

L'animale, la persona, la maschera

di Romano Gasparotti

1. Zoon, émpsychon, animali..., 2. Le opere pubbliche della voce significativa 3. L'animale e le Muse 4. L'animale "povero di mondo" e l'animale che immagina mondi 5. Gli equivoci della persona 6. L'animale è il sacro

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la tradizione di pensiero dell'occidente non è mai riuscita a pensare sino in fondo né a giustificare seriamente l'evidenza di un differire netto ed originario dell'umanità rispetto all'animalità.

1. Zoon, émpsychon, animali...

Il luogo comune circolante anche in certi ambienti cultural-filosofici, secondo il quale la nostra cultura sarebbe dominata dall'archiconflitto "decisivo" tra "l'animalità e l'umanità dell'uomo"(1), ha ben poco senso, perlomeno se ci si attiene alla declinazione aristotelica delle radici greco-filosofiche di Europa. Tutte le definizioni classiche della natura dell'essere umano - animale erotico, animale dotato di logos, animale politico - concordano sul fatto che l'essenza dell'uomo riposi, senza conflitto alcuno, sul suo essere zoon. E, per Aristotele, zoa aidia sono i corpi celesti in eterno movimento(De caelo, 285a,29), zoa phthartá sono tutti i corpi viventi nel mondo sublunare e zoon aidion áriston è lo stesso dio(Met. XII, 1072b, 29)"primo motore immobile ed eterno".

Il termine latino corrispondente al greco zoon è animal, la cui etimologia rinvia alla parola anima - in greco psyché - e Aristotele definisce la psyché "causa(aitía) e principio(arché) del corpo vivente(zontos)"(De Anima, II, 415b, 7-8). Nello stesso contesto, poco prima, lo stesso Aristotele, aveva precisato che "ciò che discrimina l'animato(to émpsychon) rispetto all'inanimato (toy apsychoy) è il vivere(zen)"(ivi, 413a, 22-23), laddove per vivere si intende il trovarsi nella condizione di essere dotati di almeno una di queste facoltà animali: "l'intelletto, il senso, il movimento e la quiete nel luogo e, ancora, il movimento per la nutrizione, il deperimento, l'accrescimento"(ivi, 24-26). E' proprio per questo che, secondo Aristotele, la conoscenza dell'anima è imprescindibile per la comprensione del vivente. Tutto ciò che vive è letteralmente animato, per quanto appaia, nel contempo, evidente che l'anima di un cavallo non è lo stesso che l'anima dell'uomo. Perché, si chiede esplicitamente Aristotele sin dai primi libri del De Anima?

A proposito di “vita”, è noto che il lessico greco, ovvero la lingua d’Europa, distingue tra bios e zoé: bios indica la vita qualificata in un certo modo, l’idea di vita, ovvero la vita che si manifesta secondo determinate forme, mentre zoé indica la nuda vita, la natura vivente al grado 0. Ed essa, come ci dice Aristotele, è caratterizzata essenzialmente dall’impulso alla nutrizione, all’accrescimento e al deperimento, dal movimento locale, dal sentire e dall’intelligere. Tutto ciò che ha vita(zoé) in questo senso è émpsychon, dal momento che l’anima-psyché è causa e arché del corpo vivente stesso. Tale causa del vivente non coincide in quanto tale con il corpo sic et simpliciter, per quanto essa sia “qualcosa del corpo(somatos de ti) e, per questo, inerente al corpo(en somati yparchei)”(ivi, 414a, 21-22).

I viventi(zoa), in quanto animalia, cioè corpi animati – laddove l’anima, causa e principio del vivere(zen), non è affatto separata dal corpo – sono tutti accomunati dall’appartenere alla medesima e unica physis: dalle piante, ai corpi celesti, a dio stesso, per quanto le “facoltà”, in cui la medesima vita si dispiega, non si trovano tutte in tutti gli animalia, ma “in alcuni viventi tutte(...), in altri alcune, in taluni, infine, una sola”(ivi, 414 a, 30-31). Gli animali si differenziano, pertanto, gli uni dagli altri, per il diverso possesso di tali capacità(dynameis). A conferma del fatto che, alle origini e per la tradizione della civiltà occidentale, se vi è un originario differire che riguarda la totalità degli animali viventi e animati, esso non si pone affatto conflittualmente tra l’animalità e una supposta umanità solo umana. E tantomeno tra un presunto habitus animale separato – che, originariamente parlando, non esiste - e il noys, il quale non è altro che una tra le potenze(dynameis) animanti, di cui può disporre la vita animale comune a tutti gli esseri viventi(zoa).

Pertanto, se, nel discorso aristotelico, agisce un’esclusione originaria, radicale e preventiva, essa riguarda l’apsychon, ovvero ciò che è inanimato, rispetto all’animato, non già l’animalità rispetto all’umanità.

L’indagine aristotelica, a questo punto, cerca di accertare quali siano gli animali in cui siano presenti tutte le capacità animanti, quali siano quelli che ne possiedono solo alcune e quali, infine, quelli che ne possiedono una sola. L’esito di questa ricerca è noto. Nelle piante vi è solo la facoltà vegetativa, in altri animali a questa si associa la sensitiva e l’appetitiva, cui si aggiunge, in altri ancora, l’immaginazione(phantasia). Infine “la capacità dianoetica e il noys” appartengono all’uomo, nonché “eventualmente a qualche altro animale simile o superiore”(ivi, 414b, 18-19).

C'è, però, qualcosa che, all'interno dell'orizzonte trascendentale dell'animalità vivente, caratterizza solo ed esclusivamente l'uomo (anthropos) dotato di noys e capacità dianoetica: la qualità della voce (phoné). Non il légein genericamente inteso, bensì il logos nella misura in cui si esprime attraverso la voce significante. Molti animali sono capaci di emissioni vocali, ma solo nell'animale-uomo la voce è phoné semantiké, vox significativa. (2)

La capacità dianoetica e il noys, per Aristotele, potrebbero caratterizzare anche altri animali simili all'uomo o superiori all'uomo, mentre la phoné semantiké caratterizza solo l'animale uomo, differenziandolo dall'animale selvatico (theríon). Quest'ultimo, la "bestia", è l'animale che, privo di noys e di capacità dianoetiche e dotato di voce inarticolata e asignificante, non è né potrà mai diventare - al pari di dio - zoon politikón, animale politico. Infatti, dice Aristotele, "chi non è in grado di entrare in una comunità organizzata o, per la sua autosufficienza, non ne sente il bisogno, non è parte dello stato (polis) e di conseguenza è o bestia (therion) o dio" (Politica, I, 1253a, 27-29). Per far parte di una polis, è necessario essere dotati di phoné semantiké, la sola capace di indicare agli uomini "ciò che è giovevole e ciò che è nocivo, e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto" (Aristotele, ivi, 1253a, 14-16), in modo tale che l'animale politico possa così rappresentare a se stesso "il bene e il male, il giusto e l'ingiusto e gli altri valori", cosicché il possesso della koinonía di tali valori costituisca il fondamento "della famiglia e dello Stato" (ivi, 18-19).

2. Le opere pubbliche della voce significante

Dunque, per Aristotele, l'elemento decisivo che distingue l'animale umano tanto dalla bestia selvatica quanto da animali simili o superiori egualmente dotati di noys e dallo stesso dio, è la capacità di articolare la voce quale phoné semantiké, la quale rende l'uomo l'animale politicamente comunicativo per eccellenza.

Dunque, nell'ambito degli esseri animati, esiste l'animale dio, esistono animali celesti, esistono animali dotati di capacità vegetative, sensitive, immaginative; potrebbero esistere animali superiori all'uomo, esistono animali selvatici ed esistono, infine, gli animali politici. Questi ultimi sono gli unici il cui légein si articola attraverso la phoné semantiké. Solo grazie a quest'ultima, la mera zoé, che accomuna la totalità degli esseri animati, può declinarsi sino a diventare bios, per quanto la stessa voce significante resti, comunque, una delle manifestazioni della zoé, ovvero della vita animale medesima. La phoné semantiké consente all'animale politico di emanciparsi dalla condizione selvatica e ferina, ma non certo dalla vita animale tout court!

Resta il fatto che solo la phoné semantiké può determinare e qualificare la zoé come bios, solo la voce capace di trasmettere e comunicare significati può concepire le idee e i concetti in quanto tali e solo essa può tradurre la mera phoné in scrittura alfabetica. Tutte operazioni queste, che competono all'uomo quale animale politico.

Attraverso l'opera significativa messa in atto dal logos dell'animale politico, alle voci articolate pronunziate dagli uomini fanno riscontro degli oggetti, ognuno corrispondente al significato che lo designa, i quali vengono a conformare un kosmos, il cosiddetto mondo reale. Gli animali selvatici e ferini, invece, in quanto privi di voce significativa, non abitano un mondo comune popolato di oggetti determinati secondo una certa forma (ovvero ognuno dei quali è sé stesso nella misura in cui non è nessuno degli altri). Solo chi dispone di voce significativa può utilizzare l'intelletto (noys) formalmente (nell'accezione letterale del termine) e può abitare un mondo di sostanze, ovvero, aristotelicamente, di synola di materia e forma. Laddove la forma è quel principio di determinazione, che identifica separando, secondo la logica diairetica messa a punto da Platone nel Sofista e perfezionata poi dallo stesso Aristotele. Questa logica formale è incompatibile con il proteiforme multiverso arcaico e antepolitico contraddistinto dalla perenne metamorfosi e non tollera che verba volant⁽³⁾. La voce significativa, perciò, al fine di realizzare sino in fondo la compiuta stabilizzazione del mondo pubblico ed oggettivo, richiede il suo stesso tradursi in scrittura alfabetica, l'unica capace di configurare formalmente il mondo comune come rappresentazione. Solo così è possibile rispondere rigorosamente alla domanda logica per eccellenza - 'che cos'è questo?', 'che cos'è quest'altro?' - la cui risposta è l'unica capace di garantire il mondo quale kosmos ordinato di enti differenti, ognuno dei quali è sé stesso in quanto non è nessuno degli altri. E solo la domanda logica - resa possibile dalla phoné semantiké vocata a tradursi in scrittura alfabetica - è in grado di procedere nelle definizioni per differentiam e quindi anche di distinguere l'inanimato dall'animato e demarcare eventualmente l'umanità dall'animalità, come tenterà di fare Cartesio, agli inizi della modernità (senza peraltro riuscirci).

In seguito al tradursi della voce significativa in scrittura alfabetica, nasce anche la storia in quanto storiografia. Solo grazie alla scrittura e attraverso la scrittura può esistere un passato inteso come concatenazione di fatti e dati accaduti. Il flusso in perenne autometamorfosi del non-ancora-mondo prima della scrittura - nel quale dominano l'immaginazione (phantasia) e l'immagine, che, per Aristotele, l'uomo condivide con molti animali selvatici privi di vox significativa - non consente la distinzione di passato, presente e futuro, né la misurazione crono-logica della durata del vivere, la quale è l'esito

di una tempografia, che presuppone anch'essa la pratica della scrittura alfabetica(4). In realtà, a prescindere dalla *phoné semantiké*, che caratterizza l'animale politico e prima della civiltà della scrittura, come non esiste alcun bios, così non esiste nemmeno qualcosa come 'la voce'! Si ascolta il risuonare di flussi sonori più o meno modulati o ritmati, che accompagnano in un certo modo le azioni degli uomini, ma non può esistere ancora qualcosa come 'la voce' e nemmeno qualcosa come 'il suono'. E nemmeno qualcosa come 'l'immagine'...

Fatto sta che, con l'imporsi della scrittura alfabetica, la parola concretamente agita e vissuta dagli animali erotici e pre-politici, la parola-gesto, la parola patica e la parola performativamente efficace, vengono trattate e tradotte in una certa sequenza di segni convenzionali - che va imparata e rispettata - astratti e sempre uguali a se stessi, la cui combinazione si riferisce a determinati enti isolati da qualsiasi contesto vissuto e concretamente relazionale. La stessa parola scritta - a differenza del flusso dei verba orali - è un manufatto oggettivo, che se ne sta lì davanti non più ad un animale ascoltatore di voci, bensì all'animale politico in quanto lettore. E solo standosene sempre lì come morta cosa - come diceva lo stesso Platone- riesce ad avere sempre lo stesso significato. Così, attraverso la scrittura, io posso congelare, come in un freezer, qualsiasi contenuto, che diventa un dato, il quale si conserva sempre uguale a sé stesso e pronto per essere scongelato quando ne ho bisogno. Insomma, la *téchne* della scrittura - quella della scrittura è la tecnica primaria dell'animale politico - produce e conia parole come manufatti oggettivi, che se ne stanno là inerti, sempre con i medesimi aspetto, forma e significato. Ed è proprio grazie a questi manufatti, che il mondo può uscire definitivamente dalla permanente impermanenza propria del multiverso delle perenni metamorfosi, per diventare un mondo di cose, un mondo di objecta, fissati una volta per tutte nella loro astratta identità, così come sono.

Ed è ancora grazie alla *phoné semantiké* tradottasi in scrittura alfabetica, che l'elemento verbale si distacca e si emancipa dall'immagine. Mentre, grazie alla *phantasia* - o al "pensiero somigliante", come dirà un pittore del '900 come Magritte(5) - l'immagine rende il visibile come visibile, con la parola, invece, il visibile viene preventivamente filtrato attraverso un invisibile, dato che il mestiere e lo scopo esclusivo della *phoné semantiké* sono il significare, ossia il continuo produrre entità universali e sovrasensibili, che si compie e si stabilizza sino in fondo attraverso il dominio della scrittura alfabetica. A differenza dell'immagine(eidolon ed eikon), la parola, infatti, in quanto *phoné semantiké*, non esibisce immediatamente un visibile, ma rinvia alla cosa visibile, attraverso la mediazione invisibile quanto imprescindibile del significato. La parola umana e logico-politica, in questo modo, trasporta l'animale all'interno di un mondo di

universali intangibile e sovrasensibile. In questo modo, la parola significativa dell'animale politico tende a catturare tutto all'interno della dimensione logica del segno, mentre l'immagine resta quella manifestazione della phantasia animale (secondo Aristotele), che – come sanno molto bene gli artisti – si fa immediatamente figura visibile, figura di mondo e non già segno o rappresentazione che sta per altro, per un visibile o invisibile altro da sé.

Veramente tutto viene trasformato in universale invisibile e determinatamente separato, dalla phoné semantiké e attraverso la scrittura, compreso lo stesso evenire dell'evento, a prescindere dal quale, peraltro, nessun significato verrebbe mai a costituirsi e a fissarsi come tale. Anche la parola significante, infatti, nasce da un gesto animato, il cui mettersi in opera accade quale evento del vivere (zen) animale stesso. Certo, attraverso la scrittura, tale gesto ricade e si fissa in un oggetto astratto calcolabile e manipolabile, la cui datità si è completamente distaccata e sussiste indipendentemente da qualsiasi evento, nell'obliterazione e rimozione di quest'ultimo (senza il quale, peraltro, nessuna oggettività si potrebbe mai costituire). La phoné semantiké traduce sistematicamente l'evento in significato, nell'assolutizzarsi dell'astratta dimensione logico-comunicativa del linguaggio. E con ciò la dimensione espressiva e simbolica o symbolica, che pure è costitutiva di ogni lingua, viene ad essere totalmente obliata, in modo tale che, come afferma Derrida, viene meno ogni possibilità di "ospitalità incondizionale". Viene azzerata qualsiasi possibilità di accogliere senza cogliere l'eventualità dell'evento – il suo purissimo 'che', nel suo costitutivo "carattere sempre mostruoso, impresentabile e mostrabile come immostrabile" (6) [6] – il quale di norma viene ogni volta esclusivamente e astrattamente tradotto e fissato in un 'che cosa' dalle pratiche tecno-logico-comunicative dell'animale dotato di voce significante. Eppure la phoné semantiké è pur sempre una delle potenze dell'animale cosmico e il graphein, che sta all'origine di ogni scrittura, accade nel gesto di un evento. Il che lascia sempre aperta la porta alla possibilità che un inaudito graphein non obliteri più tale monstrum immostrabile. Un graphein capace di restituire la parola alla natura originariamente musaica che le compete. In modo che il "fare del canto" (M. Cacciari), puro dono delle Muse, si faccia – nel mondo pubblico e comune degli animali politici – manifestazione della krisis di ogni lingua comunicativa. Manifestazione affidata ad una scrittura, che – quale pratica inoggettivante e desoggettivante – cerchi di corrispondere al costitutivo ritrarsi dell'evento non già da ogni pragma, bensì in ogni pragma, nella misura in cui esso originariamente "ha suono (phoné) e figura (schéma) e colore (chroma)" (Platone, Cratilo, 423d).

3. L'animale e le Muse

In quanto dee animali del canto e della danza ispiratrici dei pensieri e delle azioni dei mortali, le Muse sono custodi dell'originaria natura non meramente comunicativa e rappresentativa del logos, del linguaggio. Come sottolinea M.Schneider, in tutti i popoli del mondo, la lingua originariamente era supernatural Ground, singing, Sprachgesang(7). Secondo il mythos greco, questa lingua-canto proviene dalle Muse e da esse viene donata a certi esseri animati come ciò in cui è custodito il ri-velarsi di una verità, non già in quanto espressione di emozioni e sentimenti, né in funzione di scopi pratici, strumentali o meramente comunicativi. E' il rivelarsi di una verità puramente evenemenziale, la quale si dà 'una volta sola' e si esaurisce nel suo avvento. La musicalità della sua lingua pura appartiene, per i greci, alla voce di molti animali, presso i quali non sembra dover rispondere a esigenze utilitaristiche e comunicative, né a particolari bisogni. Socrate stesso, in un intermezzo del Fedro, conversando con il giovane discepolo in un amenissimo luogo presso le rive dell'Ilisso, nel culmine della canicola si sente osservato dalle cicale, che imperterrite continuano a cantare. E allora non perde l'occasione per raccontare un mito. Se prima dell'avvento delle Muse non esisteva il canto, quando le Olimpiche vennero alla luce, alcuni animali mortali furono talmente colpiti e ammaliati dal piacere che il dono delle figlie di Zeus(o di Apollo) e Mnemosyne procurava, che cominciarono a cantare senza fine, trascurando ogni bisogno vitale, compreso il cibo e le bevande, sino a morire. Da loro nacque la stirpe delle cicale, alle quali le Muse concedettero di poter cantare, sin dalla nascita, ininterrottamente sino alla morte, senza bisogno di fare altro, nemmeno di bere e di nutrirsi. Solo dopo la morte ad esse fu assegnato un compito estraneo alla pura e disinteressata scholé del canto: sarebbero andate a riferire alle Muse stesse, segnalando chi, tra gli uomini sulla terra, le onorasse veramente e a quali, tra esse, i mortali fossero in particolare devoti:

Alla più anziana Calliope, e a quella che viene dopo di lei Urania, portano notizia di quelli che trascorrono la vita nella filosofia e rendono onore alla musica che è loro propria. Sono queste che, più di tutte le Muse, avendo cura del cielo e dei discorsi divini e umani, mandano un bellissimo suono di voci.(Platone, Fedro, 259d).

Un epigramma di Meleagro, nell' Antologia Palatina, menziona le cavallette come "Muse dei campi", mentre Aristotele e Varrone consideravano le api familiari alle Muse. Ma anche al di fuori del regno degli insetti, vi sono animali eminentemente musaici, a cominciare dagli uccelli - tanto cari, a metà del '900, al genio di Charlie Parker detto Bird - il cui canto, afferma W.F.Otto, "è in molti casi innegabile(...)che non serva ad alcuno scopo, non voglia produrre alcun effetto. Tali canti sono stati designati giustamente come 'autorappresentativi'"(8).

Del resto, il cantare-parlato offerto in dono agli uomini dalle Muse - che cantando danzano “per phantasmata” come le ninfe – fa tutt’uno con il movimento ritmico del corpo, in una sorta di estasi in cui, afferma W.F.Otto, “accade il miracolo di ogni autentico essere se stesso”(9). Che cosa succede in questa danza?

La terra che il piede tocca non è semplicemente un suolo; la sua antichissima divinità respira attraverso il passo e lo rende sacro; il capo svetta ebbro nella luce, alla quale tendono le braccia; oppure le mani si prendono con quelle dei compagni di danza, per andare incontro, nell’esultante girotondo, al prodigio del mondo.

4. L’animale “povero di mondo” e l’animale che immagina mondi

E’ emerso da più parti come la lacunosa e tendenziosa ricostruzione heideggeriana delle origini della cosiddetta “metafisica occidentale”, da un lato non tenga minimamente conto della fondamentale componente neoplatonica e neoplatonico-cristiana(10) e dall’altro consideri la filosofia aristotelica alla luce della tradizione interpretativa medievale tomistica. Rispetto alla questione dei rapporti tra animalità e umanità, la metafisica post-moderna di M.Heidegger, per un verso apparentemente riprende talune delle considerazioni aristoteliche qui ricordate, per altro verso dice molto di meno rispetto ad esse, travisandole completamente nell’ottica che Hegel felicemente definì della “considerazione astratta dell’astratto”.

Nel testo su cui richiama l’attenzione anche Agamben(11), M. Heidegger sostiene che se la pietra è senza mondo (weltlos) e se l’uomo è “immaginatore di mondi (weltbildend)”, l’animale è “povero di mondo (weltarm)”. In cosa consisterebbe tale “povertà”? Nel fatto che l’animale non è totalmente chiuso nei confronti del mondo e delle cose del mondo, come la pietra. Esso intrattiene sì rapporti con le cose con cui ha a che fare, ma è costitutivamente incapace di relazionarsi con esse in quanto essenti. Questo non significa che l’animale sia privo di linguaggio, anzi, esso può benissimo disporre di un suo sistema comunicativo anche sofisticato. Ma ciò che gli manca è la struttura logico-predicazionale dell’ in quanto (als Struktur), che gli preclude la prerogativa di porre la domanda sulla provenienza dell’ente. Nel sostenere questo, Heidegger è greco ed aristotelico nel rimarcare l’originarietà della demarcazione tra ciò che è inanimato e quindi weltlos e ciò che è, invece, animato, ma poi opera un colossale fraintendimento del pensiero aristotelico, venendo a porre la stessa netta, originaria e radicale differenza che separa l’inanimato dall’animato come ciò che, altrettanto originariamente e in senso esclusivo, separa l’animale dall’uomo, il quale viene a costituirsi come il non-animale. E tuttavia, una volta che Heidegger ha preventivamente e implicitamente separato ab

origine l'uomo dall' animale, il tentativo di giustificare tale originaria differenza appare assai debole. Heidegger afferma, infatti, che l'uomo "immaginatore di mondi"(weltbildend) si differenzia dall'animale "povero di mondo"(weltarm), nella misura in cui l'animale non dispone della struttura logico-predicazionale dell'"in quanto" propria del logos apophantikós. Ciò significa, allora, che solo chi è in grado di esercitare sino in fondo il logos apophantikós è uomo? Di conseguenza tutti gli usi non logico-predicativi della lingua sono di natura non propriamente umana e quindi meramente animale? Se così fosse, l'uomo sarebbe solo in minima parte propriamente uomo, mentre, per il resto, la sua natura resterebbe quella dell'animale, ovvero dell'esserci weltarm. Ma – domandiamoci - da dove proviene, nell'uomo umano, il logos apophantikós e la facoltà di predicare secondo l'"in quanto" che darebbe all'uomo e solo all'uomo, l'apertura verso un mondo?

Aristotele si era già posto il problema e aveva anche cercato di darvi una risposta. Nel libro Theta della Metafisica egli scrive:

Per quanto riguarda ciò che non è composto (ta asyntheta)dove stanno l'essere o il non essere e dove l'esser vero (to alethés) e l'esser falso (to pseudos)? Non abbiamo qualcosa di composto (syntheton), in modo tale che l'essere si ha quando esso è unito e il non essere quando esso sia diviso, come accade in 'il legno è bianco' o 'la diagonale è incommensurabile' – né il vero e il falso possono sussistere in ciò che non è composto nello stesso modo in cui sussistono in ciò che è composto (...) nel senso che il vero (alethés) sta nell'aver toccato e nel dire (thigein kai phanai); non sono infatti lo stesso l'affermazione (kataphasis) e l'enunciazione (phasis). (Aristotele, Metafisica, IX, 1051b, 17-24)

Alla luce della sintesi predicativa del logos apophantikós: "il vero e il falso sono relativi al fatto che gli oggetti sono uniti o divisi, in modo che è nel vero chi ritiene che sia diviso ciò che è diviso e che sia unito ciò che è unito, mentre è nel falso chi formula pensieri diversi da come stanno le cose" (Aristotele, Metafisica, IX, 1051b, 1-4). Ma ogni sintesi predicativa fondamentale composta da nomi e verbi, per costituirsi come tale, ha bisogno di utilizzare termini elementari, incomposti, semplici ('legno', 'bianco', 'diagonale', 'incommensurabile'), ai quali è del tutto inapplicabile la nozione di verità come conformità/adaequatio – rispetto a che? – e in relazione ai quali il vero e il falso non si oppongono, come accade nel confronto tra i fatti e il logos apophantikós, che si costituisce grazie alla sintesi logico-predicativa. Ogni affermazione e negazione, pertanto, sono possibili a partire da una più originaria enunciazione (phasis), la quale non è soggetta all'opposizione tra vero e falso. Per quanto concerne sia i termini semplici – che costituiscono gli elementi costituenti ogni sintesi predicativa – sia le pure enunciazioni

pre-affermative e antepredicative, non essendoci alcuna opposizione tra vero e falso, la verità, argomenta Aristotele, non può che stare nell'alétheia, intesa nel significato etimologico del termine. E tuttavia, l'esser sempre vero (alethés), in quanto non-nascosto, di quanto si manifesta e prorompe nella phasis, presuppone a sua volta necessariamente, dice Aristotele – e qui sta l'aspetto decisivo – un thigein, un aver toccato, che sta abissalmente “sotto” e assolutamente fuori del logos e della temporalità cronica (che indissolubilmente si accompagna al logos quale giudizio e discorso). E allora se ogni sintesi logico-predicativa si costituisce a partire da termini semplici e composti e se ogni affermazione/negazione è possibile solo a partire da una più originaria phasis, sia i termini semplici, sia la phasis stessa presuppongono sempre e necessariamente l'evento di un “aver toccato”(thigein). A prescindere dall'indicibile e inattingibile evento di questo thigein, non si darebbero alcun giudizio, alcuna dichiarazione, alcuna affermazione, alcuna negazione, alcuna verità-adaequatio. Ma il giudizio logico-predicativo, il logos apophantikós, non può affatto affermare né negare, non può predicare, non può dire in alcun modo l'evento del thigein in quanto evento, a prescindere dal quale nessuna enunciazione, nessuna dichiarazione, nessuna predicazione, nessun umano giudizio sarebbero mai possibili. Il logos può tutt'al più solo dire di aver toccato, avendo così tradotto il thigein in un significato determinato e unitario, il quale, però, è ben lungi dal cogliere e dal catturare l'evento atopico del thigein stesso, il quale rende possibile il dire, ma resta sempre fuori e al di qua di ogni significazione, di ogni dichiarazione, di ogni predicazione. Un tale thigein, inoltre, non solo non ha natura logico-temporale e non può essere significato in quanto tale da nessuna phoné sematiké, ma non ha nemmeno nulla a che fare con qualsiasi contatto, né con alcuna “passione” e nemmeno con la sensazione (aisthesis), le quali sono già rappresentazioni animate di una certa complessità e raffinatezza. Nel II libro del De Anima, Aristotele afferma che: “la sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire(...) e infatti la si ritiene una specie di alterazione”(De Anima, II, 416b, 34- 35), cioè un movimento/mutamento, che, in quanto tale, implica nientemeno che il passaggio dalla potenza all'atto a partire da ciò che già sussiste in atto. E lo stesso Plotino sottolineerà il carattere attivo, mediatore e complesso della sensazione(aisthesis), la quale è kritikón pos(Enneadi, IV, 3, 23; IV, 6,2), ossia è facoltà attiva, la quale comporta un discernere, un giudicare, un analizzare e un astrarre.

Dove sta, allora, per Heidegger l'originaria e radicale differenza tra l'umano e l'animale? Nel logos in quanto logos apophantikós? E se quest'ultimo necessariamente rinvia, secondo Aristotele, al presupposto extra-logico dell'evento di un “aver toccato”(thigein), la cui natura non appartiene al logos, essendo “più forte” del logos ed è tale da procurare

agli animali mortali, sia pure “per breve tempo(mikròn chrónon)”, la stessa gioia in cui eternamente permane la vita dell’animale divino? (12)

Oltretutto, quando Heidegger cerca di formalizzare questa differenza, sostenendo che essa si pone tra la natura weltarm propria del puro animale e la natura weltbildend propria dell’uomo umano, da un lato sembra voler sottolineare il carattere complesso, attivo e mediatore dell’umano sentire e discernere, mentre dall’altro sembra ridurre a privilegio esclusivo dell’uomo emancipatosi dalla pura animalità anche quella capacità di porre-in-immagine(bilden), che Aristotele aveva, invece, riconosciuto come facoltà di molti degli animali selvatici.

Sulla scorta di queste riflessioni heideggeriane, lo stesso J. Lacan verrà a sostenere che la differenza specifica tra l’uomo e l’animale si gioca sulla differenza tra finta ed inganno. L’animale, a dire di Lacan, è capace solo di “finta”, non di inganno(13)[13]. Nessun animale, infatti, sa far finta di fingere, il che implicherebbe l’abitare la verità quale conformità/adaequatio. Il far finta di fingere comporta il dire il vero (anziché il falso), con il preciso scopo di far credere all’altro, che il vero che pure gli si dice non è tale. Lo scopo non è semplicemente quello di depistarlo – di ciò appunto, secondo Lacan, sarebbe capace anche l’animale – bensì, per così dire, di “depistare il depistaggio”, cancellando ogni traccia, cosa che l’animale non saprebbe fare.

Ma che cosa – fenomenologicamente ed ermeneuticamente - autorizza a stabilire con tale certezza, che quella dell’animale sia sempre e solo una finta(14), mentre quella dell’uomo può essere sia finta che finta di finta? Che cosa autorizza ad escludere che anche la mossa dell’animale sia un fingere di fingere?

Per quale ragione, in ultima analisi – se non a partire da una preventiva e astratta separazione originaria tra l’uomo umano e l’animale solo animale - ciò che risulta, nella pratica del rapporto ermeneutico-analitico, concernere quell’ altro che è ogni mio umano simile, non dovrebbe valere affatto nei confronti di quell’Altro dagli altri-che-noi-uomini-siamo, ovvero per l’animale?

5.Gli equivoci della persona

Non c’è un’epoca come la nostra, in cui non venga celebrata ed enfatizzata la nozione di persona, l’unica capace di mettere d’accordo il pensiero cattolico e quello laico, la filosofia continentale e quella analitica, i programmi e le azioni delle formazioni politiche europee di centro-destra e di quelle di centro-sinistra. Eppure, nel contempo, non c’è epoca come la nostra, in cui apparentemente non vi sono argini capaci di contenere il

dilagare, ad ogni livello, dell'umana violenza; in cui la dignità del vivere sia ovunque lesa, se non negata e compromessa; in cui i diritti dell'uomo e del cittadino siano sottoposti a continue e quotidiane violazioni non solo nei Paesi non o non ancora democratici, ma nelle stesse più avanzate democrazie dell'occidente. E se ciò avvenisse – come si è chiesto non già provocatoriamente, ma anche troppo ragionevolmente Roberto Esposito(15) – non già per il fatto che l'essere umano non sia ancora pienamente trattato integralmente come persona, bensì proprio a causa dell'universale, quanto vuota ed infondata, incontrovertibilità attribuita alla nozione di persona?

Il dispositivo filosofico-politico-giuridico della persona nasce - nell'intrecciarsi delle radici greche e cristiane d'Europa - dall'incontro tra il dualismo platonico e poi cartesiano di anima e corpo, la sintesi latina tra la filosofia greca e la specificità cristiana, operata da Boezio - cui si deve la definizione di persona come “*naturae rationalis individua substantia*” – nonché quell'inclinazione teologico-medievale nel porre nella pura essenza spirituale il *proprium* dell'*homo humanus* in quanto tale. Una tale tendenza fondamentale apparirà non solo rafforzata, ma anche oltremodo urgente e necessaria nel secondo dopoguerra del '900, quale reazione alla biopolitica nazista, la quale era tutta imperniata sull'assolutizzazione del corpo razziale incentrato sulla sostanzialità biologica. In questo modo, come ha messo bene in luce Esposito, il dualismo metafisico anima-corpo di origine platonico-cartesiana, viene declinato da un lato conferendo un valore spirituale alla mera *zoé* in quanto tale(ossia alla pura e semplice vita animale) e dall'altro contemporaneamente biologizzando lo spirito.(16) Il risultato fu quella perfetta identificazione tra il sé e il corpo, che Lévinas aveva denunciato già nel 1934, scrivendo che nella “filosofia dell'hitlerismo”, “il biologico, con tutta la fatalità che comporta, diventa ben più che un oggetto della vita spirituale, ne diviene il cuore”(17). In questa operazione – che si traduce, per Esposito, in thanatologia – raggiunge il suo limite estremo e insieme il punto di non ritorno, l'essenza della biopolitica europea, che così viene presentata, in sintesi, da Esposito stesso:

(...)per poter salvare la vita dalla sua tendenza autodissolutiva,la politica deve ricondurla al regime del corpo.(...) Già per essere pensata(...) la vita ha bisogno di una qualche rappresentazione di tipo organico che la vincoli alla realtà o quantomeno alla potenzialità di una configurazione corporea.(...)Il corpo è insieme il terreno e lo strumento di tale battaglia. Fino a quando esso resiste, non ci sarà morte. Quando questa sopraggiungerà, sarà il corpo stesso a venire meno: non soltanto nella sua attività fisiologica, ma anche di lì a poco, nella sua stessa consistenza materiale, condannata alla rapida decomposizione.(...) Per essere corpo deve conservarsi in vita.(...)Esso è il fronte di resistenza, simbolico e materiale, della vita nei confronti della morte.(18)

Come reazione “umanistica” a tutto ciò, la nozione di persona, a partire dagli anni '40 del “secolo breve”, viene affermata sulla base della restaurazione della distinzione tra la *res cogitans* – la sostanza puramente spirituale e l'unica capace di relazione – e la natura meramente animal-corporea, separata da quella, com'è particolarmente evidente nel pensiero di Jacques Maritain, per il quale l'uomo è pienamente persona, per l'appunto, in quanto realizza il suo essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio, nella misura in cui esercita il diritto sovrano su se stesso, imponendo l'egemonia e la superiorità dell'anima razionale sulla propria “parte di animalità”(19).

Ne risulta che la definizione canonica di persona si fonda proprio sullo sforzo di tenere separata la natura puramente spirituale rispetto alla natura corporea, a partire da una supposta originarietà della differenza tra la spiritualità dell'uomo umano e la pura animalità. Perciò, in opposizione alla biopolitica thanatogena del nazismo, colpevole di aver voluto identificare nel corpo del *deutsche Volk*, la stessità della spiritualità umana e della vita animale (*zoé*), il neoumanesimo personalista, attraverso la nozione di persona, avrebbe inteso ristabilire con forza l'insuperabilità della differenza originaria tra la spiritualità umana e la vita meramente animalcorporea.

E allora se il “paganesimo” nazista, come scrisse Lévinas, ha finito per eliminare ogni trascendenza tra l'*humanitas* spirituale dell'uomo e il suo corpo animale, il pensiero della persona ha ristabilito questa trascendenza. Ma, se è plausibile questa ricostruzione, c'è da domandarsi: l'enfasi conferita alla nozione di persona non rischia di essere il semplice ribaltamento dell'iper-biologismo nazista, condotto a partire dal ripristino dell'originarietà della differenza cartesiana tra l'umanità e l'animalità? Vale a dire a partire da una differenza metafisica dettata dall'esigenza di discriminare ed isolare la specificità dell'*humanitas* rispetto alla vita animale, sano proponimento che, nella tradizione occidentale, è sempre rimasto tale – ossia pura esigenza – senza mai riuscire a trovare una adeguata, originaria e rigorosa fondazione? Per cui la domanda che, da ciò, ci è rimasta in eredità è tuttora questa: è mai fondabile tale archi-differenza? E se sì, dove?

Intanto, se la “pagana”(nell'accezione levinasiana) negazione – ma ogni negazione esige la corrispondente affermazione del contrario – di ogni eccedenza rispetto alla vita animalcorporea operata dal nazismo, si è tradotta in pura thanatologia, siamo sicuri che l'antidoto, per il mondo occidentale, consisterebbe nel ritorno ai valori dell'aristotelica *politiké téchne kai epistéme*, in cui radicare la specificità della persona umana depurata dagli aspetti deteriori della sua animalità?

Fondare l'originario emanciparsi, nel senso di un'archidifferenza, dell'uomo rispetto all'animale, sull'orizzonte politico così concepito, comporta innanzitutto che il linguaggio

umano e solo umano non sia affatto considerabile quale mera espressione del vivente animato, ovvero, come amava ripetere G. Colli, “semplice ‘discorso’ su qualcos’altro”(20). La phoné semantiké e l’orizzonte puramente logico-predicativo dell’”in quanto(als Struktur)” diventerebbero l’unica dimensione del logos umano, a prescindere da qualsiasi thigein e nella rimozione di ogni componente espressiva, allusiva e ri-relativa(a partire e rispetto ad un Altro assolutamente distante e inappropriabile). Solo in tal modo il linguaggio degli uomini diverrebbe strumento comunicativo e rappresentativo del tutto autonomo e indipendente. Il che non solo, come denunciano i più recenti studi di J.L.Nancy, esporrebbe il logos ad un pericolo esiziale: il degenerare in ciò che Nancy definisce iper-rappresentazione (anch’essa thanatogenamente sperimentata dal superuomo ariano durante il nazismo)”(21). Ma anche, come aveva già profeticamente rilevato il giovane W.Benjamin(22), finirebbe per lasciare liberi spazio e azione al dilagare della violenza “impura” e troppo umana, la quale mira alla distruzione cruenta di ogni forma animale di vita sulla terra.

A meno che... A meno che la “persona” venga intesa come prosopon(in origine la maschera dell’attore ypokrités), nel senso di “terza persona”.

Secondo le ricerche linguistiche di E.Benveniste, la ‘terza persona’ non è una ‘persona’; è anzi la forma verbale che ha la funzione di esprimere la non –persona.”(23). Non-persona non nel senso della depersonalizzazione o dell’afèresi della persona, le quali presupporrebbero, comunque, la posizione originaria e necessaria della persona stessa, bensì come manifestazione del sottrarsi del linguaggio al suo essere proprietà dell’individuo umano, il quale dice ‘io’ rivolgendosi a un ‘tu’, costituendosi così come soggetto del discorso(in senso forte). Benveniste non valorizza sino in fondo, dal punto di vista speculativo, le sue finissime ricerche di insigne linguista. Proviamo a farlo noi. Se la “terza persona” è realmente e radicalmente non-persona, essa non si oppone a nulla, così come le due autentiche persone(la prima e la seconda) non possono affatto opporsi ad essa. Essa, infatti, agisce come una sorta di tertium improprio, il quale non si pone mai come un’”altra” prima o seconda persona differente e tale da opporsi alla relazione tra le altre. Semmai, la terza non-persona scava continuamente un vuoto di relazione, un nulla di relazione, in modo che, in gioco, non vi siano più solamente l’”io’ e il ‘tu’, i quali, come precisa Benveniste, nel loro esclusivo fronteggiarsi, sono sempre “invertibili” – “colui che ‘io’definisco con ‘tu’ si pensa e può invertirsi in ‘io’, e ‘io’ diventa un ‘tu’”(24) – ovvero sostituibili l’uno all’altro. Una tale condizione di sostituibilità, nella piena applicazione della troppo umana logica diairetica, oppositiva ed escludente dell’ aut .. aut..., è la stessa che Platone (nel Protagora e nel Politico) aveva posto come tale da condurre gli uomini, pur dotati di logos e delle tecniche, ad eliminarsi

a vicenda in una stasis esiziale, evitabile solo attraverso l'acquisizione politica di un métrion, di una giusta misura. Ebbene, questo métrion potrebbe trovarsi proprio nell'agire mascherato della non-persona, nello iato della cui terzietà gli animali umani, impossibilitati ad escludersi nella perfetta sostituibilità degli uni con gli altri, si espongono senza alcun rapporto all'Altro – quali assolute singolarità animali – nel custodirsi e replicarsi della più irriducibile e incolmabile delle distanze.

6. L'animale è il sacro

Tutto ciò, per Platone, sarebbe possibile solo grazie ad un gratuito dono divino, quello del binomio *aidos kai diké*, dove il primo termine indica quel “pudore”, che consiste nel ritegno e nello scrupolo, nel retractare, ovvero nell'esitante e riluttante attesa – al di qua di ogni orizzonte e forma dell'attendere – di fronte a ciò che è sacer, secondo l'atteggiamento di una religio (da re-legere) della vita animale, che non comporti affatto, ma anzi vi rifugga, alcun religare né alcun santificare l'umanità di un uomo separato dalla sua costitutiva animalità.

NOTE:

- 1) Ci riferiamo in particolare a quanto asserito nel libretto di G.Agamben, *L'aperto. L'uomo, l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- 2) Cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 420b, 29-34
- 3) Questi e gli altri temi trattati in questo articolo sono al centro del recente libro: R.Gasparotti, *L'inganno di Proteo. La filosofia come arte delle Muse*, Moretti&Vitali, Bergamo 2010
- 4) A questo proposito il rimando è a tutta la recente opera di Carlo Sini
- 5) Cfr. R.Magritte, *Scritti*, vol.I e II, a cura di André Blavier, trad.it. di L. Sosio, *Abscondita*, Milano 2003 e 2005
- 6) J.Derrida, *Stati canaglia*, trad.it. Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 204
- 7) Cfr. M. Schneider, *La musica primitiva*, trad.it. Adelphi, Milano 1992

- 8) W.F. Otto, *Le Muse e l'origine divina della parola e del canto*, trad.it. Fazi, Roma 2005, p. 87
- 9) W.F.Otto, *Op.cit.* p. 93
- 10) Cfr. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, trad.it. Vita e Pensiero, Milano 1991 e W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, tr.it. Vita e pensiero, Milano 1989
- 11) Il rinvio è a M. Heidegger, *Gesamtausgabe, XXIX-XXX: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit- Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M., trad.it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, il Melangolo, Genova 1999
- 12) Vedi Aristotele, *Metafisica*, XII, 1072b, 14-22
- 13) Cfr. J.Lacan, "Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano", in *Scritti*, a cura di G.B.Contri, Einaudi, Torino 1974, vol.II, pp.795-831
- 14) Scrive infatti Lacan: Esso [l'animale] è capace di mettere fuori strada avviando una partenza ingannevole. (...)Ma un animale non finge di fingere. Esso non lascia tracce in cui l'inganno consisterebbe nel farsi prendere per false mentre sono quelle vere, cioè quelle che indicherebbero la pista buona. E nemmeno cancella le proprie tracce, il che, per lui, sarebbe già farsi soggetto del significante. (Ivi, pp. 809-810)
- 15) Cfr. R.Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007
- 16) Cfr. R.Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, in particolare il cap.IV, pp.115-158
- 17) E.Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad.it. a cura di G.Agamben, Quodlibet, Macerata 1996, p. 31
- 18) R.Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, pp.134-135
- 19) Cfr. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York 1942, trad.it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991
- 20) G.Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 183
- 21) Cfr. J.L.Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, trad.it., Cronopio, Napoli 2002. Vedi anche J.L.Nancy – P. Lacoue-Labarthe, *Il mito nazi*, trad.it. il melangolo, Genova 1992
- 22) Cfr. W. Benjamin, "Per la critica della violenza", in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. A cura di S.Solmi, Einaudi, Torino 1962, pp. 5-28
- 23) E.Benveniste, *Problemi di linguistica generale (1966)*, trad.it. il Saggiatore, Milano 1971, p. 273
- 24) Ivi, p. 275