siano esattamente gli stessi della tradizione umanistica, ora cambiati di segno e attribuiti all’animale e all’uomo in quanto animale, e ciò anche quando si tratta di emozioni, desideri, affetti, passioni, che, come dimostrano le riflessioni (per limitarci al moderno) umanistiche di Montaigne, Cartesio stesso, Le Brun, Gracián, Charron, La Rochefoucauld, La Bruyère, Pascal, Spinoza, Hobbes, Locke, Schopenhauer, non devono certo attendere Darwin e Freud per ottenere il loro riconoscimento in quanto elementi costitutivi del vivente umano e animale.

Ha un bel lamentare, Marchesini, che «nella lettura umanistica (...) tutte le volte che si applica il continuismo espressivo si viene accusati d’indebito antropomorfismo»⁴⁸, ma, anche a prescindere da taluni aspetti suggestivi della sua prosa appassionata (che ci sembrano concedere davvero ‘troppo’ all’animale), la questione teorica rimane. Ad esempio, quando si parla di ‘individualità’ animale, cioè del ‘protagonismo espressivo’ che farebbe di ogni singolo esemplare una ‘entità cognitiva’ a sé stante, ossia «in grado di utilizzare in modo libero e creativo le proprie dotazioni, proprio come un artigiano con i suoi strumenti oppure un turista con in mano la mappa di una città che non conosce»⁴⁹, di che ‘animale’ si sta effettivamente parlando? Assunto, con Leibniz, il principio ontologico degli indiscernibili – secondo cui non ci sono in natura due individui che siano perfettamente uguali, altrimenti sarebbero lo stesso individuo –, ha davvero un senso non solo polemico-retorico anti-macchinistico parlare di libertà, flessibilità, creatività, produttività, operatività ‘individuali’ di ogni micro-crosteo, larva, mollusco, medusa, granchio, zanzara, cavalletta, lombrico, sardina, aringa, serpente, coccodrillo, ecc.? Non v’è una sorta di persistente umanismo rovesciato nel ribadire che, a prescindere da condizionamenti di specie dovuti a milioni di anni di evoluzione, mutazioni, adattamenti, la soggettività del ‘singolo’ animale «è protagonismo e non passività», e ogni ‘individuo’ animale, «è un’entità che flette il mondo e continuamente inventa il proprio

⁴⁴ Abbiamo parafrasato qui la celebre critica di Heidegger a Nietzsche: cfr. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche 'Dio è morto'*, in Id., *Sentieri interrotti* (a cura di P. Chiodi), La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 198. È questa del resto la stessa critica che Heidegger rivolge a Rilke (su ciò cfr. G. Gurisatti, *Wozu Tiere? Il Mondo, l'Aperto, l'Essere tra Rilke e Heidegger*, cit.).

⁴⁵ EF, p. 51.

⁴⁶ EF, p. 61 e EC, p. 26.

⁴⁷ EC, p. 26.

⁴⁸ EC, p. 58.

⁴⁹ EC, p. 104.

comportamento»⁵⁰? Non v'è forse un fondo di antropomorfismo nel sostenere che 'ogni' animale – quindi non solo 'cani e scimpanzé' – è un 'attore' chiamato a interpretare 'individualmente' il copione della specie, di volta in volta 'singolarmente' valutando, soppesando, pianificando, risolvendo, decidendo⁵¹? Del resto, ribaltare l'omologazione di specie in differenziazione individuale non può che avere, coerentemente, quest'esito: 'ogni' animale è 'soggetto' nella misura in cui non è 'mai' ripetitivo, non rispetta 'mai' il canone di specie né il proprio profilo biografico, ma inventa 'sempre' un modo singolare di utilizzo delle sue dotazioni⁵². Al punto di porsi, al limite, 'contro' i dettami della specie stessa? Questo però, a nostro avviso, altro non è che umanismo animalista, o animalismo umanista.

In secondo luogo, alcune sintetiche riflessioni 'filologiche', che riassumo per punti:

a) Quanto alla critica dell'antropocentrismo antianimalista che caratterizzerebbe l'intero pensiero occidentale, rilevo (per limitarmi al moderno) la mancanza di attenzione – sia in Derrida che in Marchesini – per Montaigne e in particolare per la sua *Apologia di Raymond Sebond*, inserita nei celebri *Essays* (1580¹, 1588², 1595³), che contiene non solo un'arguta massa di riflessioni sulla ricchezza e, talora, 'superiorità' (intellettuale ed emotiva, teoretica e pratica) del mondo animale, che anticipano alla lettera – benché non certo su basi scientifiche – l'etologia cognitiva e filosofica, ma soprattutto la colloca in un quadro etologico manifestamente anti-anthropocentrico. Montaigne, infatti, non si limita a criticare i grandi privilegi, la separatezza e il dominio che l'uomo, credendosi presuntuosamente il centro dell'universo, pensa di avere sulle altre creature⁵³, ma insiste sulla 'orizzontalità ontologica' che accomuna uomini e animali nell'identica condizione:

Bisogna che osserviamo la parità che c'è fra noi. (...) Noi non siamo né al di sopra, né al di sotto del resto: tutto quello che è sotto il cielo, dice il saggio, è sottoposto a una stessa legge e a una stessa sorte. (...) C'è una qualche differenza, ci sono ordini e gradi: ma sotto la forma di una stessa natura. (...) Bisogna piegare l'uomo e costringerlo entro le barriere di quest'ordine. (...) Per cui è chiaro che non è per un vero ragionamento, ma per una folle superbia e ostinazione che noi ci mettiamo al di sopra degli altri animali e ci isoliamo dalla loro condizione e compagnia⁵⁴.

Non è certo un caso che il quarto paragrafo della quinta parte del *Discorso sul metodo* di Cartesio (quello famigerato sull' 'automatismo animale') sia scritto contro Montaigne.

b) Nondimeno, dopo Cartesio, e prima della 'rivoluzione' darwiniana (*L'origine delle specie* è del 1859) saremmo stati tutti teoreticamente cartesiani-anthropocentrici, ed eticamente antianimalisti. E Schopenhauer⁵⁵? Non ve n'è traccia né in Derrida né in Marchesini. E pure Schopenhauer non è solo un letterato, come Montaigne, ma un 'vero' filosofo, di cui francamente tutto si può dire fuorché che sia 'cartesiano', 'anthropocentrico',

⁵⁰ EC, p. 113.

⁵¹ Condividiamo con Marchesini l'idea (cfr. EC, p. 115) che solo l'occhio esperto è in grado di individuare le differenze là dove l'occhio inesperto, a causa di una 'distorsione prospettica', vede solo uniformità, omologie e ripetizioni. Ma vale anche l'inverso, ovvero che il medesimo 'occhio esperto' (se non è ideologicamente viziato, ma filosoficamente attrezzato) deve anche saper rilevare le omologie ontologiche (concettuali) di fondo, che sottostanno alle differenze comportamentali di superficie.

⁵² Cfr. EC, p. 116.

⁵³ Cfr. M. de Montaigne, *Saggi* (a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi), Adelphi, Milano, 1998, p. 580. «È per la vanità (...) che l'uomo trascoglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace ...» (ivi, p. 584).

⁵⁴ Ivi, pp. 585, 595 e 632.

⁵⁵ Morto il 21 settembre 1860, Schopenhauer ebbe notizia del testo darwiniano grazie a una segnalazione comparsa sul *Times*. Scrive ad Adam von Doss il 1° marzo 1860: «Del libro di Darwin ho letto un dettagliato riassunto sul *Times*. Ne deduco che non ha niente a che fare con la mia teoria, ma è un piatto empirismo, che non basta in faccende di questo tipo: è una variante della teoria di *de la Mark* [Lamarck]» (cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, a cura di A. Hübscher, Bouvier, Bonn, 1987, pp. 471-72).

‘umanistico’ nel senso della metafisica classica o idealista. Per quel che mi riguarda, dopo un pluriennale percorso attraverso la fisiognomica e l’antropologia, la metafisica e la saggezza di Schopenhauer, ne *L’animale che dunque non sono* (cui rinvio qui per i dettagli)⁵⁶ ho rilevato, tra gli altri, i seguenti aspetti della sua opera quanto all’argomento *animalitas*:

- in virtù dell’unica e medesima Volontà metafisica che anima tutta la natura vivente, tra uomini e animali sussiste una continuità e unità ontologica, che pure non elimina l’immensa differenziazione interna caratterizzante sia il mondo umano sia il mondo animale;

- uomini e animali condividono, per lo più a livello inconscio, istinti, impulsi creativi, impulsi volitivi (appetiti, bisogni, brame, desideri), affetti (passioni, emozioni, stati d’animo), nonché le loro rispettive manifestazioni comportamentali e somatico-espressive;

- uomini e animali condividono, in gradi differenziati, intelletto e intelligenza, coscienza e conoscenza, produttività e creatività, finalizzati alla realizzazione strategico-funzionale delle proprie esigenze vitali;

- uomini e animali condividono la differenza tra ‘carattere individuale’ e ‘carattere della specie’, benché nel caso degli uomini (non però degli uomini ‘comuni’) tale differenza sia assai più accentuata che negli animali;

- uomini e animali condividono il ‘primato’ della Volontà (ovvero: del Desiderio) sull’Intelletto (ovvero: sulla Coscienza), quindi in ultima analisi è sempre l’intenzionalità della Volontà inconscia ‘desiderante’ a guidarne l’azione consapevole, a determinarne i gesti, i movimenti, la forma;⁵⁷

- uomini e animali condividono purtuttavia – sempre in gradi estremamente differenziati – la possibilità di interrompere la catena ‘meccanica’ che unisce motivo (causa), conoscenza (intelletto) e azione (effetto), ottenendo un comportamento via via sempre meno automatico e sempre più ‘libero’ (benché in termini condizionati) e ‘sovrano’ (benché in termini relativi) nel proprio agire.

Dati questi assunti, non può stupire se Schopenhauer, in uno dei suoi scritti più celebri, si scaglia con vigore contro l’ipotesi, «professata nel modo più deciso e brutale da Cartesio», e «del tutto contraria all’evidenza», secondo cui fra uomo e animale sussisterebbe «una totale differenza»⁵⁸. Angustiati dal loro intellettualismo e razionalismo (‘antropologocentrismo’) i filosofi «si sono affannati a scavare fra uomo e animale un immane abisso, una smisurata distanza, per mostrarceli, a dispetto di qualsiasi evidenza, come fundamentalmente diversi»⁵⁹.

Contro Cartesio & Co Schopenhauer (come già Montaigne) ribadisce in termini antiumanistici e antiantropocentrici che «nell’animale e nell’uomo il fondo essenziale e principale è identico (...). Fra l’animale e l’uomo c’è identità specifica, sia psichicamente che somaticamente, senz’altro raffronto. [Il che va ricordato] a questi occidentali giudaizzanti, disprezzatori degli animali e idolatri della ragione»⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. G. Gurisatti, *L’animale che dunque non sono*, cit., pp. 57-118.

⁵⁷ Ne *La volontà nella natura* (1836) Schopenhauer ribadisce che l’animale è così com’è perché ‘vuole’ [desidera] (inconsiamente) essere così, e che è ‘l’ardente desiderio’ dell’animale a vivere in un certo modo che ne plasma la forma e i movimenti, tant’è che «il toro non carica perché ha le corna, ma ha le corna perché vuole [desidera] caricare» (cfr. A. Schopenhauer, *La volontà nella natura*, a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 69 sgg). Per Schopenhauer ogni forma animale «è soltanto l’immagine della sua volontà, l’espressione visibile delle tensioni della volontà, le quali costituiscono il suo carattere» (Ivi, p. 83). Egli però condivide con Goethe una concezione archetipica, dunque innatista e discontinuista, del carattere animale, che si pone in contrasto con il futuro paradigma continuista e progressista (funzionale-adattativo) dell’evoluzionismo darwiniano, e anticipa piuttosto il ‘mutazionismo’ di de Vries. Cfr. sotto, nota 89.

⁵⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, in Id., *I due problemi fondamentali dell’etica* (a cura di G. Faggini), Boringhieri, Torino, 1961, p. 321.

⁵⁹ Ivi, p. 322.

⁶⁰ Ivi, pp. 323-24.

Dunque, anche da un punto di vista postumanistico non è possibile non tenere conto di Schopenhauer, rispetto al quale Darwin non ha ‘inventato’ nulla. Ed è pur vero che, come si è scritto,

Schopenhauer si contrappone consapevolmente a ‘millenni di filosofemi’, non da ultimo dove egli, in polemica con l’atteggiamento di fondo del pensiero giudaico-cristiano occidentale, attribuisce espressamente l’intelletto anche all’animale, il che lo rende un interessante precursore storico dei più recenti sviluppi delle scienze del comportamento (biopsicologia, *cognitive ethology* e *animal cognition*). Da questo punto di vista egli può essere definito come un pensatore decisamente non-cartesiano⁶¹.

c) Tuttavia dopo la rivoluzione darwiniana vi sarebbe pur sempre nel Novecento la ‘controriforma’ antropo-filosofica ed esistenzialista (anch’essa malata di antropocentrismo e umanismo). Per quanto riguarda Plessner, uno dei padri nobili dell’antropologia filosofica, ne *L’animale che dunque non sono* ho indicato in che senso per l’autore de *I gradi dell’organico e l’uomo*⁶² (1928) l’animale come ‘individuo’ possieda (in gradi estremamente differenziati) un centro, un Sé, quindi una sovranità con cui disporre del proprio corpo come strumento e dei propri strumenti corporei, di cui ha coscienza, intelligenza e conoscenza, dunque, entro certi limiti, titolarità, la quale aumenta via via che, con il livello di mediatezza e di riflessività, negli animali superiori, aumenta quello della libertà⁶³. Tale ‘centricità’ soggettiva è un elemento continuo, comune e condiviso tra uomini e animali. Se per Plessner c’è, nell’animale, un limite alla sua ‘soggettività’, è che essa, anche qualora fosse altissimamente sviluppata, non è mai ‘completa’, ‘totale’, non può quindi pervenire a quella ‘completa’, ‘totale’ ‘oggettivazione’ (di sé, del mondo e degli altri) che è propria ‘solo’ della ‘eccentricità’ umana, ma che l’uomo stesso solo in rari casi realizza effettivamente in tutte le sue potenzialità, giungendo a essere ‘persona’, cioè al tempo stesso attore, spettatore e regista della propria vita⁶⁴.

Ciò si ritrova nel maestro di Plessner, Max Scheler, che ne *La posizione dell’uomo nel cosmo* (1928) non solo riconosce all’animale, esattamente come all’uomo, una «intelligenza pratica» (cioè ‘legata a fini biologici’) strategica, operativa, progettuale, produttiva, innovativa, creativa, ecc.⁶⁵, ma ammette un ampio grado di riflessività, libertà e sovranità, quindi di ‘soggettività’, nei confronti del meccanismo degli istinti: «L’animale», annota,

partendo dal suo *centro pulsionale* è già in grado d’intervenire *spontaneamente* nei confronti della sua costellazione pulsionale in modo da potersi astenere, entro certi limiti, da vantaggi immediati per ottenere in tal modo vantaggi sì temporalmente più distanti, attraverso un *percorso più lungo*, ma in compenso maggiori⁶⁶.

Certamente, come per Plessner, anche per Scheler ciò non significa che l’animale possieda quella ‘completa’, ‘totale’ capacità di ‘oggettivazione’ auto-riflessiva del mondo e del Sé che consente allo ‘spirito’ umano di aprirsi liberamente a essi nel senso ‘non’

⁶¹ D.A. Schmicking, *Zu Schopenhauers Theorie der Kognition bei Mensch und Tier. Betrachtungen im Lichte aktueller kognitionswissenschaftlicher Entwicklungen*, in “Schopenhauer-Jahrbuch”, LXXXVI, 2005, pp. 150-51.

⁶² H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

⁶³ Cfr. G. Gurisatti, *L’animale che dunque non sono*, cit., pp. 126 sgg.

⁶⁴ Cfr. Ivi, pp. 131 sgg.

⁶⁵ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo* (a cura di G. Cusinato), Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 112 sgg.

⁶⁶ Ivi, p. 117.

prometeico e antropocentrico, ma etico ed estetico del ‘valore’⁶⁷, però è anche vero che l’essere ‘persona’ trascendente è una potenzialità che ben pochi ‘asceti della vita’ riescono a realizzare,⁶⁸ mentre la maggioranza degli uomini rimane coinvolta nell’intelligenza tecnico-pratica che l’uomo condivide con gli animali.

In base a tali pur succinte indicazioni (e a quelle che seguiranno nel paragrafo successivo) ci pare riduttivo definire ‘cartesiana’ e ‘antropocentrica’ la prospettiva dell’antropologia filosofica, così come riduttivo ci risulta identificare tale prospettiva, in sostanza, con la sola opera di Gehlen (*L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*⁶⁹ è del 1940), che è senz’altro assai più sbilanciata sul lato pragmatico-performativo, utilitaristico-strategico della tecnica-cultura umana, la quale, come ‘seconda natura’, ha il solo scopo di dominare prometeicamente la ‘prima’ natura per sopperire alle carenze strutturali dell’uomo. Non v’è alcun dubbio che per Gehlen la disgiunzione tra uomo e animale sia il presupposto stesso di ogni conquista antropocentrica, ma Scheler, come vedremo, si spinge ben oltre.

Per quanto riguarda infine Heidegger (a sua volta critico per certi versi dell’antropologia filosofica) il discorso è più complesso, e meriterebbe ben altro spazio. Come già Derrida prima di lui⁷⁰, anche Marchesini non esita a collocarlo (come supporter del ‘bias disgiuntivo’ tra *Dasein* umano e *Dasein* animale)⁷¹ in seno all’‘antropocentrismo umanistico’ di matrice pico-cartesiana:

A ben vedere Heidegger non fa altro che portare alle massime conseguenze ciò che è già *in nuce* nell’analisi di Pico della Mirandola. La sua non è una critica all’antropocentrismo umanistico ma al basso registro antropocentrico dell’umanismo. (...) Martin Heidegger ha visto giusto nel tratteggiare la dimensionalità meta-predicativa dell’esistenzialità, ma ha sbagliato nel momento in cui l’ha attribuita all’uomo soltanto e l’ha resa, in modo preconetto e pregiudizievole, termine di distinzione tra l’uomo e le altre specie. D’altro canto togliere tale barriera tra umano e non-umano significa non solo far crollare il paradigma cartesiano, ma altresì mettere una pesante ipoteca a tutto l’edificio filosofico umanistico⁷².

Come la grande maggioranza degli ‘animalisti’ (con Derrida in testa),⁷³ Marchesini mal sopporta la celebre malfamata definizione data da Heidegger nei *Concetti fondamentali della metafisica*⁷⁴ (1929-30), secondo cui l’animale è ontologicamente ‘povero di mondo’, ‘stordito’ e ‘assorbito’ nel suo ambiente e in se stesso, senza la possibilità, riservata al *Dasein* umano, di trascendere entrambi. La piena identificazione meccanicista di soggetto e funzione, argomenta Marchesini «è stata compiutamente espressa da Martin Heidegger nel concetto di ‘animale povero di mondo’, vale a dire totalmente immerso nelle sue funzioni, intese come fruizione di mondo, e in tal senso incapace di emergere dallo stordimento funzionale»⁷⁵.

L’animale stordito non può eccedere le sue funzioni, quindi non può esserne né titolare né sovrano né soggetto. Al tempo stesso, esso non può eccedere il suo ambiente, poiché, scrive Marchesini,

⁶⁷ Ivi, pp. 120 sgg.

⁶⁸ Cfr. Ivi, p. 140.

⁶⁹ A. Ghelen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano, 2010.

⁷⁰ Cfr. J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., pp. 205-6.

⁷¹ Cfr. EC, p. 25; cfr. EF, p. 52.

⁷² EF, pp. 57 e 70.

⁷³ Cfr. J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., pp. 199 sgg.

⁷⁴ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005.

⁷⁵ EF, pp. 37-38; cfr. ivi, pp. 77-78.

non può prendere quella distanza dal mondo che consente lo sguardo comprensivo perché disinteressato. L'animale secondo l'approccio neoumanistico è *così immerso nel mondo che non può contemplare il mondo*. (...) [Per Heidegger] l'animale è stordito nella fruizione funzionale secondo le coordinate della propria *Umwelt*, che significa in poche parole relegarlo all'interno di una specifica bolla di immersione (...) *nell'incapacità di considerare l'ente in quanto tale ma solo come veicolo-target fruitivo*⁷⁶.

Per di più, in un capitolo di *Etologia cognitiva* intitolato *L'animale ricco di mondo* Marchesini non solo critica l'idea heideggeriana che l'animale sia «troppo immerso per emergere» (da sé e dal mondo)⁷⁷, ma radicalizzando tale posizione 'umanistica' e ribaltandola su se stessa, sostiene che la vera ricchezza di mondo dell'animale starebbe invece proprio nel suo rapporto coinvolto, partecipativo, immersivo (insomma desiderante, emozionale, passionale) con il mondo stesso⁷⁸.

Ma appunto questo è per Heidegger, come già per Scheler, il problema 'ontologico' di fondo: il carattere immersivo (istintivo, desiderante, inconscio) dà sì all'animale un accesso alla *Umwelt* (l'ambiente), ma non alla *Welt* (il mondo), ovvero: l'animale è ricco di 'ambiente' ma povero di 'mondo'. Il suo comportamento 'stordito' deriva dall'essere sempre funzionalmente assorbito dal e nel suo ambiente vitale (al seguito, come sostiene Marchesini, dei suoi istinti, bisogni, desideri inconsci, che 'intenzionano' la sua 'soggettività'), nell'incapacità di distaccarsene, rappresentarlo e porsi di fronte oggettivamente come 'mondo', essendo esso privo della 'struttura in-quanto' (*Als-Struktur*), cioè della possibilità non solo di accedere a qualcosa, ma anche di rappresentarselo 'in-quanto' qualcosa, in quanto oggetto, ente posto-di-fronte e colto nella luce del suo essere⁷⁹. Ora, per Heidegger, mentre nell'animale (anche il più intelligente e desiderante) proprio per la sua immersività ambientale priva di in-quanto, quindi per la sua incapacità di cogliere l'essere in quanto tale di un qualsiasi ente, non si dà né un «lasciar-essere» né un «non-lasciar-essere» l'ente in quanto tale⁸⁰, nell'uomo, in virtù dell'in-quanto, questa alternativa sussiste, sicché egli 'può', o non lasciar-essere il mondo nel suo essere (antropocentrismo), oppure lasciarlo-essere nel suo essere (ontocentrismo). La condotta dell'uomo 'formatore di mondo' può quindi essere sbilanciata o in senso 'umanistico', soggettivistico e antropo-ego-logocentrico (e questo è l'uomo pratico-tecnico), oppure in senso 'ultraumanistico', non soggettivistico, ontocentrico ed eterocentrico (e questo è l'uomo est-etico). Ne deriva che per Heidegger mentre l'uomo onto-eterocentrico 'si apre' est-eticamente al mondo, lasciandolo-essere e trascendendo così il suo assorbimento bioetologico ambientale⁸¹, l'uomo antropo-egocentrico altro non è che un animale con 'in più' la struttura in-quanto (lo *zoon logon echon, animal rationale* della metafisica), che egli usa esclusivamente in termini strategici, funzionali e strumentali, al servizio dei suoi bisogni (o desideri) di dominio (tecnico) del mondo. Ma così (come insegna la *Lettera sull'umanismo*)⁸² l'animale-uomo non si smarcherebbe affatto

⁷⁶ EF, pp. 57 e 70, cc. nn.

⁷⁷ Cfr. EC, p. 38.

⁷⁸ Cfr. EC, p. 38 e cfr. pp. 74 sgg.

⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (a cura di F.-W. von Herrmann; trad. it. di P. Coriando; ed. it. a cura di C. Angelino) Il Melangolo, Genova, 1992, pp. 316-17 e 337.

⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 324.

⁸¹ Cfr. Ivi, pp. 439, 448 sgg., 462.

⁸² Qui la distinzione tra 'umanismo' antropocentrico e 'ultraumanismo' ontocentrico è enunciata alla lettera: «Il primo umanismo, (...) e tutte le altre forme di umanismo che sono via via emerse fino a oggi, presuppongono come ovvia l'«essenza» universale dell'uomo. L'uomo è considerato come *animal rationale*. (...) Ma l'essenza dell'uomo consiste nel fatto che egli è più del mero uomo come ce lo si rappresenta quando lo si intende come un essere vivente fornito di ragione. (...) Ciò significa che l'uomo (...) è più che *animal rationale* proprio in quanto è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività

dall'animale-non-umano (come insegna Marchesini), sicché si avrebbe che l'uomo dell'umanismo antropocentrico sarebbe in sostanza assai più prossimo all'uomo dell'anti-post-umanismo bio-zoocentrico che all'uomo dell'ultraumanismo ontoeterocentrico.

Ma proprio questa è, a nostro avviso, in terzo luogo, la questione critica cruciale dell'ontologia di Marchesini. Né in *Etologia filosofica*, né in *Etologia cognitiva*, infatti, troviamo una decisa problematizzazione (del resto difficilmente concepibile in prospettiva neodarwiniana) del quadro 'funzionalistico, utilitaristico e strumentale' entro cui si muove la 'soggettività' animale, comunque intesa. Anche ammesso il principio di titolarità e sovranità (ancorché 'desiderante') dell'animale sulle sue funzioni (con tutte le implicazioni di 'soggettività emergente' sopra descritte), ciò non toglie che si tratti pur sempre di mezzi-strumenti strategicamente utili alla (lotta per la) vita, al *bios*, cioè ai bisogni di nutrizione, conservazione, riproduzione, difesa e affermazione di sé, del proprio gruppo e della propria specie⁸³, al cui servizio si pone il 'protagonismo' programmatico, valutativo, creativo, pianificante e decisionale dell'animale. Quando Marchesini afferma che «occorre passare da una visione 'ad automatismo' (data la struttura ricavo in modo diretto la funzione) a una di tipo strumentale (la struttura definisce una range di possibili funzioni, ma è il soggetto che prescrive il tipo di utilizzo)»⁸⁴, non mette in discussione – e come potrebbe? – con l'automaticità macchinistica, la strumentalità adattativa, utilitaristica e strategica della funzione (tant'è che paragona antropomorficamente l'animale a un 'artigiano', cioè a un 'tecnico'). Ciò che egli chiama 'esistenza' (*Dasein*)⁸⁵ dell'animale (che esso condividerebbe con l'uomo) non si distacca affatto da una *praxis* biocentrica funzionale, la cui definizione non potrebbe essere più chiara:

Il comportamento [umano e animale – n.d.t.] risponde allo stesso dettato *adattativo* come altre funzioni, nella logica comune dell'essere animale ossia di *interfacciarsi con la realtà e agire di conseguenza*. Il comportamento risponde allo stesso principio: *realizzare le funzioni dell'essere-animale declinandole sui particolari bisogni di specie*⁸⁶.

La 'sovranità funzionale' (la 'soggettività') si coniuga quindi anzitutto come 'adattatività', ovvero come «processo di continua riconfigurazione della proprie dotazioni sulla base delle sfide proposte all'essere animale da parte del contesto»⁸⁷. Per l'approccio di *Etologia cognitiva* queste sfide «ambientali»⁸⁸ rendono l'animale attivo protagonista 'cognitivo' di tattiche e strategie complesse e sempre nuove per attendere ai «bisogni di base»⁸⁹, sicché la sua mente programma, valuta, pianifica, decide, giudica, crea, prefigura, simula, ecc.⁹⁰, ma 'sempre all'interno di uno schema biofunzionale obiettivo-problema-soluzione'⁹¹, che non offre (non può offrire) margini di accesso alternativo, cioè 'non' funzionale, non utilitario, non strumentale, al mondo. Da qui, però (nel segno del comune essere-animale), deriva la sua convergenza ominizzante (antropomorfa: animale → uomo) con l'uomo tecnico-prometeico dell'umanismo antropocentrico. Viceversa, l'essere-animale dell'uomo nella sua convergenza animalizzante (zoomorfa: uomo → animale) si coniugherebbe con l'animale dell'antiumanismo biocentrico, poiché a ben vedere la sua

[antropocentrica – n.d.t.]. L'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere. (...) L'uomo (...) è quell'ente il cui essere (...) consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere». M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, (a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano, 1995, pp. 43 e 73-74.

⁸³ Cfr. EC, p. 17.

⁸⁴ EF, p. 33.

⁸⁵ Cfr. EF, p. 42.

⁸⁶ EF, p. 63, cc.nn.

⁸⁷ EF, p. 79.

⁸⁸ Cfr. EC, p. 149.

⁸⁹ Cfr. EC, pp. 39 e 45.

⁹⁰ Cfr. EC, p. 139.

⁹¹ Cfr. EC, p. 134.

techne altro non sarebbe, darwinisticamente, che una ‘tattica di vita’ estremamente sviluppata nello *struggle for life*, ma del tutto analoga a quella degli altri animali⁹².

Ma il problema ontologico decisivo (e a questo punto non più aggirabile) sta esattamente nella possibilità di ‘rompere il circolo vizioso tra zoocentrismo antropomorfo dell’animale e antropocentrismo zoomorfo dell’uomo’. Ammesso infatti che, nel segno dell’essere-animale, animale-non-umano e animale-uomo siano accomunati da una medesima ‘soggettività’ (intelligente e desiderante) tattico-strategica, utilitaria e strumentale, legata ai bisogni di un *bios* il più ampiamente inteso, e ammesso che, da questo punto di vista, si possa applicare a entrambi (come sostiene Marchesini) il medesimo canone e paradigma biocentrico-funzionale di spiegazione, la domanda ‘filosofica’ rimane: che cos’è che, nell’uomo, ‘eccede’ tale paradigma? In altri termini: nonostante ogni convergenza e congiunzione biozoocentrica, che cos’è che, *donc*, in ultima analisi ontologica, ‘differenzia e disgiunge l’essere-uomo dall’essere-animale-uomo’? È in tale direzione che si muove la prospettiva ultraumanista ontoeterocentrica ed est-etologica de *L’animal que donc je ne suis pas* – l’animale che non ‘sono’ e non ‘seguo’.

6) Essere uomo (est-etologia ontologica)

Già Schopenhauer (che, come si è visto, non si fa scrupoli cartesiani, umanistici e antropocentrici nel riconoscere le comunanze tra uomo e animale dal punto di vista della Volontà) dal punto di vista dell’Intelletto distingue invece nettamente tra gli uomini ‘comuni’ (non uguali ma affini agli animali, e di cui è composta la maggioranza dell’umanità), i quali «percepiscono le cose nel mondo, ma non il mondo»⁹³, e la cui conoscenza coglie strategicamente e funzionalmente solo quegli aspetti delle cose che hanno un relazione con i loro bisogni, interessi e scopi biocentrici, e gli uomini ‘superiori’ – l’artista, il poeta, il filosofo, il santo, il saggio – che, a vario titolo (con l’intuizione o con la riflessione), giungono a una percezione ‘oggettiva’ (onto-eterocentrica) del mondo, cioè ‘libera’ (per quanto possibile) dai vincoli antropo-egocentrici della volontà ‘soggettiva’. Nel caso del saggio, ad esempio – tanto per restare nell’ambito de *L’animale che dunque non sono*⁹⁴ – proprio la capacità di oggettivare il mondo e di astrarre dallo *hic et nunc* in virtù della ragione pratica è la condizione necessaria della circospezione, avvedutezza, prudenza, ponderazione, accortezza, saggezza nei confronti del mondo-ambiente, del mondo-del-sé e del mondo-degli-altri che può portare alla libertà e alla felicità etica ‘in contrasto’ con le esigenze del *bios*, cioè del *Wille*, rispetto a cui ogni rapporto di funzionalità e strumentalità viene a cadere. Per Schopenhauer esattamente questo ‘uso etico-pratico della ragione’ è ciò che «distingue così profondamente la coscienza dell’uomo da quella dell’animale, e che ne rende la condotta sulla terra così diversa da quella dei suoi fratelli privi di ragione»⁹⁵, ed è

⁹² Detto *en passant*, si aprirebbe qui un interessante confronto con le tesi sulla ‘tecnica come tattica di vita’ sviluppate da Spengler ne *L’uomo e la tecnica* (1931), non solo per la distinzione tra tecnica animale (generica, istintiva, inconscia, immutabile, immersiva, ecc.) e tecnica umana (personale, volontaria, cosciente, mutevole, creativa, ecc.), ma per l’inserimento da parte di Spengler di tale distinzione in un paradigma biologico ‘mutazionista’ (rifacentesi agli studi di Hugo de Vrie), quindi discontinuista, saltazionista e catastrofista, polemicamente contrapposto al continuismo e progressismo dell’evoluzionismo filogenetico darwiniano (cfr. *op. cit.*, trad. it. di G. Gurisatti, Guanda, Parma, 1992, pp. 48 sgg.), che per Spengler altro non sarebbe che un esempio di ‘meccanicismo’ a base causale. Ciò non toglie che egli (come Jünger e Heidegger) interpreti la tecnica esclusivamente nel segno della ‘volontà di potenza’ dell’uomo ‘predatore’ (prometeico e faustiano) sulla natura e sul mondo intero.

⁹³ A. Schopenhauer, *Supplementi al ‘Mondo come volontà e rappresentazione’* (trad. it. di A. Vigliani) in Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione* (a cura di A. Vigliani, introd. di G. Vattimo), Mondadori, Milano, 2003, p. 1238.

⁹⁴ Cfr. G. Gurisatti, *L’animale che dunque non sono*, cit., pp. 84 sgg.

⁹⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 77.

‘soltanto esso’ che «costituisce l’autentico privilegio che l’uomo ha sugli animali e solo sotto questo profilo ha senso ed è lecito parlare di una dignità dell’uomo»⁹⁶.

Per Schopenhauer (in anticipo su Foucault) è nella capacità di esercitare l’*askesis* e la cura di sé (culminanti nell’ ‘ideale dell’atarassia’) tramite la ragione pratica che il saggio si distingue dall’animale, non per altro.

La medesima dignità ultra-umanistica la si ritrova in Scheler: pur condividendo con gli animali lo stato di ‘immersione’ (ancorché intelligente, desiderante e ‘soggettiva’) nei bisogni dettati dal *bios*, l’uomo possiede ‘in più’ quello ‘spirito’ che, oggettivando l’ambiente, e gli enti al suo interno, gli consente di emanciparsi, liberarsi, svincolarsi dal suo potere e di aprirsi est-eticamente al mondo-in-quanto-mondo, mondo che si pone al di là dei limiti e delle strutture di rilevanza imposti dalla prassi e dalla lotta per la sopravvivenza, e a cui egli risponde antropocentricamente con le tattiche di vita dettate dall’intelligenza pulsionale-vitale⁹⁷. ‘Oltre’ il bio-antropocentrismo funzionale, quindi, l’uomo onto-eterocentricamente orientato di Scheler (l’«asceta della vita») ⁹⁸ dice ‘no’ all’ambiente come *bios* e ‘sì’ al mondo come ‘valore’ (estetico, etico, ontologico), con un’apertura alle cose del tutto irrilevante dal punto di vista strategico-utilitario: un’apertura illimitata che, in contrasto con la logica pragmatica della vita naturale, può anche essere ‘illimitatamente gratuita’ (non una tecnica, ma un’ ‘arte’ del vivere, una ‘estetica dell’esistenza’). Il che vale tanto più quanto più l’uomo – diversamente dall’animale – ha la facoltà (tramite la ‘cura di sé’) di ‘oggettivare a se stesso il proprio Sé e la propria costituzione psico-fisica’, prendendo posizione riflessivamente nei confronti delle proprie stesse prese di posizione strategiche e oltrepassandosi come ‘persona’⁹⁹. Di qui il suo statuto ultra-umanistico:

Solo l’uomo, nella misura in cui è *persona*, è in grado di spiccare il volo *oltre se stesso* come essere vitale [bio-antropocentrico – n.d.t.], e dal punto di vista di questo nuovo centro (...) risulta poi capace di oggettivare (...) tutto, compreso se stesso. (...) *In tal modo si può definire l’uomo come quell’essere capace di porsi oltre se stesso e il mondo*¹⁰⁰.

Anche qui, come in Schopenhauer, la dignità dell’*ethos* umano sta nella sua capacità di contrapporsi alla forza del *bios* naturale.

Al di là delle differenze (ostinatamente rimarcate dallo stesso Heidegger) non è possibile non rilevare la sintonia tra questi aspetti de *La posizione dell’uomo nel cosmo* e la parte finale del corso su *I concetti fondamentali della metafisica*. Per Heidegger infatti solo l’uomo ha la facoltà di essere liberamente aperto al mondo e all’ente in quanto tali. L’autentica formatività poetica, cioè est-etica (che non è anzitutto quella della ‘tecnica’ prometeica) presuppone la possibilità dell’illimitata apertura al ‘*Walten der Welt*’¹⁰¹, cioè all’imporsi, predominare, governare dell’Aperto-come-Essere che precede ogni agire umano, e ne fa un *ethos* che è un «ingresso nell’accadere del prevalere del mondo»¹⁰². La soggettività, qui, non è strategica, funzionale, utilitaristica, strumentale, pragmatica, bensì ‘creativamente accogliente’ nei confronti del darsi dell’alterità del Mondo, un’apertura ‘gratuita che lo fa e lascia-essere in quanto Mondo. L’in-quanto antropocentrico (che annichilisce l’Essere: la tecnica) diviene in-quanto ontocentrico (che accoglie l’Essere:

⁹⁶ Ivi, p. 713.

⁹⁷ M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, cit., p. 121.

⁹⁸ Ivi, p. 140.

⁹⁹ Ivi, pp. 126 e 128.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 132-33.

¹⁰¹ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 448 sgg.

¹⁰² Ivi, p. 450 e cfr. p. 462.

l'arte)¹⁰³. Il paragrafo conclusivo dei *Concetti fondamentali*, dedicato al 'carattere di progetto' dell'esserci umano, ci mostra come tale progetto sia tutt'altro che un atto strategico-funzionale di dominio antropocentrico: il progetto autentico (che ha più a che fare con l'arte e la poesia che con il *Gestell* della tecnica) è quello ontoeterocentrico che lascia prevalere il prevalere del mondo come prevalere dell'essere dell'ente nella sua totalità¹⁰⁴: «Il progetto *scopre l'essere dell'ente*. [...] *In esso accade il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Nel progetto prevale il mondo*»¹⁰⁵.

Il *Dasein*, qui, non è l'uomo prometeico proiettato al dominio del mondo, bensì «è quell'ente di natura peculiare e originaria che è dischiuso all'essere, che chiamiamo *esserci*, del quale diciamo che *esiste*, cioè *ex-sistit*, quell'ente che, nell'essenza del suo essere, è un uscir-fuori da se stesso, senza però smarrirsi»¹⁰⁶.

Quest'uomo ultra-umano, che, uscendo dal suo antropo-egocentrismo, ma senza smarrirsi nello zoo-biocentrismo, si apre onto-eterocentricamente all'Aperto dell'Essere/Altro provando per esso sgomento, stupore e meraviglia (l'antico *thauma*)¹⁰⁷, è per Heidegger (come per Schopenhauer e Scheler) l'uomo est-etico, che non ha 'più nulla' a che fare con l'animale. Ma che proprio per questo può anche aprirsi, con stupore, all'Altro dell'animale, accogliendolo nella sua alterità.

7) Il 'volo' ultra-umanistico di Roberto Marchesini

A questo punto – per giungere a una (provvisoria) conclusione – dovrebbe essere più chiaro in che senso la proposta che ho definito ultra-umanista (l'uomo che dunque sono – l'animale che dunque non sono) si differenzia al tempo stesso sia dall'umanismo della tradizione prometeico-cartesiana (l'uomo che sono – l'animale che non sono), sia dall'anti- e post-umanismo della prospettiva neo-darwiniana (l'uomo che non sono – l'animale che sono). Una terza posizione, quella ultraumanista, che rompendo il circolo vizioso tra zoocentrismo antropomorfo dell'animale (animale → uomo) e antropocentrismo zoomorfo dell'uomo (uomo → animale), eccede il paradigma comune della 'soggettività' (intelligente e desiderante) bio-centrica, tattico-strategica, utilitaria e strumentale, e porta piuttosto alla creatività, accoglienza e gratuità di una dimensione ultrasoggettiva puramente est-etica, onto- ed eterocentrica, che si apre totalmente all'alterità del mondo (e dell'animale) e lo recepisce nel suo essere.

Una posizione ultra-umanista che però, a ben vedere, non è estranea, sottotraccia, nemmeno allo stesso Marchesini, il quale, in un articolo recente dal titolo *La natura desiderante dell'essere umano*, parla appunto di un essere umano «desiderante nella sua apertura al mondo»¹⁰⁸, con un interessante riferimento al volo degli uccelli.

Ora, già il fatto che l'uomo possa considerare con desiderio il 'volo' in sé dell'uccello, e non solo (come farebbe un animale) l'uccello quale mera preda destinata a soddisfare il suo bisogno nutritivo di base, dimostra la sua capacità, impossibile per l'animale, di oggettivare l'uccello in-quanto tale, cioè in-quanto volante, nel suo essere-volante. Solo in virtù della *Als-Struktur* e dell'oggettivazione che sospende il corto circuito biocentrico funzionale tra bisogno di nutrimento e soddisfazione di tale bisogno l'uomo, aprendosi all'essere-volante dell'animale, 'può', diversamente dall'animale, desiderare di volare. E già

¹⁰³ Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Il Tao del linguaggio. Tecnica, arte e meditazione in Martin Heidegger*, in "Studi di estetica", XLVI, IV serie, I, 2018, pp. 21-49.

¹⁰⁴ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 462 sgg.

¹⁰⁵ Ivi, p. 467.

¹⁰⁶ Ivi, p. 468. Cfr. sopra, nota 78.

¹⁰⁷ Cfr. Ibid.

¹⁰⁸ R. Marchesini, *La natura desiderante dell'essere umano*, in "Shift. International Journal of Philosophical Studies", II, 2017, p. 48.

questo aprirebbe un abisso disgiuntivo tra essere-animale e essere-uomo (sempre a meno che non si voglia sostenere che un animale, osservando un uccello, non desidera afferrarlo, ma volare come lui).

Si potrebbe tuttavia affermare che, in nome di una comune soggettività desiderante funzionalmente biocentrica, l'uomo desidera comunque volare nel senso prometeico (umanistico-antropocentrico) di acquisire strategicamente, strumentalmente e utilitaristicamente una 'nuova' tattica di vita 'performante' in grado di potenziare le sue tecniche di dominio del mondo: un animale privo di ali che desidera poter volare artificialmente per tutti i vantaggi pragmatici che ciò comporterebbe nella sua affermazione vitale. Ma per Marchesini non si tratta 'solo' di questo:

Non si tratta soltanto di una qualità performante – il poter volare – ma di una 'dimensione esistenziale', generante una moltitudine di predicati come *la levità, l'ascensione, la libertà, la spiritualità* (...). L'essere umano non rincorre più semplicemente una tecnica, ma *anela a una condizione esistenziale che va oltre la performatività del volo*¹⁰⁹.

Su ciò siamo perfettamente d'accordo. In questo modo però l'uomo appare 'doppiamente disgiunto' dall'animale. Infatti, ammesso e 'non' concesso che l'animale possa desiderare di volare (cioè di essere-altro da sé) per aumentare, per esempio, le proprie performance di caccia – il volo in quanto tecnica e tattica di vita –, certamente non si può pensare che esso possa desiderare il volo in-quanto tale, cioè 'non' come performance strategica ma come pura 'condizione esistenziale' altra di levità, ascensione, libertà, spiritualità, ecc. L'uomo, invece, non solo 'può' desiderare 'funzionalmente' di volare a proprio vantaggio zoo-biocentrico, ma può per di più desiderare il volo 'oggettivamente' in-quanto volo 'libero, bello, felice', desiderio che è una pura apertura estetica, poetica e poietica, onto-eterocentrica all' 'essere' e all' 'alterità' dell'uccello in-quanto essere-volante, lassù in cielo¹¹⁰. Ed è per questo che un uomo, un giorno (un uomo 'più-che uomo animale), invece di limitarsi a cacciare l'uccello, lo 'guardò' con occhio diverso, ne 'disegnò' i tratti, 'danzò' come lui, ne fece un 'simbolo' di spiritualità e sacralità, e, al limite (contro la sua natura predatoria) rifiutò di ucciderlo e di cibarsene. In ciò non v'è nulla né di antropocentrico né di biocentrico. Ma questo è esattamente ciò che Marchesini chiama la tendenza della natura umana «a desiderare l'andare-oltre la propria dimensione, legandosi e incorporando il non-umano, ovvero trasfigurandosi nell'alterità»¹¹¹, e ciò 'non solo' nel senso umanistico-prometeico (antropocentrico) della mera realizzazione tecnica di «standard performativi superiori»¹¹², ma anche nel senso (per noi) ultraumanistico-accogliente (ontoeterocentrico) di

un decentrarsi nell'alterità, vale a dire in una dimensione esistenziale altra, dando vita cioè a un processo ontopoietico (...). Il desiderio è pertanto (...) un porsi come soglia di proiezione e di accoglienza rispetto al mondo. È l'incontro epifanico con l'alterità animale (...). L'essere desiderante dell'umano è più un continuo proiettarsi in dimensioni di trascendenza, (...) che sempre sogna proiettandosi nelle alterità¹¹³.

Ma allora, a meno di non attribuire antropomorficamente (in senso non 'critico') anche all'animale non volante tutto questo (desiderio di volare, ascendere, essere lieve, elevato, libero, spirituale; desiderio di essere-altro da sé, trasfigurandosi e decentrandosi

¹⁰⁹ Ivi, pp. 48-49 cc. nn.

¹¹⁰ Cfr. le analoghe riflessioni da me svolte sul rapporto tra l'uomo (alpinista) e la montagna in G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., pp. 439 sgg.

¹¹¹ Ivi, p. 52.

¹¹² Ivi, p. 56.

¹¹³ Ivi. pp. 54 e 58-59.

nell'alterità; desiderio di trascendere sé e i propri limiti al di fuori di qualsiasi prospettiva bio-funzionale; desiderio di essere libero, bello e felice lassù, ecc.), perché ostinarsi nel proclamare anti- e postumanisticamente solo i mali e gli errori della 'disgiunzione' umanistica tra uomo e animale¹¹⁴, e non vedere, invece, anche la validità, la correttezza e la salubrità di una prospettiva filosofica ultra-umanista in cui la natura desiderante dell' 'essere umano che dunque sono' ottiene la sua più autentica valorizzazione est-etica proprio nel nome di quella disgiunzione?

Mi sembra che l'affascinante volo di Marchesini attraverso l'animalità e l'umanità non possa proseguire senza tenere conto anche della prospettiva de *l'animal que donc je ne suis pas*, ovvero della doppia disgiunzione elettiva, e non deiettiva, non solo tra essere-animale ed essere-uomo, ma anche tra essere-animale-uomo ed essere-uomo.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 49-50.