

Andrea Munforte
Per un'ontologia antispecista

Un'etica antispecista necessita di una fondazione ontologica solida. Tale fondazione deve rendere conto del perché sia giusto stravolgere le pratiche di vita cui la maggior parte degli umani è stata educata, abituata e persuasa. Chissà, forse nemmeno una rivelazione divina circa ciò che è giusto sarebbe abbastanza potente da spingere le persone ad abbandonare le loro tanto care abitudini, avendo queste un ruolo essenziale nella costruzione di un'identità e di un'idea del mondo.

Punto irrinunciabile per arrivare a conclusioni condivisibili è perciò cominciare la riflessione privi, per quanto possibile, di pregiudizi (da una parte e dall'altra), pena l'impossibilità del confronto. Poiché le rivelazioni divine scarseggiano, bisognerà districare cautamente alcuni nodi in cui è avviluppata la quotidianità di noi tutt*, per avanzare più agevolmente verso quella che dovrebbe essere una preoccupazione unanime: il modo retto di vivere. È ovvio che avventurarsi per un tale sentiero si presta facilmente a critiche volte a relativizzare la questione, per i più disparati motivi: «per te è giusto fare quello e per me questo, e per quell'altr* quest'altro», dunque chi ha ragione? Come si può venirne a capo?

È sensato ritenere che, ad esempio, genocidi, stupri, violenze gratuite, torture, omicidi per divertimento, cannibalismo siano tutte cose da considerarsi sbagliate. Ora, però, bisogna intendersi sui termini. È opinione comune, potremmo dire dominante, che ciò che viene indicato da quei termini acquisti significato solo se ha per oggetto un umano. Infatti, se un allevamento intensivo venisse inteso come luogo in cui si contribuisce a perpetrare un genocidio, la sperimentazione sugli animali come tortura e così via non si spiegherebbe perché quanto accade in questi luoghi possa continuare indisturbato. Sarebbe abominevole, più-che-spietato, qualcuno direbbe *disumano* – e questa espressione è il sintomo dell'idea che l'umano si è fatto della propria “Umanità”: qualcosa di evidentemente buono e giusto, auspicabile, da perseguire. È inoltre manifesto che le pratiche di relazione tra umani e animali sono edificate su idee ereditate, che è doveroso sottoporre a interrogazione. Su che cosa fondiamo le nostre azioni e le loro giustificazioni? È a questo punto che bisogna sospendere ciò che si

è sempre pensato circa ciò che è giusto e ingiusto per rivolgersi verso *ciò che è*.

Nella tradizione metafisica occidentale “l'Umano” ha sempre pensato la propria specificità, oltre a molteplici altre caratteristiche, principalmente a partire dal linguaggio, dal *logos*, dal «*potere* o [d]all'*avere* il *logos*, [d] al *poter-avere* il *logos*»¹, “caratteristica” questa che viene negata agli altri animali, cui si lega tutta l'assiomatica che ha legittimato le pratiche con cui gli umani si sono rapportati a loro, cioè come a esseri inferiori, fino a raggiungere le vette di sfruttamento industriale attuale le cui cifre sono agghiaccianti e irrappresentabili. Le proporzioni «senza precedenti»² di tale sfruttamento colpiscono a fondo ciò che si è chiamato etica, obbligando a una seria analisi di cosa sia degno di ricevere considerazione, e impongono un radicale ripensamento del rapporto tra umani e animali. Derrida è uno dei primi filosofi che ha intrapreso questo impegno, proponendo una solida strumentazione ontologica. Il suo sforzo è sempre stato volto a decostruire le opposizioni concettuali³ che hanno costituito la tradizione metafisica (da lui chiamata «metafisica della presenza»⁴), abbandonando il suo antropocentrismo⁵ per percorrere il campo nuovo di un pensiero della traccia che ecceda tali opposizioni e che si smarchi (almeno) da alcune sue conseguenze. Poiché in questa sede non è possibile analizzare punto per punto i vari aspetti della questione animale decostruiti da Derrida, basti notare che qualora la specificità umana fosse data unicamente *dal poter aver il logos* e qualora l'Umanità così intesa fosse l'unica entità da considerarsi eloquente nel circuito dell'etica, si vedrebbe facilmente e tragicamente – e la storia ne dà purtroppo abbondante testimonianza – che molti di coloro che sono comunemente riconosciuti come umani possono, per innumerevoli motivi,

1 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 66.

2 *Ibidem*, p. 64.

3 Cfr., *Id.*, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Ombre Corte, Verona 1999, p. 39: «Significante/significato; sensibile/intelligibile; scrittura/parola [*parole*]; parola/lingua; diacronia/sincronia; spazio/tempo; passività/attività», e anche «natura/cultura» (*ibidem*, p. 17).

4 Una tradizione che ha pensato «un senso, una coscienza, una vita, come presenza a sé, come pienezza ontologica originaria, non contaminata dall'alterità, dal fuori [...] la cosa in sé o la cosa stessa, l'essenza o l'esistenza, la punta dell'adesso o dell'istante, il *cogito*, la coscienza, la soggettività, ecc.». Cfr. Carmine di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 79.

5 Cfr. Jacques Derrida e Elisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 93: «La “questione dell'animalità” non è una questione fra le altre, sia bene chiaro. Se la ritengo decisiva [...] è perché, già difficile ed enigmatica di per se stessa, rappresenta al tempo stesso il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costituire il catalogo della “specificità umana”».

non accedere al concetto di Umanità e, come tali, non essere degni di considerazione etica.

Derrida pone il problema in questi termini: la domanda non deve più vertere su particolari capacità psicentriche possedute o meno dagli altri animali; piuttosto la questione deve essere formulata a partire dall'interrogazione di Bentham sulla sofferenza. In questo caso, la risposta è chiara: «È innegabile che soffrano», e in tal modo cambia il campo della riflessione. Si può infatti trovare la radice della possibilità della sofferenza (del *poter non potere*) in quella struttura generale dell'esperienza, eccedente le categorie esperienziali umane, che Derrida chiama auto-afezione. Per comprendere il carattere di struttura generale del vivente (umano e non) che viene assegnato all'auto-afezione dobbiamo avvalerci di alcuni strumenti forgiati lungo tutta la riflessione del filosofo francese, quali quelli di scrittura, (archi-)traccia, *différance*. Pensare la traccia della *différance*, che si *inscrive* «in ciò che apre sottraendosi»⁶, riguardo al campo del vivente, significa pensare la morte come condizione di possibilità della vita e viceversa, cioè riconoscere la stessa struttura differenziale tra la vita e la morte (come tra significato e significante, concetto ed espressione, natura e cultura, ecc.). Di più: non si danno la vita e la morte se non come «la vita la morte»⁷. È nel (quasi-)concetto stesso di traccia che si trova la determinazione della sua presenza come rimando all'assenza di chi l'ha tracciata e persino la possibilità della sua stessa cancellazione, dunque la morte: «L'assolutamente vivo è l'assolutamente morto. Il vivente è sempre vivente morente»⁸. Il vivente «si costituisce come tale in virtù della capacità di identificarsi quale sostrato – attivo e passivo e insieme – degli effetti della propria attività vivente»⁹.

Affinché ciò sia possibile, il vivente deve essere in grado di trattenere le tracce delle affezioni di ciò a cui è originariamente esposto – le tracce che l'altro vi incide – attraverso le quali, differenziandosi e differendo da chi le ha tracciate, procede a una mai raggiunta identificazione di sé con sé. Grazie alle tracce dell'altro il vivente si scopre *staccato* dall'altro, *affetto* da questo e dunque anche altro dell'altro. Ma non finisce qui. Derrida si riferisce all'auto-afezione come capacità di costituzione dello *stesso* (*autos*), stesso che non è dato anteriormente al processo di differenziazione

dal sé. Lo stesso, infatti, si distacca da sé, dalle tracce di sé, costituendosi come rapporto a sé, nel modo della differenza da sé¹⁰, producendosi grazie a questa dinamica, per mezzo dell'esteriorità: «L'esteriorità è quindi la condizione irriducibile dell'interiorità, il che significa che non è possibile sciogliere l'interno dall'esterno, che l'esterno costituisce l'interiorità dell'interno fissandola all'esterno»¹¹. Questa auto-afezione, insomma, è da intendersi come:

L'effetto di un contatto, al di qua di ogni sua determinazione specifica e discriminante: affezione esterna/interna; corporea/psichica; sensibile/ideale. Queste determinazioni specifiche, così come l'opposizione che le sostiene, costituiscono piuttosto l'articolazione ulteriore¹².

Dunque, poiché l'*autos* viene prodotto e costituito mediante la differenza dagli altri e da sé, e il sé è dunque già *affetto/infettato* dall'altro, l'auto-afezione è sempre «auto-etero-afezione»¹³.

Nell'interpretazione di Derrida, la metafisica ha rimosso tutto questo, nascondendosi dietro al mito di un'auto-afezione pura, mito legato ai vizi teoretici del fonologocentrismo, i quali leggono la peculiare esperienza audio-fonica del parlare e del *sentirsi* parlare come punto su cui costituire un soggetto pienamente presente a sé, la cui interiorità è puramente temporale e per il quale tutto ciò che vi è di altro, di differente, di corporeo, di spaziale è esterno. Questa rimozione avviene per cucire la «ferita della finitezza»¹⁴, la quale è aperta nella, e dalla, possibilità della traccia («Non c'è traccia là dove non si dà morte possibile, dove non si «dà disparizione possibile»»¹⁵), che è «indice di possibile affezione»¹⁶. Poiché non vi è steso senza altro, e l'auto-afezione è sempre auto-etero-afezione, senza la quale nessuna ipseità si può costituire, non è più possibile pensare all'interiorità secondo la definizione di intuizione temporale. Al contrario, occorre osservare come anche i concetti di spazio e di tempo non possano sottrarsi alla *différance*, articolandosi tra loro in modo differenziante:

10 Cfr., *ibidem*, p. 32.

11 *Ibidem*, p. 31.

12 *Ibidem*, p. 30.

13 *Ibidem*, p. 114.

14 *Ibidem*, p. 93.

15 Mauro Bonazzi, «Il segno, la traccia, il sintomo. Jacques Derrida da Hegel a Joyce», in Paolo d'Alessandro e Andrea Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED Edizioni, Milano 2008, p. 239.

16 *Ibidem*.

6 C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 137.

7 Simone Regazzoni e Francesco Vitale, *Derridario: dizionario della decostruzione*, Il melangolo, Genova 2012, *Derridario*, p. 106.

8 C. Di Martino, «Derrida e il pensiero del vivente», in «Epekeina», vol. 1, nn. 1-2, 2012, p. 164.

9 S. Facioni, S. Regazzoni e F. Vitale, *Derridario*, cit., p. 30.

Perché il presente sia se stesso, bisogna che un intervallo lo separi da ciò che non è tale, ma questo intervallo che lo costituisce come presente deve anche, al tempo stesso, dividere il presente in se stesso, spartendo così, insieme al presente, tutto ciò che si può pensare a partire da esso, cioè ogni ente, nella nostra lingua metafisica, in particolare la sostanza o il soggetto¹⁷.

Il presente si costituisce come *spaziatura* (divenir-spazio del tempo) la quale è insieme *temporeggiamento* (divenir-tempo dello spazio), e perciò Derrida può affermare che «la differenza è l'articolazione dello spazio e del tempo»¹⁸.

È interessante notare che la *différance* produce gli stessi effetti in un'ulteriore articolazione: come il presente, anche il sé si costituisce auto-etero-affettivamente, *distanziandosi* da sé, non essendo mai pienamente sé e recando in sé *già* la traccia dell'altro da sé, e di sé come altro da sé. Questo varco che dischiude l'esperienza in generale, questa apertura inevitabile alla/della traccia, dell'altro e di altro, che può essere fatale, mostra la costitutiva vulnerabilità del vivente oltre ogni distinzione, la necessità della relazione all'alterità come «irriducibile condizione di possibilità della vita [...] nella sua singolarità»¹⁹, ma «anche ciò che la espone irriducibilmente alla morte»²⁰: «La purezza della vita è la morte»²¹.

Derrida approfondisce questo movimento della *différance* nel campo del vivente sottolineando come l'auto-affezione implichi la possibilità dell'auto-infezione. Questo meccanismo mostra come il vivente debba «abbassare le proprie difese, mantenersi in una certa vulnerabilità, difendersi dalla propria difesa dall'altro, esponendosi così al rischio del peggio, della contaminazione e della morte, proprio per non morire, per continuare a vivere»²². Qualora non fosse così, qualora vi fosse «un vivente non autoimmune, cioè non esposto alla intrusione dell'altro, capace di una filtrazione assoluta»²³, esso sarebbe «assolutamente morto»²⁴.

Attraverso le fenditure aperte dalla danza della *différance* e rivolgendosi alla costituzione della temporalità originaria in Husserl, il cui nucleo è chiamato «presente vivente», Derrida risale alla traccia differenziale come

condizione generale di possibilità dell'esperienza, spingendosi in questo modo oltre al primo principio fenomenologico che prescrive la sospensione epocale. Per Husserl, la «nostra intuizione primaria di cosa sia l'articolazione temporale di passato e futuro»²⁵ è definita dall'attività/passività ritenzionale e protensionale. Ciò che è presente lo è poiché è presente a una coscienza che, cogliendolo in una percezione immediata, conserva la traccia del suo progressivo regredire sullo sfondo; il dato percettivo immediato, scivolando sullo sfondo, viene «ri-tenuto» poiché esso rimane «recuperabile intenzionalmente, mentre al contempo il suo “senso”, la direzione segnalata da ciò che è appena trascorso, viene tenuta in vita e serve a tenere assieme le successive datità presenti»²⁶. Lo svolgimento ritentivo avviene assieme a un processo di *trattenimento* della ritenzione, chiamato *protensione*, che permette di creare uno «spazio di *aspettative immediate*»²⁷, un'attesa primaria non rappresentata circa ciò che si esperirà (ad esempio, il fatto che il pavimento mantenga la sua stabilità senza che a ogni passo ci si rivolga intenzionalmente ad esso). Per Husserl dunque il «presente vivente» è costituito dall'intreccio di percezione immediata, ritenzione e protensione²⁸. Questa è la struttura dinamica attraverso/“sopra” la quale si innestano «secondo gradi diversi, la memoria, il segno, la lingua, la scrittura, l'idealità»²⁹, dunque *ri-rappresentazioni* che si costituiscono in «una relazione di rinvio più o meno mediata ma sempre esteriore»³⁰.

Derrida, invece, contamina il rapporto tra percezione immediata e ritenzione con l'esteriorità, con lo spazio aperto dalla traccia percettiva; in questo rapporto, infatti, ritiene che, seppur minima, vi debba pur essere una fessura che consenta la cattura ritenzionale, e dunque che vi sia già spazialità nella costituzione della temporalità originaria, archi-scrittura, appunto, *différance*. Con il «presente vivente» Husserl salva la pienezza coscienziale della struttura egologica cui si riferiscono gli atti intenzionali, ma per farlo, nella lettura di Derrida, è costretto ad assumere la pregiudiziale conseguenza fonologocentrica che pone un soggetto pienamente presente a sé. Per Derrida, al contrario, l'*autos* si costituisce tramite differenziazione da sé e dall'altro, è *già sempre altro per essere*. Nemmeno il «presente vivente» sfugge a questa dinamica, non può essere presenza

17 J. Derrida, *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 40.

18 *Id.*, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1982, p. 283.

19 C. Di Martino, *Derrida e il pensiero del vivente*, cit., p. 163.

20 *Ibidem*.

21 J. Derrida, *Glas*, a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006, p. 566.

22 C. Di Martino, *Derrida e il pensiero del vivente*, cit., p. 159.

23 *Ibidem*, p. 163.

24 *Ibidem*.

25 Andrea Zhok, *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano 2017, p. 83.

26 *Ibidem*, pp. 82-83.

27 *Ibidem*, p. 83.

28 Cfr., S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario*, cit., p. 23.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

piena della percezione all'intuizione poiché «per attingere a quest'ultima la coscienza deve riferirsi all'impressione passata [...] conservata attraverso la ritenzione», la quale, a sua volta, implica il rinvio a un passato che, «per quanto prossimo, non è dell'ordine della presenza intuitiva ma piuttosto della *ri-rap-presentazione* iterabile»³¹. Spazio e tempo vanno considerati in rapporto differenziale nella misura in cui la coscienza si può costituire temporalmente (prima ancora di una determinazione del tempo come tempo *ordinario*) solo grazie alla spaziatrice dovuta al «ritardo» instaurato dalla ritenzione rispetto alla traccia percettiva, già svanita e in qualche modo *ri-rap-presentata* dalla ritenzione, che permette la formazione del «presente primario» che, per essere tale, deve essere *già* differito da sé³². La *différance*, movimento che è struttura generale dell'esperienza in quanto costituisce lo spazio/tempo nel quale solo può esserci, in generale, esperienza, non è quindi antropologica.

Seguendo la prospettiva derridiana, bisogna allora illuminare, per quanto possibile, quali siano le *tracce* che rimandano alla dimensione etica e che richiedono la sua interrogazione: quali sono le tracce che costituiscono un ente come ente degno di considerazione etica? Solo ciò che è «*Umano*» rientra nel suo circuito? Quale struttura «innestata» nel corpo di quella che abbiamo visto essere la (de)«struttura» del *viv-ente* in generale la rende possibile? Derrida coglie, ancora una volta, in poche battute il cuore del problema:

Ogni essere vivente, lo ripeto, e dunque ogni animale in quanto essere vivente, si vede riconoscere il potere di muoversi spontaneamente, di sentirsi e di rapportarsi a sé. Ed è perfino la caratteristica del vivente, per quanto possa essere problematica, a tal punto che la si oppone tradizionalmente all'inerzia inorganica di ciò che è puramente fisico-chimico. Nessuno nega all'animale l'auto-afezione e l'auto-mozione, dunque *il sé di questo rapporto a sé*. Ma ciò che gli viene contestato [...] è il potere di far riferimento a sé in forma deittica, autodeittica, di rivolgere almeno virtualmente il dito verso di sé per dire: sono io³³.

Abbiamo visto che lo *stesso*, il *sé*, è prodotto, e si può dire «costituito

31 *Ibidem*.

32 Cfr., ad es., J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 17: «Ciò che differisce la presenza è ciò a partire da cui, al contrario, la presenza è annunciata o desiderata nel suo rappresentante, nel suo segno, nella sua traccia».

33 *Id.*, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 143 (enfasi aggiunta).

retroattivamente dal processo»³⁴, dal movimento della *différance*; non vi è mai un sé pienamente costituito, nemmeno nella struttura auto-coscienziale specificamente definita dal fatto che sia negata all'«Animale», al «quale» tuttavia si riconosce «qualcosa come una struttura egologica»³⁵:

L'io animale o meramente animale è l'io della psiche, riferito ai «vissuti psichici della sfera sensibile», implicato in tutte quelle operazioni che richiedono un'attività egologica – come il percepire attenzionale – e per le quali non sarebbe sufficiente appellarsi alla dinamica di inibizione-disinibizione delle pulsioni, senza riferimento a un centro, a un soggetto degli atti. L'io umano, invece, è l'io che si auto-appercepisce, l'io autocosciente e che può prendere posizione su se stesso³⁶.

Da come si è evoluto il discorso filosofico occidentale si può riconoscere la «traccia» rimandante alla dimensione etica, facendo leva sulla terminologia di questo passo e, a prescindere dai diversi modi in cui è stata chiamata, sull'auto-coscienza, «prima» *struttura* unica riservata all'«Umano», la quale gli consente, grazie ad articolazioni sempre più complesse, l'accesso alla «cultura»³⁷ e la sua costituzione come «essere storico»³⁸: «Se l'uomo è un essere storico, l'animale è senza storia poiché è essenzialmente privo della consapevolezza del tempo»³⁹. Tuttavia, che l'umano *non sia* definibile, effettivamente e unicamente, come «l'ente autocosciente» (dove

34 Slavoj Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico I-II*, trad. it. di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle grazie, Milano 2013, p. 377.

35 Cfr. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II e III*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 340: «Una psiche non ha necessariamente una autocoscienza».

36 C. Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», cit., pp. 5-6.

37 Cfr. E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, trad. it. di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 26: «Per cultura non intendiamo nient'altro che l'insieme delle operazioni [*Leistungen*] realizzate da uomini accomunati nelle loro continue attività; operazioni che hanno una esistenza permanente e spirituale nell'unità della coscienza della comunità e della sua tradizione mantenuta sempre viva. In virtù dell'incarnazione fisica, dell'espressione che le aliena dall'originario creatore, esse possono essere esperite nel loro senso spirituale da chiunque sia in grado di ricomprenderle [*nach-verstehen*]. In seguito, possono sempre di nuovo diventare punti di irradiazione di effetti spirituali su generazioni sempre nuove nell'ambito della continuità storica. E proprio in ciò tutto quello che è racchiuso in un termine come «cultura» trova il suo modo peculiare ed essenziale di esistenza oggettiva e funge, d'altronde, da fonte costante di accomunamento».

38 Cfr. C. Di Martino, «Husserl e la questione uomo/animale», cit., p. 15: «Questo è il tempo storico in cui vive e si sa ogni umanità determinata, l'umanità nel suo complesso: è un tempo che abbraccia la connessione infinita delle generazioni, tutto il passato e tutto il futuro. Gli animali, al contrario, non hanno né sviluppo né tempo storico; neppure è data loro in maniera cosciente l'unità di un mondo che attraversa la successione delle generazioni».

39 *Ibidem*.

L'«Umanità» è data dall'autocoscienza) risulta evidente se si considera la condizione de* *bambin** in fase pre-linguistica, semmai definibili come «Umani in potenza», dei casi patologici, definibili (orribilmente) «umani che non sono Umani» e di coloro che in età anziana (evento non raro) hanno perduto le proprie strutture autocoscienziali, indicabili come «umani che sono stati esseri Umani». Dato l'orrore di tali definizioni, si potrebbe obiettare che il proprio dell'«Umano» è allora la *possibilità* di «accedere» all'autocoscienza (e da qui alle strutture successive), la quale, per il suo carattere eventuale (di possibilità), non sempre attuata e attuabile, sarebbe però, propriamente, un *ni-ente*, un qualcosa che non è *ancora e non necessariamente sarà*. Questa possibilità, che definirebbe l'umano come «l'ente che *può* essere autocosciente», e non più «l'ente autocosciente», rimane però problematica proprio per la forzatura quasi tautologica a cui costringe per non escludere ingiustamente alcuni umani dalla partecipazione all'«Umano». Infatti, se «l'io umano [...] è l'io che si auto-appercepisce, l'io autocosciente» e se non vi possono essere «io» (umani) se non auto-appercepenti, poiché vi sono degli umani non (ancora o non più) autocoscienti, che perciò non «possono dire 'io'» (auto-appercepersi, ecc.) e se l'autocoscienza è il tratto fondamentale dell'«io», che sola lo qualifica come Umano – nella differenza con l'«io» animale, cioè «l'io della psiche, riferito ai «vissuti psichici della sfera sensibile» –, allora parlarne nei termini di *possibilità* («L'umano è l'ente che può essere autocosciente») equivale a dire: «L'umano è l'ente che può essere Umano». È evidente a questo punto che, se si considera soltanto il carattere d'essere «*essere-Umano*» come unica traccia che *si traccia* nel circuito dell'etica, vi sono *umani* privi/privati di questo carattere d'essere, che sarebbe tuttavia abominevole escludere da tale sfera. D'altronde, la storia mostra chiaramente gli inferni *vissuti* da chi, «pur essendo umano», ha subito l'ostracizzazione per mancanza di *specifiche* «capacità».

D'altro canto è parimenti «spregevole e ridicola [una] nuova gerarchia che vorrebbe collocare questo o quell'animale in una posizione superiore rispetto agli esseri umani affetti da handicap»⁴⁰. Chi (ha) avanza(to) tali gerarchie rimane cieco di fronte alla necessità di ripensare le caratteristiche che *devono* individuare un ente come degno di considerazione etica. Dico «devono» per sottolineare il carattere *ultramondano* da cui chiama questa responsabilità, dove con «mondo» ci riferiamo ora a «tutto ciò che

accade»⁴¹, alla «totalità dei fatti, non delle cose»⁴², al «mondo» inteso come «determinato dai fatti e dall'essere essi *tutti* i fatti»⁴³, nel quale l'etica *non* trova posto come fatto tra gli altri e che, come tale, possa essere *descritto* analogamente. Wittgenstein scrive che «l'etica è trascendentale»⁴⁴ e, citandolo, voglio radicalizzare questa sua celebre affermazione al fine di favorire l'apertura a una riflessione sull'etica che non parta da *presunti* fatti che sarebbero *nel* mondo per giustificare norme comportamentali ereditate e assunte, bensì che ci avvicini a un *sensu* che deve essere fuori del mondo⁴⁵. Un senso che orienti un'azione *nel* mondo e che derivi da una ricerca non pregiudiziale sul modo giusto di vivere, sottraendo in questo modo, per quanto possibile, ai fatti – di cui il mondo (in quest'accezione) è la totalità e da cui è *determinato* – il loro carattere accidentale, cioè premere per la determinazione/costituzione, nel campo dell'azione, del loro accidentale accadere, nel cui «esser-così» si possa *oltre*-leggere la traccia del senso «più giusto» possibile. Questo senso ritengo debba essere cercato a partire dal modo in cui Derrida definisce la giustizia, cioè *lasciar esser l'altro in quanto altro nella sua singolarità*⁴⁶.

La mia tesi è che bisogna rivolgersi a ciò che, come abbiamo visto, Husserl chiama «presente vivente» (temporalità primaria da cui gli animali non sono esenti) di cui Derrida ha decostruito la solidità mostrando l'apertura all'evento con le (im)possibilità nelle quali va (de)costituendosi, che rivelano una sorta di *vulnerabilità ontologica* negli enti auto-affettivi, i quali si producono come sé espropriandosi. È nella produzione di questo «sé» che ci ricongiungiamo alla domanda a partire dalla quale Derrida ha voluto cambiare il campo di gioco: «*Can they suffer?*». La risposta, quel «si innegabile» acquista, a questo punto, una profondità e una portata ben diverse da quanto ci si potrebbe immaginare. Abbiamo visto alcuni (tragici) rischi di trovare nell'«io» (strettamente umano) la sostanza etica e ora

41 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 2009, p. 25: «1. Il mondo è tutto ciò che accade».

42 «1.1 Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose» (*ibidem*).

43 «1.1.1 Il mondo è determinato dai fatti e dall'essere essi stessi *tutti* i fatti» (*ibidem*).

44 *Ibidem*, p. 106.

45 «6.41 Il senso del mondo dev'esser fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v'è in esso alcun valore – né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che abbia valore v'è, esso dev'esser fuori d'ogni avvenire ed essere-così. infatti, ogni avvenire ed essere-così è accidentale. Ciò che li rende non-accidentali non può essere *nel* mondo, ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev'essere fuori del mondo» (*ibidem*).

46 Cfr., ad es., J. Derrida, «Artefattualità», in Jacques Derrida e Bernard Stiegler, trad. it. di G. Piana, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 23: «La giustizia [...] è l'esperienza dell'altro come altro, il fatto che lascio l'altro essere altro, il che presuppone un dono senza restituzione, senza riappropriazione e senza giurisdizione».

40 J. Derrida e E. Roudinesco, *Quale domani?*, cit., p. 99.

comprendiamo che non è per nulla chiaro a che cosa si riferisca questo termine se non, come spiega Wittgenstein⁴⁷, all'appello nei confronti di Altri che può sviluppare nuovi giochi linguistici. Questo “dire-io”, non rimandando a una chiara sostanza al di là del *poter* “presentarsi”⁴⁸ di chi lo dice, diventa dunque pericoloso, se sostanzializzato in una dimensione etica, poiché non tutti gli umani *possono* “dire-io”, o riferirsi «a sé in forma deittica, autodeittica, [o] rivolgere almeno virtualmente il dito verso di sé e dire: sono io»⁴⁹. E ancora, perché in tal modo si chiuderebbero gli occhi di fronte al loro innegabile *presentarsi* (qui non inteso come dir-“mi presento”, ma nella dimensione corporea del mostrarsi in un “eccomi”-muto): questo, forse, non apre un nuovo gioco linguistico, piuttosto dischiude quello che si potrebbe chiamare “gioco etico”, la lévinassiana messa in questione della propria spontaneità suscitata dalla presenza di Altri.

Nel corso della conferenza del '97 a Cerisy vi è un momento straordinario. Derrida immagina di provare ad afferrare la tradizione con la quale sta dialogando in merito al problema dell'animalità («Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas e Lacan»⁵⁰) in unico colpo nel suo «centro nervoso»⁵¹:

Un po' come qualcuno che pretendesse di sapere per dove acchiappare un polipo o una piovra e, senza fare troppa violenza, senza ucciderla, soprattutto, tenerla a distanza lasciandole il tempo di espellere l'inchiostro. Per spiaz-zare i suoi poteri senza fare troppo del male a nessuno. Il suo inchiostro, o il suo potere, sarebbe qui quell' “Io”, non necessariamente il *poter dire* “io” ma l'ipseità di *poter essere* o di *poter fare* “io”, prima ancora dell'enunciazione autoreferenziale in una lingua⁵².

In poche splendide battute Derrida mostra ciò che bisognerebbe *espelle-re* dalla tradizione – tutta la concettualità legata a una sostanzialità (etica)

47 Qui molto vicino a Derrida. Al proposito, cfr. *Id.*, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 15: «Quello che cerchiamo attraverso la “questione ‘chi?’” forse non ci scioglie dalla struttura grammaticale, ovvero da un pronome relativo o interrogativo che rinvia sempre alla funzione grammaticale del soggetto [...]. La singolarità differente che ho nominato non risponde, forse, neanche alla forma grammaticale “chi” in una frase secondo la quale “chi” è il soggetto di un verbo che viene dopo il soggetto, etc.».

48 In questo senso la parola “io” potrebbe essere sostituita con “qui” o, come direbbe Derrida, “eccomi”, parole desostanzializzate (cfr. *Id.*, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 132).

49 *Ibidem*, p. 143.

50 *Ibidem*, p. 140.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

di questo poter *dire* “Io” – e insieme la direzione in cui *ripensare* il sé, l'ipseità, lo stesso. Tale direzione si dirama dall'impotenza di *un* potere – il polipo che non *può* nulla contro la presa del pescatore se non tentare un'ultima volta di *tracciarsi* nel mondo per difendersi dall'Altro, condizione di (im)possibilità auto-immuno-affettiva di sé, e così, auto-zoo-grafando-si⁵³, “*facendo-Io*” – e dalla vulnerabilità, da quella «certa finitezza»⁵⁴ che è sorgente di ogni esperienza, sia per l'umano sia per gli altri animali, al di qua di tutte le indefinite differenze tra le strutture di esperienza del mondo. Forse, seguendo Derrida, bisogna pensare l'ente *auto-zoo-grafante-si*, quell'ente che si costituisce e si produce come sé vivente in quanto originariamente affetto dalla traccia dell'altro, di sé e di sé come altro, l'ente capace dell'affezione auto-immunitaria che produce l'*autos* nella possibilità costante della sua impossibilità (che sola lo rende possibile come tale). L'ente che per una sorta di vulnerabilità ontologica è dischiuso all'apertura messianica dell'altro inatteso, entro cui l'Altro può incidersi (anche fatalmente), attraverso quel *far-Io* prelinguistico che si manifesta e si annuncia in un *grafar-si*. Tale ente è degno di considerazione etica, prima di assumere “l'Umano” come unico fruitore di questa.

L'autozoografarsi è una valida sorgente ontologica da cui risalire per problematizzare gli assiomi dell'eredità che costituisce le nostre abitudini, e, una volta abbandonati tali assiomi, per esplorare le dimensioni così dischiuse, affinché possa formularsi un'etica degna di questo nome.

53 Cfr. C. Di. Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini Scientifica, Milano 2011, p. 134 (enfasi aggiunta): «Si dà traccia ovunque vi sia del vivente, non importa se umano o animale [...] essa si distacca dal vivente in generale, vale a dire da un essere che ha la possibilità di rendersi-affetto (di auto-biografarsi) e quindi di lasciarsi rendere-affetto dall'altro». Ho preferito utilizzare “zoo-grafantesi” invece che “bio-grafantesi”, per rimanere al di qua di una distinzione tra *zoé* e *bios* che potrebbe inclinare verso una concezione del *bios* come vita umana.

54 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 210: «Ciò che hanno in comune, vale la pena ricordarlo, l'uomo e l'animale, è la finitezza, una certa finitezza».