

## INTRODUZIONE

Nella vasta produzione del filosofo francese Jacques Derrida – celebre per aver introdotto il cosiddetto decostruzionismo nella storia del pensiero occidentale – troviamo un saggio interamente dedicato a quella che, in prima battuta, potremmo chiamare la «questione animale». Ne *L'animale che dunque sono*<sup>1</sup> si possono apprezzare molte provocazioni degne di interesse, le quali sono volte a mettere a nudo<sup>2</sup> come, per quanto riguarda la tradizione filosofica, l'animalità in quanto tale sia stata uno strumento utilizzato dall'umano per tracciare il confine insuperabile del proprio Sé.

Eppure, come non manca di sottolineare Derrida, *l'animale* in quanto tale non esiste: esso è una pura invenzione empiricamente fallace. Come racchiudere in un solo termine l'intera biodiversità (paragonando una pulce ad un elefante, un paramecio ad uno scimpanzé)?; che cosa accomuna tutti gli esseri viventi che comunemente vengono chiamati *animali*, se non il fatto di non appartenere alla specie umana?

Provocato dalla decostruzione derridiana, ci si propone in prima istanza di interrogare, nella storia del pensiero filosofico occidentale, alcuni autori che abbiano speculato sull'animale e sull'animalità in generale. Si partirà dalla definizione aristotelica dell'uomo come *zoon logon echon*, per passare attraverso la visione dell' «animale-macchina» di Descartes. Verrà messa in luce l'influenza della ricerca del biologo-filosofo estone Jakob Johan von Uexküll – ed in particolare della sua definizione di *Umwelt/Ambiente* – sulla fenomenologia heideggeriana. Non ci si potrà sottrarre dall'affrontare l'approccio psicologico all'animale di Lacan.

Se è vero che il pensiero derridiano porta ad un'aporia irrisolvibile per quanto riguarda la possibilità di *appropriarsi* filosoficamente del concetto di «animale», è altrettanto vero che oggi le neuroscienze si confrontano quotidianamente con il funzionamento del cervello degli esseri viventi non umani. Per questo sembra imprescindibile, mantenendo un approccio di carattere fenomenologico, indagare i suddetti contributi neuroscientifici. In particolare si mostrerà come la soggettività del Sé umano rappresenti una sorta di fortezza – che lo stesso Sé costruisce per autoaffermarsi –, la quale, in definitiva, viene modellata sulla ancestrale separazione fra l'Io e l'animalità. In altre parole, si cercherà di mettere in luce il fatto che l'animale-umano utilizzi l'animale-animale per costruire la propria soggettività, si potrebbe dire quasi per fondarla sulla

---

1 J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

2 La scelta della locuzione non è casuale, poiché l'intera speculazione derridiana a cui ruota attorno il suddetto testo nasce proprio da una lettura fenomenologica dell'esperienza, provata dall'autore, di trovarsi nudo di fronte al proprio gatto, e di provare pudore (cf. *Ivi*, 38, «spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì, a superare il disagio»).

differenza fra l'uno – l'unico dei due che può dire «Io sono» – e l'altro.

Quanto detto fino ad ora non può, nella quotidianità, essere privo di conseguenze sul piano della percezione da parte dell'uomo della vita animale. Quale vita si attribuisce all'animale? È ontologicamente una vita «degnata di essere vissuta»? Una risposta affermativa a questa domanda porta con sé un altro, irrinunciabile, interrogativo: che cosa dire dell'allevamento animale come forma di sostentamento per l'uomo? Non sembra essere un caso, infatti, se a certe forme di allevamento viene attribuito l'aggettivo – tragicomico – *dis-umano*.

Lo sguardo fenomenologico gettato sul mondo animale potrebbe nascondere un'opportunità per il mondo umano – distinzione in sé insussistente, poiché entrambi questi «mondi» devono in ultima istanza fare i conti con l'unico mondo in cui si schiude la vita. Dal punto di vista ontologico, infatti, il mondo animale sembra essere il grande assente, assieme, per altro, al mondo vegetale ed a quello minerale. Preme quindi la domanda filosofica: è possibile un'ontologia integrale? Per i filosofi precedentemente menzionati la risposta risulta essere perentoriamente negativa, ed il tratto emergente da questi sistemi di pensiero sembra essere proprio la negatività, una negatività ontologica. Questa negatività ha fatto nascere, in altre parole, un'ontologia negativa, privativa: l'animale infatti viene sempre definito come il *mancante* di qualche cosa. Ma qui si percepisce una crepa, poiché la mancanza non è iscrivibile all'animale in termini assoluti (anzi!), ma prettamente relativi ad un paragone con l'autodefinizione che l'umano dà, di volta in volta, di se stesso.

L'animale, quindi, come un'opportunità che non vive per pro-vocare l'essere umano, il quale spesso tende ad identificare la propria percezione d'esistenza con il *Logos* stesso. L'animale non chiama davanti – letteralmente, appunto, provocare – a sé l'uomo, semmai l'animale evoca la nostra umanità, la chiama ad uscire da sé stessa per trovare contatto con il reale-animale, per essere in relazione. Vi è una relazionalità possibile solo attraverso una lettura positiva del fenomeno animale: se l'ontologia negativa ha mostrato con Heidegger che l'animale, a differenza dell'essere umano, non può morire, allora una lettura positiva vorrebbe mostrare come l'animale, esattamente come l'uomo, venga alla luce nel mondo. Sia l'animale, sia l'uomo, nascono al mondo: un'ontologia della nascita potrebbe, quindi, far uscire il pensiero dall'*impasse* dell'ontologia negativa.