

Massimo Filippi Angeli urinanti

Non esiste uno spazio indipendente dai soggetti. Se continuiamo ancora ad attenerci alla finzione secondo la quale esisterebbe uno spazio universale è soltanto per utilizzare una convenzione che ci consente di esprimerci in modo comprensibile¹.

Perché non erano cambiati, perché non erano invecchiati i volti delle divine madonne, e i loro occhi non si erano fatti ciechi dal piangere? Forse da quel restare immobili, perenni, derivava loro non forza, ma debolezza?²

Fin dalle sue origini, la metafisica occidentale si è impegnata nella definizione dell'umano, del proprio dell'uomo (ad es., quando si interroga su cosa siano il linguaggio, la ragione, la responsabilità, la sovranità e il diritto). Tale lavoro ontologico spesso se non sempre individua ciò che è proprio dell'uomo in *contrapposizione* a ciò che è ritenuto proprio del non umano tradizionalmente declinato come "naturale" o come "divino". Il che corrisponde a dire che il luogo dell'umano si è andato definendo come quel territorio confinante da un lato con l'*animalità* – la regione del "naturale" a noi più prossima – e dall'altro con l'*angelicità* – la regione più mondana del "divino". Riassumendo molto, l'umano è la sede di una *duplice mancanza*: esso, cioè, manca delle mancanze degli altri animali e dell'aurea completezza degli angeli. Questa distinzione dell'umano dal "bestiale" e dall'angelico non è, però, innocente: essa nasconde una doppia mossa che, tramite un'*esclusione appropriante* – quella degli altri animali ridotti a cose, merci, forza lavoro e beni di consumo – e un'*inclusione ex-propriante* – quella degli angeli a cui ci equipariamo per negare la nostra corporeità vulnerabile e mortale –, ci disloca al di fuori della natura nella posizione di proprietari assoluti dell'intero esistente di cui possiamo disporre a nostro piacimento.

Pur rimanendo nell'ambito di un pensiero ancora troppo umano, due libri pubblicati recentemente (Il mal sano di Michel Serres³ e Angeli caduti di Harold

Bloom⁴), per la fecondità delle tesi esposte, ci forniscono la possibilità di ripensare questi due confini dell'umano: quello con gli altri animali e quello con le creature angeliche.

«A ciascuno piace l'odore della propria merda»⁵

Serres comincia domandandosi «in che modo gli esseri viventi abitano un luogo?», in che modo «si appropriano del loro spazio, ci abitano e ci vivono?»⁶ e risponde sostenendo, con una convincente quanto ricca serie di esempi e ricordandoci che abitare e avere sono termini pressoché indissociabili (come è possibile abitare senza avere un nido, una tana, una caverna, una stanza?), che «la proprietà è ciò che è sporco»⁷, ossia che la modalità, comune agli umani e agli altri animali, per rendere proprio ciò che non lo è, ciò che non è immediatamente nostro in quanto extra-corporeo, è di marcarlo con le proprie tracce corporee:

Ritengo che l'atto di appropriarsi, necessario per sopravvivere, abbia un'origine animale, etologica, corporale, fisiologica, organica, vitale... e che non derivi da una convenzione o da un qualche diritto positivo. Vi percepisco un sentore di urina, deiezioni, sangue, cadaveri in putrefazione... *Il suo fondamento deriva dal fondamento... il suo fondamento deriva dal corpo, vivo o morto*⁸.

Come gli altri animali delimitano il proprio territorio "contaminandolo" con ciò che il proprio corpo può emettere – poco importa se urina, latrati o dolci gorgheggi – così fanno anche gli umani: la propria minestra è quella che, imbrattata di saliva, non è più appetibile ad altri, il proprio letto è quello che, impregnato di sudore, allontana gli estranei, ecc. Seguendo questa linea argomentativa in ambito intraspecifico, Serres interpreta come *marcatura biologica* anche fenomeni tipicamente "culturali", quali la nascita dell'agricoltura (ci si appropriava della terra depositandovi concime, urina e feci), della nazione (il cui territorio è segnato dai cadaveri morti in battaglia) e del sacro («Il primo che, avendo dissanguato un bambino o un maiale dopo avergli fatto percorrere il perimetro del luogo, inondò quel luogo con il sangue sacrificale, poté recintarlo e ne fece

1 Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, p. 75.

2 Vasilij Grossman, *Tutto scorre...*, trad. it. di G. Venturi, Adelphi, Milano 2010, pp. 61-62.

3 Michel Serres, *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?*, trad. it. di M. Schiano di Pepe, Il melangolo, Genova 2009.

4 Harold Bloom, *Angeli caduti*, trad. it. di E. Zevi, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

5 M. Serres, *Il mal sano*, cit., p. 11.

6 *Ibidem*, p. 9.

7 *Ibidem*, p. 10.

8 *Ibidem*, p. 20.

un tempio»⁹).

A differenza degli altri animali, però, l'umano sembra non conoscere limiti al processo di marcatura dell'esistente:

La crescita del volume di rifiuti e deiezioni corporali e fisiologiche – urina, sperma, sangue, cadaveri... –, marca un'estensione dello spazio appropriato – tana, fattoria, città, paese –, ed un incremento del numero di coloro che se ne appropriano – individuo, famiglia, nazione...¹⁰.

È qui evidente il dispositivo descritto in precedenza: l'umano manca della mancanza "naturale" degli altri animali che ne limita il volume delle emissioni, l'estensione dello spazio di cui possono appropriarsi e il numero dei proprietari. Tale mancanza di mancanza ingenera un inaudito quanto insostenibile ritmo di crescita delle deiezioni, responsabile dell'insorgere, secondo Serres, di due fenomeni propriamente umani e "culturali": da un lato, la sostituzione delle deiezioni soggettive a rifiuti più oggettivi (quello che comunemente chiamiamo inquinamento) e, dall'altro, l'addolcimento dell'appropriazione tramite una contaminazione semiotica (quella dei loghi, delle marche, della pubblicità, della firma, del denaro, ecc.) che, oltre ad invadere l'ambiente, colonizza e addomestica anche l'uomo stesso e la sua coscienza. E così, ancora una volta per contrapposizione, si viene delineando il proprio dell'uomo:

La crescita stessa dell'appropriazione diventa PROPRIA dell'Uomo. Gli animali, certo, si appropriano di rifugi per le loro sporcizie, ma in maniera psicologica e locale. Homo si appropria del mondo fisico globale attraverso i suoi rifiuti duri e [...] del mondo umano globale attraverso i rifiuti dolci¹¹.

«Sterco di cane»¹²

Non si può che concordare con Serres quando rileva l'accelerazione e la modificazione delle "deiezioni" umane rispetto a quelle animali. Così come non si può che concordare con lui quando fa notare – seppur lasciandolo un po' in ombra – che l'umano delimita il proprio anche usando emissioni corporee dei «nostri fratelli animali»¹³, fino ad appropriarsi completamente

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹¹ *Ibidem*, p. 70.

¹² Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 330.

¹³ M. Serres, *Il mal sano*, cit., p. 53.

dei loro stessi corpi:

[Gli animali] ci danno il loro sangue, la loro carne, le ossa, la pelle. In base a quale diritto non scritto pensiamo che gli animali, le piante e il mondo ci appartengano? Insomma che queste sensazioni, che questi esseri, ci siano dati e che ne possiamo disporre tranquillamente?¹⁴

E lo stesso vale anche per la struttura dei luoghi che le deiezioni corporee costituiscono e che

si compone [...] di tre spessori. Il primo, interno, protegge l'abitante tramite la sua dolcezza; all'esterno, l'ultimo, minaccia con la sua durezza i possibili invasori. Nello spessore mediano si aprono fori, passaggi, porte o porosità attraverso le quali [...] una certa cosa si chiude, esce, transita, attacca, aspetta senza speranza... [...] Difendere, proteggere, vietare o lasciar passare: la frontiera funziona così, in triplice forma¹⁵.

Perché, allora, si è detto in precedenza che l'analisi di Serres è ancora troppo umana? La risposta a questo interrogativo si nasconde nella sua accettazione implicita dell'ontologia tradizionale, accettazione che giustifica le conclusioni a cui poi giunge. Poiché il proprio dell'uomo si forma come distinzione dall'animale, per Serres è sufficiente ri(n)tracciare tale proprio per mettere le cose a posto, per giungere ad una gestione più benigna e meno appropriante/inquinante del mondo. In effetti, la parte non decostruttiva del saggio di Serres si limita ad affermare che l'umano deve impegnarsi in una trasformazione che lo porti, attraverso la rinuncia alla proprietà tramite emissione di deiezioni, dalla condizione di padrone del mondo a quella di locatario, con il conseguente avvento della cosmocrazia e della pace, di un nuovo tempo di un uomo-dio che non lascia tracce perché privo di carne, di un uomo cioè che si *disincarna* in Dio e di un Dio che si *incarna* nell'uomo, poiché l'Altro è fatto a immagine e somiglianza dell'Uno¹⁶.

Il problema centrale di questa proposta di Serres è l'idea che l'umano possa rinunciare alla proprietà intesa come residenzialità corporea nel mondo. Se gli esseri corporei sopravvivono grazie alla marcatura che definisce il territorio del proprio, allora la mossa di Serres non può darsi, ancora una volta, che tramite la negazione della nostra animalità. In effetti, Serres non lascia molti dubbi al riguardo:

¹⁴ *Ibidem*, p. 37.

¹⁵ *Ibidem*, p. 58.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 82 e sgg.

Bisogna quindi ripensarlo [il diritto di proprietà], cioè superare lo statuto attuale che *sfiora ancora i comportamenti animali*. Si tratta di progredire, ancora una volta, sul cammino maldestro dell'umanizzazione¹⁷.

Dobbiamo lasciare a poco a poco la condizione animale, quella dei mammiferi o dei carnivori che orinano ai confini della loro tana. Il motto cartesiano di controllo e possessione della natura, chi ci avrebbe creduto?, ci assimilava ai cani e ai leoni, per la durezza, e agli usignoli, per la dolcezza. Cartesio, poverino, ratificava i nostri usi bestial¹⁸.

Il che equivale a dire che *il proprio dell'uomo* è la capacità, che agli altri animali è negata, di poter *disfarsi del proprio corpo* – in una sorta di deiezione così abissale che annulla la possibilità stessa di produrre deiezioni –, di spiritualizzarsi, di poter assumere la velocità di fuga che lo stacca dal terrestre rendendolo *assoluto*, privo di legami (*Homo nullius*, cioè che «appartiene solo a se stesso»¹⁹), dislocandolo in quell'altrove da dove può guardare «il mondo e le cose [come] la somma totale delle riserve»²⁰.

Una strada più proficua per fuoriuscire dalla *condizione deiettiva* dell'umano potrebbe invece essere quella che prende congedo dall'insensata ricerca del proprio dell'uomo a favore di una che si impegni a rintracciare l'im-proprio dell'animalità nell'uomo. Qui diventano fondamentali due considerazioni che, nonostante tutto, percorrono sottotraccia il saggio di Serres.

La prima: *la proprietà dell'animale non è mai privata* (nel doppio senso di propria e di mutilata, di mutilata in quanto propria e di propria in quanto mutilata); l'animale delimita con le deiezioni il proprio territorio, ma non lo recinta, il territorio dell'animale non è mai solo chiusura, ma al contempo chiusura e apertura²¹. Alcuni non possono entrare, ma altri sì: ad esempio, dal territorio ai cui confini il leone maschio ha urinato sono esclusi alcuni animali (altri leoni maschi e adulti), ma non tutti (le leonesse e i cuccioli possono continuare ad

accedervi così come gli appartenenti ad altre specie, gazzelle incluse). Il proprio dell'animale è tale in quanto non-proprio (im-proprio), il luogo dell'animale non è pura esclusione, come quello dell'uomo metafisico, ma innanzitutto spazio di incontro contaminante che, ovviamente, non esclude lo scontro. Ciò è ben evidente quando Serres ci ricorda la triplice forma del confine corporeo che prevede una deiezione *esterna* ed una inevitabile *porosità*. La proprietà privata è anche dell'animale (l'altro leone maschio e adulto non può entrare), ma è nell'uomo che la *privazione* riassume senza residui la proprietà, è nell'uomo che anche *l'interno* del proprio luogo viene sporcato, annullando così ogni dolcezza e trasformando la triplice forma del confine in barriera *impermeabile* e perennemente chiusa. Le proprietà degli animali, essendo improprie, istituiscono un *tra*, accettano il negativo che necessariamente le percorre; la proprietà privata dell'umano, fingendosi propria, nega la negazione, *rinnega* il tra che dovrebbe costituirla, riducendosi così alla semplice esclusione e allo scontro continuo.

La seconda (inestricabilmente connessa alla prima): *le deiezioni non si muovono in un'unica direzione*. Anche se continuiamo a pensare che le deiezioni vadano sempre dal corpo all'ambiente e mai in direzione opposta, empiricamente le cose non stanno così: anche l'ambiente si appropria del corpo sporcandolo. Per fare un solo esempio: i topi si muovono rasente i muri per farsi marcare dall'ambiente e così ritrovare la strada verso il proprio nido alla fine delle loro peregrinazioni. Esiste, cioè, una biosemiotica bidirezionale di effluvi marcanti che vanno dal corpo all'ambiente e dall'ambiente al corpo. A ben riflettere, però, la bidirezionalità delle deiezioni non è solo questione empirica, ma anche (e soprattutto) questione squisitamente ontologica: non esistono un corpo e un ambiente extra-corporeo – il che riflette un dualismo ancora debitore della metafisica che esclude l'animale –, ma un corpo-ambientato o, che è lo stesso, un ambiente-corporeo dove Leib "e" *Umwelt* si intrecciano e si tracciano: il corpo animale si estende nell'ambiente grazie alla motricità e l'ambiente nel corpo animale grazie al sensorio. Solo il corpo spiritualizzato dell'umano metafisico si separa in maniera assoluta dall'ambiente. Al contrario, corpo e ambiente animali istituiscono un *altro tra*.

Tra questi due *tra*, quello della proprietà (del proprio, del proprietario e delle sue caratteristiche) degli animali e quello del corpo-ambientato, fugge ciò che sfugge a Serres. In tal senso, vale la pena di rileggere l'accenno, riportato in precedenza, a Cartesio – o, meglio, a ciò che qui la marca "Cartesio" firma.

17 *Ibidem*, p. 90 (corsivo aggiunto).

18 *Ibidem*, pp. 105-106 (corsivi aggiunti).

19 *Ibidem*, p. 101.

20 *Ibidem*, p. 106.

21 Ecco perché Serres ritiene che «l'utero, il letto e la tomba» siano i «tre luoghi fondamentali» dell'abitare, che «il verbo *abitare* è connesso [...] ai rifugi necessari nei momenti di debolezza e fragilità: lo stadio embrionale, il rischio della nascita, la prima infanzia durante l'allattamento, la carezza del dono amoroso, il sonno, la pace, il ristoro... *riposi in pace*; vita felice, atto d'amore, buio della tomba, orizzontalità della notte» (*Ibidem*, p. 18) e che, senza trarne però tutte le possibili conseguenze, possiamo considerare «i luoghi in modo generico quali condivisioni dello spazio abitabile, [...] parcellizzazione necessaria [...] per la prosecuzione della vita in genere» (*Ibidem*, p. 19).

Seguendo Adorno e Derrida, Cartesio ha ratificato i nostri usi bestiali (e la bestialità è il proprio dell'uomo²²) non perché ci ha assimilati a cani e leoni, come afferma Serres, ma perché ha nascosto che «il palazzo [della cultura ...] è costruito con sterco di cane». Perché ha cercato di rimuovere l'assolutamente Altro, l'*insalvabile* che ci percorre: il corporeo, l'animale, la vulnerabilità e la morte, l'elemento extra-logico e irrazionale che dovrebbe essere parte di una ragione che vuol essere ragionevole. In altri termini, come afferma Derrida, la ricerca filosofica del «proprio dell'uomo» dovrebbe cominciare a seguire (in una doppia mossa che preveda sia l'inseguire che il lasciarsi inseguire) il «mostruosamente altro»²³:

Non bisogna limitarsi a sottolineare che, guardando meglio, ciò che viene attribuito al "proprio dell'uomo" appartiene anche ad altri esseri viventi, ma anche, al contrario, che ciò che viene attribuito al proprio dell'uomo non gli appartiene in modo puro e rigoroso, e che bisogna quindi ristrutturare tutta la problematica.

Accettata la "logica" del tra, *il proprio dell'uomo è soprattutto ciò che gli è improprio*: l'umano è percorso dall'inumano, che urina, «caca, fotte»²⁴; anche l'umano è divenire-traccia.

«Il dilemma dell'angelo caduto»²⁵

Anche Bloom in *Angeli caduti* ci offre una definizione dell'umano, ma questa volta guardando non all'animale, ma all'angelo. Bloom prima ci informa che gli angeli caduti non sono necessariamente demoni o diavoli:

L'espressione «angelo caduto», anche se dal punto di vista teologico è identica a «diavolo» e in certi casi a «demone», conserva un pathos, una dignità e un fascino particolari²⁶,

e poi che «al centro di ogni discorso sugli angeli caduti non può che esservi

22 Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Tannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 106 e *La bestia e il sovrano*, vol. I, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, pp. 181 e sgg.

23 *Ibidem*, p. 146. La citazione successiva è a p. 85.

24 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 3.

25 H. Bloom, *Angeli caduti*, cit., p. 45.

26 *Ibidem*, p. 14.

Adamo, un angelo caduto ben più grande di Satana»²⁷, ossia che «angelo caduto» e «essere umano» sono «due sinonimi per indicare la stessa entità o condizione»: «l'angelico e l'umano sono virtualmente identici»²⁸. Seguendo gli gnostici, Bloom prosegue affermando che la caduta non è avvenuta prima della creazione di Adamo, come vorrebbe Sant'Agostino, ma che noi siamo «caduti nel momento stesso in cui fummo creati»²⁹, nel momento in cui siamo diventati esseri separati e, quindi, «assoggettati alla morte»:

Un tempo eravamo l'Adamo immortale, ma appena assoggettati alla morte siamo diventati l'angelo caduto, perché questo, non altro, è il significato della metafora dell'angelo caduto: la schiacciante consapevolezza della nostra morte³⁰.

Noi siamo irrimediabilmente caduti perché indissociabili dalla negatività: dalla morte e dalla malattia. Siamo caduti perché *caduchi*, esseri finiti e mortali. Sembra quindi che Bloom proponga una visione del proprio dell'umano che accolga il mostruosamente altro. Perché allora, anche di questo saggio si è detto che è troppo umano? Perché lo specismo è un tale infestante che ricompare anche là dove pareva esser stato estirpato e la «macchina antropologica»³¹ che, per un attimo, sembrava essersi arrestata, si rimette vorticosamente all'opera. Anche per Bloom, infatti, il rapporto tra l'umano e l'angelo caduto è mediato dall'esclusione dell'animale e dalla differenza ontologica tra noi e il nostro corpo:

Il dilemma generato dall'essere aperti a desideri trascendenti pur essendo intrappolati dentro un animale mortale, è precisamente il dilemma dell'angelo caduto, ovvero di un essere umano pienamente consapevole³².

Ciò che rende un «essere umano pienamente consapevole», ciò che permette la messa in scena del «dilemma dell'angelo caduto», è il fatto che siamo «intrappolati dentro un animale mortale». Ecco così riapparire l'infinita litania della metafisica: la morte, l'assolutamente improprio, non ci appartiene, essa è del corpo animale che ci imprigiona, un corpo in cui ci possiamo incarnare o da cui ci possiamo disincarnare, ma che non è mai noi, nostra «povera carne

27 *Ibidem*, p. 19.

28 *Ibidem*, pp. 40 e 41.

29 *Ibidem*, p. 24.

30 *Ibidem*, p. 45.

31 Giorgio Agamben, *L'aperto. l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43.

32 H. Bloom, *Angeli caduti*, cit., p. 45.

viva»³³. Anche qui l'animale indica verso l'improprio dell'uomo, ma solo e ancora una volta per essere immediatamente negato tramite un'operazione di purificazione divinizzante:

L'*alterità* è l'essenza degli angeli; ma è anche la nostra. Questo non significa che gli angeli sono la nostra alterità, o che siamo noi la loro. Piuttosto, essi manifestano un'alterità, o un potenziale affine al nostro, né migliore né peggiore, solo misurato su una scala differente³⁴.

Cancellato l'animale, l'alterità perde ogni connotato di mostruosità, diventa «un potenziale» e serve a descrivere una sorta di *tassonomia teologica*. Darwin sosteneva che noi differiamo dagli animali per grado e non per genere. Bloom, echeggiando l'intera storia della metafisica, afferma invece che l'umano si costituisce sì per differenza graduata, ma verso l'angelo. Certo siamo mortali, ma la nostra mortalità assume subito la forma dell'immortalità e poco importa se questa è quella delle religioni o quella laica del dilemma amletico, della consapevolezza eroica, autentica e anticipante della *propria* morte. Non a caso, quindi, il dilemma dell'angelo caduto attiene solo a noi, non è mai dell'animale: come per Heidegger, gli animali non muoiono, possono solo perire³⁵.

Anche qui, continuando a seguire Derrida, non è tanto rilevante elencare le osservazioni etologiche che mostrano che anche alcune altre specie hanno consapevolezza della morte, ma piuttosto ribadire che è necessario «ristrutturare l'intera problematica», che il proprio dell'uomo non è mai puro, non gli appartiene nella forma della proprietà privata. L'enfasi andrebbe cioè spostata da un'esperienza "cognitiva" della morte ad una corporea, alla consapevolezza della vulnerabilità corporea:

Qui viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa im-potenza, la possibilità di questa impossibilità, l'angoscia di questa vulnerabilità e la vulnerabilità di questa angoscia³⁶.

Se la consapevolezza profonda che l'umano ha della propria morte è parte di un più ampio con-sentire corporeo della vulnerabilità e dell'im-potenza, allora è difficile escludere l'animale dal rapporto con l'angelo caduto.

Il resto irredimibile³⁷

A differenza di quanto pensa la nostra tradizione, i confini tra umano, animale e angelico sono instabili e porosi. Angeli e animali non segnano delle divisioni ontologiche, ma sono aiutanti che dissestano la nostra millenaria visione del mondo, sono soglie di passaggio verso l'*in-umano*. Sia l'angelo caduto – in quanto non esistente – che l'animale urinante – in quanto negato all'esistenza – sono messaggeri del negativo, della "potenza di non" che, pur essendo stata costantemente obliata dalla nostra tradizione, costituisce insieme alla "potenza di", come individuato da Aristotele, la potenza stessa prima che diventi atto. L'angelo caduto e l'animale urinante sono figure di ciò che avrebbe potuto essere e non è stato, degli infiniti mondi che la creazione del presente ha escluso dall'esistenza. Essi pertanto sono *modi differenti* per dire il *medesimo improprio* che ci precede, ci attraversa e ci sopravanza, sono segnature del *resto irredimibile* che è anteriore (ontologicamente e temporalmente) alla divisione/caratterizzazione del *bios*, aprono lo spazio di pensabilità di una *zoe* che è insalvabile in quanto im-potenza ma che, forse, costituisce l'estrema e paradossale speranza di una *possibile* redenzione. Ecco perché angeli e animali ci invitano ad un rinnovamento di ciò che chiamiamo pensare e con questo dell'etica e della politica:

Nella nostra cultura, l'uomo è sempre stato pensato come l'articolazione e la congiunzione di un corpo e di un'anima, di un vivente e di un *logos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino. Dobbiamo [...] imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione. [...] Lavorare su queste divisioni, chiedersi in che modo – nell'uomo – l'uomo è stato separato dal non-uomo e l'animale dall'umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani. E, forse, anche la sfera più luminosa delle relazioni col divino dipende, in qualche modo, da quella – più oscura – che ci separa dall'animale³⁸.

Metafore della potenza che precede l'atto, cadute angeliche e deiezioni animali dislocano l'etica e la politica dalla provincia di ciò che è, da un'ontologia trascendente che parla con la voce oppressiva del "Tu devi" o con quella delirante dell'"lo voglio", al territorio che si lascia tracciare anche da ciò che

33 Tommaso Landolfi, *Mani*, in *Dialogo dei massimi sistemi*, Adelphi, Milano 2007, p. 102.

34 H. Bloom, *Angeli caduti*, cit., p. 20.

35 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1978, pp. 351-397.

36 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 67.

37 Questa espressione attraversa tutta la riflessione di Agamben, alla quale questo breve paragrafo fa costante riferimento.

38 G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 24.

avrebbe potuto essere e che, pertanto, accenna ad un'ontologia dell'immanenza radicale, a che cosa (non) *possiamo* in quanto corpi urinanti e caduchi.