

Soggetto vivente. Un confronto con la “filosofia dell’animalità”

Vallori Rasini

Università di Modena e Reggio Emilia

Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali

vallori.rasini@unimore.it

ABSTRACT

In his book Felice Cimatti suggests a research of “man’s animality” based on a particular concept of “subjectivity”: accordingly to Heidegger and the greatest part of the western thought, only human being is a subject; so animal isn’t a subject and seems radically different from man; it appears as absolute “other”. Any trace of animality in human being can just be a result strictly mental. But subject can otherwise shows any living being, like reminded from J. von Uexküll and H. Plessner. Through this view it is possible to see animal dimension like an indissoluble intersection with human dimension and the research of animality in human nature obtains another, deep, essential relevance.

KEYWORDS

Subject, human being, animal, J. von Uexküll, H. Plessner

1. Le questioni che porta con sé il titolo “filosofia dell’animalità”, proposto dal libro di Felice Cimatti¹ – una locuzione affascinante quanto enigmatica –, sono senza dubbio molte, complesse e di sicura attualità. L’autore ha in mente però una precisa direzione, non canonica e – diciamo – apparentemente provocatoria: l’indagine dell’“animalità nell’uomo”; e non mediante uno sguardo retrospettivo – in qualche modo onto- o filogenetico – ma attraverso uno “sforzo prospettico” che riesca a immaginare “il campo di un’individualità umana non basata sull’io”, vale a dire intenzionato a “esplorare quella che potrebbe essere una umanità non basata sul linguaggio”².

La riflessione attraverso la quale ci conduce Felice Cimatti prende avvio dal presupposto secondo cui l’uomo si considera “l’altro” rispetto all’animale. Nel pensiero occidentale, l’etichetta “animale” è sempre servita a raccogliere un coacervo di caratteristiche nelle quali l’essere umano non intende riconoscersi: in certo senso, l’animale rappresenta il non-umano. L’uomo ama identificarsi nella razionalità e nell’uso della parola, simbolizzante e distanziatrice; e pare non possa proprio fare a meno di separarsi dal resto dei viventi – come insegna Heidegger –

¹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Roma, Laterza, 2013.

² Ivi, p. VI e p. VII.

assumendo le vesti di soggettività autonoma. Se l'animalità è sinonimo di presenza corporea, rapporto con un ambiente e "stordimento" esistenziale³, la "macchina antropogenica" – sulla quale ci informano specialmente le indagini psicoanalitiche – affranca l'io umano dalla stretta morsa dell'immediato, vincola l'essere alla mente e le regala un "mondo", dove vigono oggettività e temporalità, affatto sconosciute all'animale.

Ciò detto, perché occuparsi dell'animalità (al di là di una sua semplice constatazione)? E perché intraprendere addirittura una indagine sull'animalità nell'uomo (o per l'uomo)? Perché forse – suggerisce l'autore – come umani ci stiamo perdendo qualcosa: l'essere umano si mantiene fedele a una direzione esistenziale che gli preclude immediatezza e spontaneità, sensibilità e "stupore", quel modo d'essere che invece conserva l'animale, libero dal calcolo e dall'esclusione sistematica dell'altro⁴. Allora perché non cercare una "animalità umana"? Perché non sperimentare la differenza di "una umanità che non sia intrappolata nella gabbia del soggetto, di 'io' e 'tu', e quindi 'io' da una parte e tutto il resto dall'altra"⁵? Potrebbe trattarsi, insomma, di tentare "possibilità vitali impensate"⁶, mediante un "divenire-animale" creativo e condividente, permanendo nella piena "immanenza" della vita⁷.

Ora, ammesso che la valutazione della realtà animale sia corretta e che in qualche modo sia sensato e possibile immaginare per l'uomo il raggiungimento di una simile dimensione, si tratterebbe in ogni caso di una realizzare una esperienza umana, né più né meno. E tuttavia l'animalità fa parte dell'uomo, e ritrovarla nella quotidianità dell'esistenza può darsi che sia utile e salutare; recuperare una aderenza alla spontaneità della vita e alla corporeità potrebbe persino avere a che fare con una proposta etica, tanto semplice quanto onesta. Una simile proposta potrebbe passare agevolmente attraverso un diverso concetto di soggetto, un concetto di soggetto che cerca la similarità nella differenza, la vicinanza nella lontananza.

Un percorso di questo genere – che però purtroppo si è presto interrotto in seno alla filosofia occidentale – lo ha inaugurato proprio Jakob von Uexküll, chiamato in causa da Cimatti per la sua attenzione verso l'organismo biologico. Il campo della biologia è un osservatorio privilegiato, quando si voglia guardare al mondo senza lasciarsi abbagliare esclusivamente dal fenomeno umano, dalle prodezze della ragione e dal monopolio del linguaggio parlato, preferendo ammirare il panorama ampio e variegato della vita, nelle sue molte e sempre peculiari manifestazioni. Il barone von Uexküll, provvisto di strumenti da scienziato (benché non indifferente al richiamo della metafisica), ha studiato il vivente

³ Ivi, p. 143.

⁴ Ivi, p. 127.

⁵ Ivi, p. 143.

⁶ Ivi, p. 150.

⁷ Ivi, p. 155.

guardandolo dal punto di vista delle sue caratteristiche specifiche, di volta in volta diverse, e sostenendo una concezione piuttosto innovativa dell’ambiente, potenzialmente capace di rivoluzionare il concetto di soggetto.

2. Nel suo saggio, Cimatti riconosce le ottime intenzioni antimeccanicistiche di von Uexküll che, opponendosi alla concezione cartesiana, considera l’animale qualcosa di più di una semplice macchina: è un essere in grado di condurre e di gestire la propria vita all’interno di un ambiente a lui conforme. La sua teoria degli “ambienti individuali” prevede infatti che l’animale sia un soggetto, non un semplice oggetto. “Tutti i nostri oggetti d’uso comune e le macchine – dice von Uexküll – non sono altro che strumenti dell’uomo” e “si potrebbe supporre che un animale non sia nient’altro che una selezione di ‘utensili’ e di ‘protesi’ congrui, coordinati da un sistema di guida: una macchina dotata delle funzioni vitali di un animale”, “così facendo, però, – aggiunge subito – ci si dimentica che sin dall’inizio è stata soppressa la cosa più importante e cioè il soggetto che si serve di questi strumenti per percepire e operare”⁸. Gli animali non sono assemblaggi meccanici di organi; non sono automi che compiono azioni reattive semplicemente innescate da impulsi esterni, ma veri e propri “macchinisti”, che intervengono su ciò che hanno intorno in seguito a percezioni e sensazioni. Soltanto in questo modo, solo cioè riconoscendo la soggettività dell’individuo animale, “si aprirà finalmente la porta che conduce ai vari ambienti animali”⁹. Lo scopo del biologo von Uexküll è infatti di chiarire che dinanzi al vivente non esiste un solo mondo, un solo spazio omogeneo, misurabile e “oggettivo”, identificabile scientificamente una volta per tutte e per tutti i viventi. Questo lo si può fare in fisica o in chimica, con oggetti di studio inanimati. Ma il biologo non può trattare gli individui viventi come se fossero semplici “cose”, collocate su un unico tavolo da lavoro o distribuite sullo stesso appezzamento di terreno: ognuno di loro ha un suo ambiente – un “mondo individuale” –, proprio perché è un soggetto. Una determinazione quantitativa non è paragonabile a un rapporto qualitativo: un soggetto percepisce e opera, avverte e si manifesta, sente e interviene, perché ha sempre una vera e propria relazione – vitale – con il suo fuori¹⁰. Ne va – appunto – della sua sopravvivenza, della possibilità di mantenersi in vita. E poiché i viventi sono diversi tra loro, sono soggetti con caratteristiche specifiche e variabili, anche l’ambiente in cui essi si muovono – cioè la dimensionemondana a cui dà vita la loro relazione – è diverso di volta in volta.

⁸ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti*, Macerata, Quodlibet, 2010; pp. 37-38.

⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰ Ivi, p. 50: “non abbiamo a che fare con uno scambio d’energia tra due oggetti, ma con relazioni che sussistono tra un soggetto vivente e il suo oggetto”.

Ora, come dicevamo, Cimatti ammette l'intenzione innovativa di von Uexküll, ma non ne riconosce la reale portata. Va bene, – egli sostiene –, il biologo estone rifiuterà pure di considerare gli animali come semplici oggetti, ma nella sua posizione ritroviamo “l’ambiguità intrinseca dello sguardo umano rispetto agli animali, quando non smette di prendere come punto di riferimento l’umano: l’animale non è una macchina, come sosteneva Cartesio, d’accordo, e allora cos’è? È un vivente che ha una *soggettività*. Ma – prosegue Cimatti – la soggettività è, per definizione, quella umana”. E conclude: “l’animale, allora, non è una macchina, è una specie di uomo, anche se di un grado inferiore e diverso. La definizione di animale non riesce a non passare per quella umana”¹¹.

Certo, attenendoci alla storia occidentale del concetto di “soggetto”, una simile conclusione è del tutto plausibile: esso non può che indicare la dimensione umana¹². Se, nel suo significato più antico e squisitamente logico, il soggetto indica genericamente l’elemento sottostante a cui si attribuiscono predicati e qualità, coincidendo con “ciò di cui si dice qualcosa” o “ciò a cui si attribuisce qualcosa”, in un secondo fondamentale significato il soggetto indica un ente indipendente, nell’essere e nel fare, dotato di coscienza razionale¹³. Il soggetto ha sempre a che fare con prestazioni di ordine superiore, cognitive, teoretiche, spirituali; insomma, ha a che fare con l’uomo. A questo significato si è attenuta tutta la tradizione filosofica occidentale; e per quanto complessa, stratificata e controversa si configuri la questione del soggetto nei pensatori della contemporaneità, questo rimane il percorso seguito, anche qualora il soggetto si voglia messo in questione o decostruito.

Ma lo sforzo compiuto da von Uexküll è precisamente quello di allargare le maglie concettuali entro le quali concepire la soggettività, che egli mette in relazione non solo con la rappresentazione consapevole, con l’io o l’autocoscienza (determinanti solo una tipologia particolare di soggetto), bensì più in generale con il vivente, con il corpo organico in quanto tale. L’animale non è soggetto perché se ne fa “una specie di uomo”; piuttosto, l’animale ha a che fare con l’uomo perché ha in comune con lui la soggettività. L’antropomorfismo è dunque da tenere a distanza, e se von Uexküll, specie nei suoi saggi divulgativi, si richiama con una certa frequenza all’esperienza umana, è perché questo lo aiuta a rendere credibile un’idea che nella cultura del tempo, intrisa di meccanicismo positivista,

¹¹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 7.

¹² La cosa è attestata da qualunque dizionario filosofico. Sul tema, si può vedere anche R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Napoli, Guida, 2003.

¹³ Ricordare il significato del concetto di soggetto nel pensiero di Kant è sufficiente a convincere del suo stretto legame con la consapevolezza e il sapere: il soggetto è l’Io penso, che condiziona tutte le attività conoscitive; avendo i pensieri come propri predicati, è il fondamento di qualunque possibile concetto; è l’attore dell’unità dei pensieri, ciò che conosce sinteticamente e formula giudizi: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della Ragione Pura*, Roma, Laterza, 1984, *Dialettica trascendentale* II, 1.

difficilmente poteva farsi strada. Il punto di vista del “fisiologo”, vale a dire dello scienziato che si accontenta di osservare il funzionamento di un assemblaggio di organi, mantiene anche il pregiudizio antropomorfo dell’ambiente unico, che solo il vero “biologo” riesce a superare: “per il fisiologo – spiega von Uexküll –, qualunque essere vivente è un oggetto, situato in un mondo che è sempre lo stesso, quello umano. Egli ne scruta gli organi e il modo in cui si coordinano tra loro come un tecnico esaminerebbe una macchina sconosciuta. Il biologo, al contrario, si rende conto che ogni essere vivente è un soggetto che vive in un proprio mondo di cui l’animale costituisce il centro”. Se ogni animale è il centro del proprio mondo, anche il mondo umano finisce per essere solo uno dei molti, possibili (e di fatto esistenti) mondi dei viventi. Il riconoscimento della soggettività di ogni vivente fa dell’essere umano solo un caso particolare, non un modello interpretativo¹⁴.

Ne segue che – propriamente – non ha nessun senso parlare di una “difettività” dell’animale rispetto all’uomo. La morfologia, la fisiologia, il sistema di correlazioni e l’ambiente degli animali – di qualunque animale – saranno più o meno ricchi, più o meno complessi, più o meno diversificati, ma mai “superiori” o “inferiori”, “manchevoli” o “perfetti”, nel confronto tra di loro o con l’uomo. Von Uexküll adotta una formula “prospettivista” o “relativista” che toglie senso all’idea di “mancanza animale”. Dal suo punto di vista, in fin dei conti, qualunque soggetto e qualunque mondo sono “manchevoli” rispetto a ogni altro, quello della zecca rispetto a quello del cavallo, ma anche quello dell’uomo rispetto a quello del cane (l’uomo, ad esempio, non percepisce gli ultrasuoni, che dunque “mancano” nel suo mondo) e ciascuno è in qualche misura “completo” rispetto a se stesso. Certo, von Uexküll riserva all’essere umano una “posizione particolare” (e come avrebbe potuto non farlo, dato il contesto in cui operava?), ma questa particolarità non inficia la dignità, l’autonomia e perfino la bellezza dei singoli mondi animali. E questa sua intenzione non va persa di vista, né sottovalutata.

3. A proporre una lettura sminuente e difettiva della vita animale, partendo dalle teorie di von Uexküll, è invece Martin Heidegger¹⁵, il quale si muove sulla scorta di tesi decisamente affini a quelle esposte da Max Scheler nel suo celebre saggio *La posizione dell’uomo nel cosmo*¹⁶. Sostanzialmente disinteressato alla vita animale e perfettamente convinto della inferiorità “essenziale” di tutto ciò che non attiene alla sfera ontologico-esistenziale del *Dasein*, Heidegger considera l’animale “manchevole di mondo”. Perché l’animale ha soltanto un “ambiente” e non un vero “mondo”; perché è passivo e non attivo; perché non ha esperienza del tempo,

¹⁴ La concezione di von Uexküll non sembra dunque costituire un esempio di “impossibilità di pensare l’animale se non attraverso l’umano” (F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 7).

¹⁵ Si veda M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Genova, Il Melangolo, 1999, pp. 250 sgg.

¹⁶ Si veda M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Roma, Armando, 1997.

ma semplicemente approfitta del presente; perché è “stordito” e non veglia sul proprio destino. Insomma: perché non è dotato dell’autocoscienza, che consente la presa di distanza da sé e dal mondo e si concretizza nell’uso del simbolo, nell’eccellenza del linguaggio parlato¹⁷. Non è certo un caso che proprio Heidegger rappresenti la cerniera più solida tra Kant e il pensiero contemporaneo nell’interpretazione della soggettività come di una peculiarità esclusivamente umana. Ma, a ben guardare, Heidegger è soltanto un interprete – un po’ maldestro e tutt’altro che precoce – del pensiero di von Uexküll, tradito da radicati pregiudizi filosofici e presumibilmente influenzato dalle interpretazioni di stimati contemporanei¹⁸.

Non tutti gli interpreti di von Uexküll hanno però sottovalutato il suo sforzo: Helmuth Plessner, ad esempio, ha dato all’idea della soggettività organica una credibilità davvero apprezzabile. Nella sua opera *I gradi dell’organico e l’uomo*, discostandosi sensibilmente da certe posizioni di Scheler, ha esposto la propria teoria della natura vivente ancorandola precisamente all’idea di soggettività. Un vivente – qualunque vivente, piante e organismi unicellulari inclusi – è un soggetto (un *Selbst*), perché diversamente dagli oggetti inanimati ha uno scambio con il “fuori” attraverso un corpo che “possiede”. Un soggetto si distingue da un oggetto proprio per questo, perché non semplicemente “è” un corpo, ma “ha” un corpo. Qualunque vivente ha un corpo, che usa nelle relazioni con il proprio esterno in maniera più o meno attiva, più o meno complessa, più o meno consapevole. Per questo, qualunque vivente è un soggetto, anche se non può dire “io”.

La “macchina antropogenica”¹⁹ si aggancia a una “macchina antropocentrica”: solo se pensiamo sempre e comunque che l’uomo sia “il” vivente, non tenteremo mai di distogliervi lo sguardo. Certo, in quanto uomini potremo sempre avere solo una prospettiva umana; ma c’è modo e modo di formulare presupposti. Cercare di ammettere una esistenza altra, fondata su modalità di vita differenti, è un buon punto d’avvio. Ebbene: è questa possibilità che ha cercato di cogliere von Uexküll osservando gli animaletti a cui ha dedicato le sue ricerche, ed è questa idea che ha tentato di tradurre in termini filosofici Plessner, con la sua deduzione dei “modali organici”²⁰. Plessner è uno dei massimi

¹⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., pp. 24 sgg.

¹⁸ Il suo percorso è evidentemente altro: dalla fenomenologia husserliana a *Essere e tempo*, Heidegger non ha mai cercato di abbandonare la dimensione del pensiero. L’unica esistenza di cui ne va è per lui quella dell’essere pensante e quindi dell’uomo. Le considerazioni sul mondo animale delle lezioni del ’29, sono una specie di chiosa, una “momentanea deviazione” senza autentico peso, e comunque debitrice del lavoro di Max Scheler. A questo proposito, si può vedere R. Safransky, *Heidegger e il suo tempo*, Milano, TEA, 2001, pp. 242 sgg.

¹⁹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 24.

²⁰ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

rappresentanti della corrente dell’antropologia filosofica tedesca contemporanea, e può sembrare curioso che questa estensione del concetto di soggetto – dalla realtà specificamente umana a quella biologica – venga avallata da un filosofo interessato prioritariamente all’indagine sulla natura dell’uomo. Ma a ben guardare, dato il manifesto teoretico della corrente, questa operazione si rivela l’inevitabile conseguenza dell’intenzione di dare nuove basi alla ricerca antropologica²¹. Se l’uomo va considerato anzitutto come un vivente tra viventi, occorre identificare cosa distingue la materia inanimata da quella organica, e a partire da qui sarà possibile stabilire le differenze specifiche tra forma e forma di vita. La soggettività è per Plessner il carattere distintivo del vivente in quanto tale; e solo su questa base, valutando le varie potenzialità del soggetto, sarà possibile distinguere l’animale dall’essere umano.

Sollecitato da un profondo interesse per la zoologia²², Plessner ha cercato in primo luogo non la differenza tra l’animale (o qualunque altro vivente) e l’uomo, ma la comunanza tra loro. La definizione della “essenza” umana deve inevitabilmente passare attraverso l’analisi di quella animale e vegetale; per questo, per conoscere la natura dell’uomo occorre conoscere la natura del vivente in generale²³. E il vivente – nella sua definizione più generica – è un soggetto. In quanto soggetto, ogni organismo conduce un’esistenza attraverso il proprio corpo; perché un soggetto “ha” realmente corpo, e anzi soltanto un soggetto può propriamente “avere” un corpo e delle proprietà; un oggetto semplicemente “è” un corpo e certe proprietà: il senso stesso del vivente – afferma Plessner – il senso della sua essenza “risiede proprio nell’essere soggetto dell’avere”²⁴. Naturalmente, la soggettività del vivente presenterà caratteristiche diverse a seconda della tipologia organica.

Non è questa la sede per una dettagliata esposizione della deduzione dei modalità organici o delle categorie della soggettività vitale di Plessner, che hanno nel “principio posizionale” la loro radice concettuale²⁵. Ciò che qui ci interessa è sottolineare che non sempre il concetto di soggetto è stato sinonimo di funzioni coscienti e legato a doppio filo alla dimensione umana. Nel pensiero di Plessner, il “soggetto dell’avere” rappresenta un ente totalitario (una *Ganzheit*) e forma “il punto di attraversamento di tutte le relazioni che costituiscono una unità rispetto ai suoi elementi”²⁶, in maniera da garantire contemporaneamente la coordinazione e l’indipendenza delle parti all’interno di un sistema funzionale armonicamente equipotenziale, che si autoregola sia nella dimensione spaziale sia in quella

²¹ Mi permetto di rimandare a V. Rasini, *L’essere umano. Percorsi dell’antropologia filosofica contemporanea*, Roma, Carocci, 2008.

²² H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 3.

²³ Ivi, p. 50.

²⁴ Ivi, p. 188.

²⁵ Ivi, pp. 150 sgg.

²⁶ Ivi, p. 188

temporale (nei processi di trasformazione che lo interessano nell'arco della sua esistenza). La comparsa di una interiorità è parte del concetto di soggetto, senza che questo – giova ripeterlo – abbia nulla a che vedere con la coscienza o con l'umanità: “un Sé non è ancora un soggetto di coscienza; avere non è ancora sapere o sentire”²⁷, perché i gradi della soggettività sono diversi, come diverse sono le tipologie del corpo vivente, ed è importante capire che “il passaggio dall'estensione all'interiorità, dal mondo dell'essere al mondo dell'avere, non si dà solo nell'uomo, per il fatto che egli si considera filosoficamente ed esplora se stesso, bensì ovunque si faccia incontro la vita”²⁸.

4. Introdurre tutto questo ci consente di pensare una “filosofia dell'animalità umana” indirizzata in altro modo. Certamente non alla ricerca del “non umano” nell'uomo o della “bestialità” (meno che meno in senso morale) nella natura umana. Seguendo le tracce di una soggettività che contraddistingue il vivente, troviamo – con Plessner – che uomo e animale si collocano su un terreno comune, senza che sussista tra loro un rapporto di inferiorità o superiorità. La concezione dei “gradi organici” distingue modalità esistenziali differenti senza implicazioni assiologiche. La modalità animale è semplicemente diversa da quella umana, fondata su una serie di potenzialità che producono relazioni di carattere più diretto ed efficace nei confronti dell'intorno, capace di offrire i mezzi per la soddisfazione dei bisogni fisici principali. Questo livello della soggettività prevede – con tutta evidenza – che il vivente si confronti con un ambiente, ne avverta e riconosca la complessità qualitativa e intervenga su di esso con oculata capacità di discernimento. L'animale, oltre che dotato di istinti, è dunque capace di scelta e di memoria (intesa come unità di *residuum* e anticipazione), di modificare il proprio comportamento sulla base di esperienze passate, di valutare l'opportunità delle proprie azioni. L'animale, insomma, è dotato di coscienza; ma è “centrato” su se stesso e – per quanto noi umani possiamo capire del suo *modus vivendi* – interessato soprattutto a dare soddisfazione a necessità organiche, talora molto complesse, individuali o di specie.

Che si tratti o no di una carenza è questione di opinione. Quanto è consentito all'animale e non ad altre forme viventi non si può dire che sia, di per sé, né bene né male, né dono né mancanza; è caratteristico e basta. L'animale, ad esempio, è in grado di sfoggiare una sicurezza nell'agire di cui l'essere umano difetta; e questo potrebbe essere un pregio che la “libertà” umana si preclude²⁹.

²⁷ Ivi, p. 186.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ L'apparente rigidità animale, ad esempio, artisticamente rappresentata nel celebre *Über das Marionettentheater* di H. von Kleist (trad. it. *Il teatro delle marionette*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2005), rivela tutta la sicurezza nell'agire che non è consentita a un ente

Secondo Plessner, l’essere umano si distingue per la sua “eccentricità”. L’eccentricità è dovuta a una differenza specifica che comporta, per evoluzione, una “riflessione totale” dell’organismo su se stesso. All’essere umano, infatti, è dato “il centro della sua posizionalità”³⁰; gli è nota la sua condizione di essere senziente e agente, e l’unico “centro” che può trovarsi in questa condizione (se non vogliamo moltiplicare senza senso i punti di osservazione possibile) è quello stesso che – pur mantenendosi centrato in sé – si rivolge verso se stesso, si guarda (come da fuori) e prende distanza da sé.

Insomma, è l’animale che diviene autocosciente al contempo è e non è un “altro” ente. L’io è semplicemente l’evoluzione del “sich” (il soggetto animale) che giunge a vedere se stesso. Non è qualcosa di realmente “altro” dal soggetto animale; è piuttosto il soggetto animale che arriva a vedere l’altro in se stesso, e che proprio attraverso il riconoscimento di sé come altro diventa un io. L’uomo non è che quell’animale capace di vedere se stesso nella forma di “altro” e di vivere l’intera esistenza cercando di accordare il proprio “essere se stesso” con il proprio “vedere (o avere) se stesso”; il proprio essere animale con il suo oltrepassamento.

Il percorso di Plessner è dunque diametralmente opposto a quello proposto da Heidegger. Ma la cosa non può sorprendere: prima di concentrarsi sulla specificità umana, Plessner si preoccupa di trovare cosa accomuni un vivente all’altro; e non ne va anzitutto dell’eccellenza delle facoltà umane (la cura dell’essere è ovviamente roba per enti dotati di ragione), ma delle differenze o dei momenti di distacco e cambiamento tra modalità e modalità di esistenza e di rapporto col mondo. In tutto ciò è il corpo, la materialità dell’essere mondano ad avere importanza nell’unità personale, con tutte le sue capacità, incluse quelle sensibili. Non è un caso che l’autenticità dell’essere umano non passi esclusivamente attraverso il monopolio della lingua parlata, e l’io non sia direttamente figlio del linguaggio verbale. L’articolazione linguistica, la disponibilità di una raffinata simbologia fonetica per la manipolazione del mondo, è soltanto una delle possibilità specifiche dell’ente eccentrico. L’espressività umana prevede ampi “spazi senza parola”, zone esistenziali in cui il senso si trasmette plasticamente attraverso gesti, accenni, smorfie e sorrisi, insostituibili dalla fissità delle parole³¹. Di più, il riso e il pianto – per quanto apparentemente lontani dal dominio “spirituale”, a causa della loro forte componente fisiologica – sono da considerare manifestazioni specificamente ed esclusivamente umane, forme di reazione o meglio di “caduta”, di inciampo, al limite del comportamento umano, ma proprio

essenzialmente scisso, condannato a una “libertà razionale” in cui si sviluppano discordanze e sempre nuove esigenze di scelta e coordinazione.

³⁰ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 313.

³¹ Si veda di Plessner, *Antropologia dei sensi*, Milano, Cortina, 2008, p. 110.

per questo – dal punto di vista del loro significato – in grado di rivelare la complessità e la natura eccentrica dell'uomo³².

L'“eccentrico” è sempre – necessariamente e in primo luogo – anche “centrico” (un vivente può essere oltre il proprio centro solo se ha un centro). Questo significa che tutto l'apparato culturale, che inevitabilmente la mediatezza umana liberamente elabora, non può mai sciogliersi (o essere considerata sciolta) dalla naturalità del vivente. Nell'antropologia filosofica di Plessner, quella dimensione culturale che chiamiamo “seconda natura” o “natura artificiale” non sostituisce dunque e non annienta la radice biologica dell'uomo. Né lo separa con radicalità dal regno al quale appartengono gli altri viventi, come invece sembra implicito nell'idea di una “totale apertura al mondo”, sostenuta ad esempio da Max Scheler e da Arnold Gehlen³³. Se l'uomo non può prescindere dal legame centrico, non si può dare alcuna cultura se non in relazione alla natura. Senza natura – e animalità – non c'è uomo, perché la natura – che non è banale carnalità o semplice fisiologia, ma una precisa modalità di relazione del vivente con il mondo – è parte ontologicamente essenziale di questo ente. E se la peculiarità umana consiste precisamente nella continua ricerca di accordi e concordanze – tra l'uomo e se stesso, tra la propria animalità e il suo oltrepassamento (non meno che tra sé e il resto del mondo) – la consapevolezza filosofica di questa sua condizione non può che aiutarlo: non solo a sperimentare la dimensione dell'immanenza, ma anche a ricostruire un equilibrio – oggi tanto a rischio – con l'intera sfera della natura.

³² Si veda H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2015³.

³³ Una apertura al mondo “totale” aspira a un abbandono definitivo (anche se magari ottenuto gradualmente) della dimensione animale (consistente nella “chiusura” in un ambiente e in una condizione di “semplice” naturalità).