

ANNALI DEL CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

2023 III (1-2)

Umani e altri viventi

a cura di Ennio De Bellis

Francesco Totaro, *Presentazione. Umani e altri viventi: identità e differenze*
Ennio De Bellis, *Introduzione*

PARTE PRIMA

Michael Tomasello, *The Evolution of Agency*
Carmine Di Martino, *Vivere l'umano al di là dell'antropocentrismo*
Étienne Bimbenet, *Sur l'excentricité du vivant humain. Une approche phénoménologique*
Luisella Battaglia, *L'alterità animale. Per un'etica del riconoscimento*
Pierfrancesco Biasetti - Barbara de Mori, *Ragioni per un'etica animale. Una comparazione tra alcune posizioni possibili*
Guido Gigliani, *Ragioni di un'etica per le piante*
Iolanda Poma, *Le lezioni del creato. L'impersonale, oltre i limiti della semplice persona*
Simone Morandini, *Tutto è connesso. Un'etica per l'ecologia integrale*
Laura Boella, *L'empatia con la natura nell'epoca dell'Antropocene*

PARTE SECONDA

Andrea Aguti, *Sul significato della superiorità dell'essere umano sugli altri viventi*
Antonio Allegra, *Umani e altri enti. Per un sistema delle differenze*
Luca Cucurachi, *Umani e altri viventi. Per un approccio semiotico-culturale*
Maria Laura Giacobello, *Il rapporto fra umani e altri esseri viventi. Una prospettiva complessa*
Markus Krienke, *Mensch und Tier. Perspektiven eines „postanimalistischen Humanismus“ jenseits von Posthumanismus und Menschenpark*
Matteo Negro, *Intenzionalità e comunicazione umana e animale*
Umberto Regina, *Uomini e altri viventi a rischio. Malgrado tutto la vita è bella, tutta*
Giovanni Bombelli, *Umano, viventi, diritto (e diritti)*
Giovanni Cogliandro, *Infanzia, umanità, vita*
Pio Colonnello, *La solidarietà con gli altri viventi come valore irrinunciabile*
Michele Indelicato, *Per un'etica inter-specifica*
Riccardo Pozzo, *La nozione kantiana di dignità e il potenziamento umano*
Marcella Serafini, *From the Logic of Domination to the Ethics of Care. Rethinking Anthropocentrism in the Light of Laudato Si'*
Raffaele Tumino, *La valenza formativa dell'etica ecologica attraverso l'esperienza estetica del paesaggio*
Francesco Zini, *La questione della soggettività animale come problema bioetico*
Mino Ianne, *L'idea pitagorica di amicizia universale*
Ennio De Bellis, *The Role of the Soul in Humans and Other Living Beings in the Aristotelian Tradition*
Mario Pangallo, *L'atteggiamento dell'uomo verso gli animali. Note sulla posizione di Tommaso d'Aquino*
Angela Micheli, *L'essere sceglie se stesso? Riflessioni metafisiche. Hans Jonas e Baruch Spinoza*
Alma Massaro, *Il contributo di Shaftesbury alla filosofia animale*
Ilaria Ferrara, *Critica della ragione ferina. Un contributo alla filosofia kantiana dell'animalità*
Giuseppe Bonvegna, *Dal mondo umano per l'uomo al mondo umano per la terra. Centottanta anni dopo il Corso di filosofia positiva di Auguste Comte*
Valentina Carella, *La relazione tra viventi umani e non umani nella prospettiva della monadologia husserliana*
Flavia Silli, *L'ermeneutica della vita nello "spiritualismo dell'azione" di Maurice Blondel*
Gennaro Cicchese, *L'animale e l'umano nell'Etica di Romano Guardini*
Edoardo Simonotti, *Hannah Arendt e la vita contemplativa. Intorno a The Life of the Mind*
Patricio Lombardo Bertolini - Yasmina Ibaceta Guerra - Graciela Muñoz Riveros - Enrique Montenegro Arcila - James Robeson Camus, *El principio de responsabilidad de Hans Jonas en diálogo con la biología. Una visión interdisciplinaria*
Calogero Caltagirone, *L'uomo come "animale di realtà" e "struttura personale" in Xavier Zubiri*
Ezio Gamba, *La questione del vivente non umano e dell'intersoggettività tra esseri umani e altri animali nel pensiero di Michel Henry*
Daniela Verducci, *Una continuità discreta. La relazione uomo-altri viventi in chiave ontopoietica secondo Anna-Teresa Tymieniecka*
Giovanni Turco, *Sguardo filosofico, umano personale e mondo naturale nel pensiero di Ivan Gobyry*
Damiano Simoncelli, *Una filosofia per il ventunesimo secolo. Judith Barad interprete di Tommaso d'Aquino sulla questione animale*

2023
III (1-2)

ANNALI DEL CENTRO STUDI
FILOSOFICI DI GALLARATE

2023 III (1-2)

Umani e altri viventi

Umani e altri viventi

€ 38,00

ISSN 2785-2105



Morcelliana

ANNALI DEL CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

2023 III (1-2)

DIRETTORE SCIENTIFICO: Francesco Totaro

COORDINATORE SCIENTIFICO: Ennio De Bellis

COMITATO SCIENTIFICO: Rémi Brague, Juan Manuel Burgos, Claudio Ciancio, Carla Danani, Maria del Carmen Paredes, Costantino Esposito, Marianna Gen-sabella, Paul Gilbert, Maija Küle, Serge Latouche, Massimo Marassi, Donatella Pagliacci, Giovanni Salmeri, Werner Stegmaier

REDAZIONE: Selene I.S. Brumana, Angela Michelis

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Barbara Andolfi, Mario Morrone

SEDE DEL COMITATO EDITORIALE E DELLA SEGRETERIA DI REDAZIONE

Via degli Astalli 16, 00186 Roma
www.fondazionecsfg.com

Gli «Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate» sono pubblicati con periodicità semestrale

La rivista si avvale di una procedura di peer review a doppio cieco / This is a double-blind peer-reviewed journal

Gli articoli proposti per la pubblicazione, insieme a un breve abstract in inglese (massimo 500 caratteri spazi inclusi) e a 3 parole-chiave (anch'esse in inglese), dovranno essere inviati all'indirizzo:
Papers submitted for publication, accompanied by an abstract in English of no longer than 500 characters (spaces included) and by three keywords (in English), should be sent to the following address:

gallarate.philosophy@gmail.com

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO JOURNAL SUBSCRIPTION

Anno / Year 2023

Italia	versione cartacea	€ 38,00
International	print	€ 63,00
	versione online	€ 35,00

MODALITÀ DI PAGAMENTO / HOW TO SUBSCRIBE

ABBONAMENTO ITALIA

- Bonifico: BPER Banca - Iban IT96M0538711205000042708552 Causale: Abbonamento “Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate” anno ...
- Ordine tramite sito web: www.morcelliana.net

INTERNATIONAL SUBSCRIPTION

- Sales Office: tel. +39 030 46451 - Fax +39 030 2400605
- e-mail: abbonamenti@morcelliana.it
- Online Catalogue: www.morcelliana.net

PER INFORMAZIONI / FOR INFORMATION

Editrice Morcelliana srl
Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia, Italia
Tel. +39 030 46451 - Fax +39 030 2400605
e-mail: abbonamenti@morcelliana.it

© Editrice Morcelliana 2023

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Direttore responsabile: Francesco Totaro

In attesa di registrazione presso il Tribunale di Brescia

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

ANNALI DEL CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

2023 III (1-2)

Umani e altri viventi

a cura di Ennio De Bellis

<i>Presentazione</i> di Francesco Totaro	
<i>Umani e altri viventi: identità e differenze</i>	5
<i>Introduzione</i> di Ennio De Bellis	15

Parte prima

*Umani e altri viventi:
condivisione e differenze*

Michael Tomasello, <i>The Evolution of Agency</i>	27
Carmine Di Martino, <i>Vivere l'umano al di là dell'antropocentrismo</i>	45
Étienne Bimbenet, <i>Sur l'excentricité du vivant humain. Une approche phénoménologique</i>	65
Luisella Battaglia, <i>L'alterità animale. Per un'etica del riconoscimento</i>	81
Pierfrancesco Biasetti - Barbara de Mori, <i>Ragioni per un'etica animale. Una comparazione tra alcune posizioni possibili</i>	99
Guido Giglioni, <i>Ragioni di un'etica per le piante</i>	115
Iolanda Poma, <i>Le lezioni del creato. L'impersonale, oltre i limiti della semplice persona</i>	129
Simone Morandini, <i>Tutto è connesso. Un'etica per l'ecologia integrale</i>	143
Laura Boella, <i>L'empatia con la natura nell'epoca dell'Antropocene</i>	153

Parte seconda

*La lunga marcia verso il superamento
dell'antropocentrismo autoreferenziale*

Sezione A

Questioni teoriche e fondative

Andrea Aguti, <i>Sul significato della superiorità dell'essere umano sugli altri viventi</i>	171
Antonio Allegra, <i>Umani e altri enti. Per un sistema delle differenze</i>	179
Luca Cucurachi, <i>Umani e altri viventi. Per un approccio semiotico-culturale</i>	189
Maria Laura Giacobello, <i>Il rapporto fra umani e altri esseri viventi. Una prospettiva complessa</i>	197
Markus Krienke, <i>Mensch und Tier. Perspektiven eines „postanimalistischen Humanismus“ jenseits von Posthumanismus und Menschenpark</i>	209
Matteo Negro, <i>Intenzionalità e comunicazione umana e animale</i>	219
Umberto Regina, <i>Uomini e altri viventi a rischio. Malgrado tutto la vita è bella, tutta</i>	229

Sezione B

Profili etici e giuridici

Giovanni Bombelli, <i>Umano, viventi, diritto (e diritti)</i>	241
Giovanni Cogliandro, <i>Infanzia, umanità, vita</i>	251
Pio Colonnello, <i>La solidarietà con gli altri viventi come valore irrinunciabile</i>	261
Michele Indelicato, <i>Per un'etica inter-specifica</i>	271
Riccardo Pozzo, <i>La nozione kantiana di dignità e il potenziamento umano</i>	281
Marcella Serafini, <i>From the Logic of Domination to the Ethics of Care. Rethinking Anthropocentrism in the Light of Laudato Si'</i>	287

Raffaele Tumino, <i>La valenza formativa dell'etica ecologica attraverso l'esperienza estetica del paesaggio</i>	297
Francesco Zini, <i>La questione della soggettività animale come problema bioetico</i>	305

Sezione C

*Umani, animali e ambiente
dal pensiero antico alla modernità*

Mino Ianne, <i>L'idea pitagorica di amicizia universale</i>	313
Ennio De Bellis, <i>The Role of the Soul in Humans and Other Living Beings in the Aristotelian Tradition</i>	323
Mario Pangallo, <i>L'atteggiamento dell'uomo verso gli animali. Note sulla posizione di Tommaso d'Aquino</i>	331
Angela Michelis, <i>L'essere sceglie se stesso? Riflessioni metafisiche. Hans Jonas e Baruch Spinoza</i>	337
Alma Massaro, <i>Il contributo di Shaftesbury alla filosofia animale</i>	347
Ilaria Ferrara, <i>Critica della ragione ferina. Un contributo alla filosofia kantiana dell'animalità</i>	357
Giuseppe Bonvegna, <i>Dal mondo umano per l'uomo al mondo umano per la terra. Centottanta anni dopo il Corso di filosofia positiva di Auguste Comte</i>	367

Sezione D

*Umani e altri viventi
nel dibattito contemporaneo*

Valentina Carella, <i>La relazione tra viventi umani e non umani nella prospettiva della monadologia husserliana</i>	379
Flavia Silli, <i>L'ermeneutica della vita nello "spiritualismo dell'azione" di Maurice Blondel</i>	389
Gennaro Cicchese, <i>L'animale e l'umano nell'Etica di Romano Guardini</i>	397

Edoardo Simonotti, <i>Hannah Arendt e la vita contemplativa. Intorno a The Life of the Mind</i>	407
Patricio Lombardo Bertolini - Yasnina Ibaceta Guerra - Graciela Muñoz Riveros - Enrique Montenegro Arcila - James Robeson Camus, <i>El principio de responsabilidad de Hans Jonas en diálogo con la biología. Una visión interdisciplinaria</i>	415
Calogero Caltagirone, <i>L'uomo come "animale di realtà" e "struttura personale" in Xavier Zubiri</i>	423
Ezio Gamba, <i>La questione del vivente non umano e dell'intersoggettività tra esseri umani e altri animali nel pensiero di Michel Henry</i>	431
Daniela Verducci, <i>Una continuità discreta. La relazione uomo-altri viventi in chiave ontopoietica secondo Anna-Teresa Tymieniecka</i>	441
Giovanni Turco, <i>Sguardo filosofico, umano personale e mondo naturale nel pensiero di Ivan Gobry</i>	451
Damiano Simoncelli, <i>Una filosofia per il ventunesimo secolo. Judith Barad interprete di Tommaso d'Aquino sulla questione animale</i>	461

IOLANDA POMA

LE LEZIONI DEL CREATO

L'impersonale, oltre i limiti della semplice persona

«E tra tutti i doni e le grazie che Dio concede
sia quello di vincere sé medesimi e superare noi stessi.

Però che in tutti gli altri doni non
ci possiamo gloriare che nostri non sono»¹.

1. *L'oltre impersonale*

Il sottotitolo del contributo riprende il famoso titolo kantiano: *La religione nei limiti della semplice ragione*. Non per questo l'impersonale viene fatto coincidere direttamente con la religione né la persona con la ragione. Anche se l'impersonale può anche rimandare alla religione e anche se, per tradizione, la ragione è stata assegnata alla persona come titolo di prestigio e anche di privilegio rispetto ai viventi non-umani. Qui l'“oltre” riferito all'impersonale indica un oltrepassamento, non però in direzione dell'illimitato, ma rispetto ai limiti di una concezione della persona che consistono proprio nel suo sentirsi perno dell'universo, abitato da un insano senso d'illimitatezza. Oltrepassamento di cui peraltro la persona è condizione indispensabile², pena il rischio di ipostatizzare l'impersonale tradendone la vera natura. La persona racchiude in sé la possibilità di passare all'impersonale e forse, per evitare l'idea equivoca di una loro opposizione, sarebbe meglio parlarne come di una *persona impersonale*.

Sembrerebbe che, parlando di persona e d'impersonale, si proceda in una direzione diversa da quella messa a tema dal convegno. Credo invece che questo approccio possa offrire del rapporto tra umani e altri viventi una lettura pertinente. Molte cose ci uniscono agli organismi vegetali e animali, ma invece di definirli allora come “quasi-persone”, invece di estendere il concetto di persona ai viventi non-umani, mi

¹ Dall'VIII capitolo de *I fioretti* di Francesco D'Assisi, nella versione semplificata del testo di *Perfetta letizia* di Vinicio Capossela.

² Cfr. S. Weil, *La personne et le sacré* [1943], in *Œuvres complètes*, t. v, vol. 1, Gallimard, Paris 2019, pp. 217 e 219, tr. it. di M.C. Sala, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, pp. 20 e 22.

sembra più interessante focalizzare l'attenzione sul punto di una loro convergenza nell'impersonale, ripensando quindi la nozione di persona, proprio in quanto potenzialmente di ostacolo a una riflessione sulla familiarità tra i viventi. L'"impersonale oltre la persona" consente davvero di allargare la famiglia, andando oltre la consueta trama antropocentrica, senza che questo significhi cadere nell'estremo opposto di un Neutro indifferenziato e uniformante, di cui gli individui non sarebbero che semplici momenti, perché, dismettendo una certa postura soggettiva nei confronti della natura e non lasciandosi tentare da nuove padronanze in gerarchie rovesciate, l'impersonale apre al variegato mondo dei diversi esseri viventi.

La nozione d'impersonale – per come la ricavo principalmente dal pensiero di Simone Weil³ che ha ispirato l'intero svolgimento della mia riflessione, in dialogo con altri autori – rappresenta la più radicale sovversione del paradigma soggettivo moderno che nel mio discorso faccio coincidere con la nozione di persona. Quindi non si tratta tanto di demonizzare un termine, quanto di giudicarne lo sviluppo storico nel corso del quale si è ammantato di significati che ne hanno potuto falsificare il senso. Si tratta allora di decostruire il soggetto, in un processo legato più a ciò che resta che a ciò che si acquisisce: è un togliere l'inessenziale, un procedere per sottrazione, perché l'essenziale c'è già da sempre, sebbene stravolto da ciò che l'uomo vi ha sovrapposto. Per capire il senso di questo processo decostruttivo ricorro al significato metaforico di quanto dice la scienza circa la differenza tra il piombo e l'oro: solo tre protoni separano il piombo dall'oro, ma nel senso che, per passare dal piombo all'oro (come voleva l'antica alchimia), bisognerebbe *togliere* e non *aggiungere* tre protoni. Il gesto del sottrarre e del togliere al soggetto consente di passare dal soldatino di piombo all'essere umano nella sua parte sacra, che l'oro evoca.

L'impersonale si presenta come una determinazione negativa, come è evidente in tutti i riferimenti alti e soprannaturali: la giustizia (che non è il diritto), la sventura (che non è il dolore), la verità (che non è la ragione). L'impersonale significa privo di nome proprio, irriducibile cioè a un'identità personale. La persona può aprirsi all'impersonale, rinunciando a sé, al proprio nome. Che significa anzitutto astenersi dal ricorso agli schemi interpretativi classici che, prodotti per salvaguardare

³ A cui ho dedicato il mio *Simone Weil. Per una decostruzione religiosa del soggetto moderno*, Mimesis, Milano - Udine 2022.

la pari dignità degli uomini, hanno finito per scavare un incolmabile iato rispetto a tutti gli altri viventi, e mi riferisco alla concezione biblica dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio e alla concezione di stampo illuminista dell'uomo dotato di ragione. Astenersi non significa escludere la trascendenza o la ragione, ma impegna nel compito d'intercettare questi termini in altro modo. E l'impersonale è in grado di ricalibrare il rapporto del vivente umano e con la trascendenza e con la ragione, disinnescando la duplice e insana proiezione della persona, ossia quella in cui la creatura si crede Dio e quella con cui l'umano misura gli altri viventi sul proprio modello razionale, rivendicando su di essi un diritto di predazione. Perché considerare l'uomo come apice della scala terrena dell'essere o in quanto immagine di Dio o in forza della propria ragione – ossia dotato di una forma *sostanziale* predeterminata – porta inevitabilmente a pensare che gli altri viventi, piante e animali, esistano *per* lui. Come osserva Hans Jonas, il primato umano sembra derivargli dal possesso di un'interiorità; la vita non-umana apparterrebbe all'esteriorità e, per questo, considerata una cosa, quindi un mezzo. È questa la diretta conseguenza della distinzione ontologica cartesiana che attribuisce interiorità, spirito e coscienza all'uomo, lasciando il resto della natura vivente a un'analisi puramente quantitativa e meccanicistica⁴. Ed è per contestare questa distinzione che Jonas lavora al riconoscimento di un'interiorità anche dei viventi non-umani, parlando di libertà organica⁵.

Il limite della concezione teologica e illuminista è quello di pregiudicare un'universalità comprensiva di ogni forma vivente del creato. Se vogliamo fondare un'etica sull'ampiezza dell'essere e non sull'unicità dell'uomo, dobbiamo trovarne allora un principio nella natura dei viventi, umani e non. E mi pare che in grado d'impedire sia una svalutazione della natura sia un isolamento metafisico e cosmico dell'umano,

⁴ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 71-72.

⁵ La prima forma di libertà è l'emancipazione della forma, per mezzo del metabolismo, dall'identità immediata con la materia (cfr. *ibi*, p. 114). Jonas propone un sistema naturale integrato che, pur mantenendo un ordinamento fra le varie forme di vita, ne sabota dall'interno l'esito antropocentrico e la proiezione antropomorfica, riconoscendo già nei primi processi organici un movimento della libertà che, nell'organico, è "necessaria". La libertà non è più solo fatta coincidere con un atto deliberativo, mentalmente cosciente, ma con un modo di esistere che pertiene all'organico di per sé. Come scrive Merleau-Ponty, non è una libertà che si afferma nella decisione, è piuttosto una libertà strutturale (cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995, p. 233, tr. it. di M. Mazzocut-Mis - F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 260).

in grado quindi di aprire a un'uguaglianza che preservi la varietà caleidoscopica degli esseri viventi, sia il principio dell'*esigenza di bene* propria di ciascun essere, di un bene insieme sensibile e sovrasensibile: sensibile, perché esprime il bisogno di ogni creatura che non gli venga fatto del male; sovrasensibile, perché questa esigenza di per sé attira e incarna i grandi temi della verità, della giustizia e dell'amore⁶. In gioco non è la propria persona, ma la parte sacra della propria e di *ogni* realtà vivente. La parte sacra che è il bene, l'unico in grado di proteggere tutti gli aspetti di una creatura nella sua interezza. Se nell'altro ciò che vi è di sacro in lui fosse la sua persona, dice Weil, potrei tranquillamente cavargli gli occhi, perché anche cieco resterebbe comunque una persona: «Avrò soltanto distrutto i suoi occhi»⁷. Questo per dire che il concetto, l'idea di persona non è sufficiente a proteggere l'integrità dell'essere vivente. Se si rinuncia al nome di persona, non si rinuncia per questo all'essere umano nella sua concretezza, talmente estrema da toccare lo spirituale.

2. *Le lezioni del creato*

Anzitutto il creato insegna che tutte le “eccellenze” umane possono diventare armi e strumenti pericolosi per sé e per gli altri viventi. Occorre perciò depotenziarli, ossia letteralmente togliere loro la potenza, «discendere nella scala della forza»⁸: quella forza che storicamente ha impersonato l'io con i suoi correlati di coscienza, identità, volontà, a costituire una forma ipertrofica di soggettività. Spogliato dei suoi attributi, l'essere umano scopre così d'essere «un punto di intersezione fra la natura e Dio»⁹, in cui Dio può di nuovo entrare in contatto con la creazione. La contrazione di sé a cui è chiamata la persona ripete il contrarsi divino, con cui Dio ha rinunciato all'onnipotenza per lasciare spazio alle sue creature¹⁰, come fa una madre quando concepisce un

⁶ Cfr. S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 232, tr. it. pp. 47-48.

⁷ *Ibi*, p. 213, tr. it. p. 12.

⁸ S. Weil, *Cahiers*, in *Œuvres complètes*, t. vi, vol. 2, Gallimard, Paris 1997, p. 314, tr. it. *Quaderni*, vol. 2, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1997, p. 138.

⁹ S. Weil, *L'amour de Dieu et le malheur*, in Id., *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 2013, p. 89, tr. it. di G. Bissaca - A. Cattabiani, *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, p. 192.

¹⁰ «La creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritirarsi, un atto di rinuncia». Dio, pur onnipotente, «non comanda ovunque ne avrebbe il potere» (S. Weil, *Attente*

figlio: ecco l'autentico farsi immagine di Dio che per l'essere umano significa decessarsi, ossia dismettere quella parte di libero arbitrio con cui Dio ci ha creati perché noi vi rinunciassimo. È evidente la forte motivazione religiosa della decostruzione antropologica di Weil, che però, essendo priva di un ingombro dottrinale, implica considerazioni etiche di forte impatto per il discorso che ci interessa.

Vediamo allora le unità didattiche di questo insegnamento che ci proviene dal creato per oltrepassare la persona verso l'impersonale.

2.1. La prima lezione riguarda la differenza tra forza e dominio e il nesso di necessità e libertà. L'innesto della "seconda natura" nella prima è stato finora prevalentemente inteso nella forma del dominio e dell'addomesticamento del naturale¹¹. Robert Spaemann riconosce come motivo della superiorità dell'uomo la sua capacità di superare e di dominare la natura, a differenza del rapporto che gli altri viventi stabiliscono con l'ambiente in cui non si dà sottomissione del mondo circostante¹². Ora, fatta salva la differenza che sussiste tra viventi "umani e non" nel rispettivo rapporto con l'ambiente e che si gioca sul differente grado di consapevolezza, l'affermazione di Spaemann sembra dimenticare che comunque anche l'umano deve sottostare al condizionamento naturale e a regole di esercizio «altrettanto rigide quanto il riccio, al suo campo e alla sua *Umwelt*», come dice Merleau-Ponty¹³. Ed è questo a mettere in discussione la legittimità del dominio umano.

I viventi non-umani conoscono la forza, ma non il dominio. Anche la pianta, anche l'animale, occupano uno spazio centrale nel loro ambiente, ma non si sognano di conquistare il mondo. Anche se lottano per la sopravvivenza, lo fanno per una legge di necessità, e in loro la

de Dieu, Arthème Fayard, Paris 1966, p. 131, tr. it. *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. 106).

¹¹ E non come una «trasfigurazione della Natura», come dice Merleau-Ponty (*La nature*, cit., p. 274, tr. it. p. 309), che riflette l'idea kantiana di una perfetta arte che torni di nuovo natura (cfr. I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [1786], tr. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Milano 2004, pp. 103-117, p. 111). O come nel processo in cui anche la natura torna a rovesciarsi in arte, nella metamorfosi artistica dove, come scrive Hannah Arendt riprendendo una poesia di Rilke, «è come se il corso della natura che vuole che tutto il fuoco bruci per diventare cenere, fosse invertito e anche la polvere potesse divampare in fiamma» (H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 168, tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1997, p. 121).

¹² Cfr. R. Spaemann, *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 24.

¹³ M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 284, tr. it. p. 321.

forza cessa nel momento in cui l'obiettivo è raggiunto (lezione del limite della forza in natura). Il dominio invece – prerogativa (peraltro illusoria) dell'agire umano – indica un potere arbitrario potenzialmente illimitato. L'animale predatore, la pianta carnivora, lo scorpione della favola di Esopo sono tali necessariamente. Non c'è crudeltà gratuita, non c'è arbitrio. E in questo senso i viventi non-umani sono innocenti. Anche il fatto che, a differenza dell'umano, l'animale non abbia la capacità di considerare la preda nel suo essere in sé¹⁴, più che un segno d'inferiorità dell'animale, rappresenta in realtà un'aggravante per l'umano, perché l'uomo che abusa di un bambino o che violenta o uccide una donna “dovrebbe” invece avere nel suo patrimonio genetico di essere umano questa “naturale” comprensione dell'altro in quanto altro e diverso da sé. In realtà questa sua capacità non l'ha reso più attento al rispetto dovuto alle forme di alterità, ma anzi forse più spietato. Non per questo lo si può chiamare un animale o una bestia. La crudeltà come aggressività distruttiva e maligna è un fattore tipicamente umano.

Ora, sembrerebbe improprio riferire l'impersonale agli animali e alle piante, visto che non sono persone, ma in essi s'incarna un modello d'impersonalità che appartiene loro “naturalmente”, dettato da una necessità a cui guarda la nostra libertà. È significativo che, quando si vuole parlare della perfezione dell'azione divina, il Vangelo ricorra alla bellezza impersonale della natura, al sole che risplende e alla pioggia che cade sui giusti e sugli empi¹⁵. E quando l'insegnamento evangelico si rivolge agli esseri umani, è additato l'esempio dei viventi non umani: «guardate gli uccelli del cielo [...]; osservate i gigli del campo» (Mt 6,26-28). Bellissima la preghiera che Kierkegaard dedica a questo passo evangelico:

«Padre del cielo! Che cos'è essere uomo e quanto religiosa sia l'esigenza di essere uomo – cosa che in compagnia degli uomini, e soprattutto nel brulicare umano, è così difficile apprendere [...] – fa che noi possiamo impararlo [...] dal giglio e dall'uccello [...]; che possiamo imparare dall'uccello e dal giglio silenzio, obbedienza, gioia!»¹⁶.

¹⁴ Cfr. R. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 66.

¹⁵ Rif. a Mt 5,45.

¹⁶ S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1998, p. 30.

L'essere umano nella sua libertà è chiamato a guardare alla natura come modello e risorsa in grado di scardinare un potere che non è necessario, ma storico, ossia conseguente a una certa definizione dell'uomo, che non è stata la prima e non sarà nemmeno l'ultima. Dall'esperienza della natura vivente l'umano può ricevere il beneficio di un effetto desoggettivante: è ciò che fa emergere il Rousseau-botanico¹⁷, che nella vita vegetale fa esperienza di un "non proprio" comune, l'idea che tutti partecipiamo a qualcosa che non è di nessuno¹⁸. Impersonale è il vivente non-umano in quanto regolato dalla necessità e innocente del male; impersonale è il vivente umano in quanto liberamente orientato al bene¹⁹.

Da questo intimo e misterioso legame che connette sia la necessità sia la libertà al bene emerge quindi un nesso indiretto tra necessità e libertà. Perché la *e* che sta tra umani e altri viventi sia davvero una congiunzione, occorre evitare che la loro relazione resti incardinata sul dualismo natura/spirito, ossia necessità/libertà. E pensare piuttosto – nel riferimento comune e specifico all'impersonale – a una natura con una dimensione spirituale e a uno spirito con una dimensione naturale. Questo consente di parlare davvero di legami di parentela tra i viventi. Non si nega la tensione che sussiste tra necessità e libertà, ma si pone

¹⁷ Ciò che Rousseau vede nella vita vegetale è un interno completamente spalancato al suo sguardo, così come aperta è la sua stessa interiorità, di cui egli parla come di un cristallo trasparente, che non maschera le sue intenzioni e che si esprime anche contro la propria volontà (cfr. J.-J. Rousseau, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin - M. Raymond, vol. 1, Gallimard, Paris 1986, p. 446, tr. it. di G. Cesarano, *Le confessioni*, Garzanti, Milano 2009, p. 464; Id., *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. 1, pp. 860-861, tr. it. di E. Melon, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, Marchese, Grumo Nevano [NA] 2014, p. 259).

¹⁸ Ricorda l'ammonimento di Rousseau: «siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti, e che la terra non è di nessuno» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. 3, Gallimard, Paris 1964, p. 164, tr. it. di R. Mondolfo, *Discorsi*, Rizzoli, Milano 2009, p. 132).

¹⁹ È un rapporto che Weil articola nel riferimento dell'umano a Dio, che si produce in una sorta d'imitazione rovesciata, perché Dio è impersonale in quanto innocente dal male (natura), e personale in quanto responsabile del bene (libertà), mentre la creatura umana è impersonale in quanto abitata dal bene (regolato da leggi necessarie pari a quelle in natura) e personale in quanto responsabile del male (libero arbitrio) (cfr. S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, ora *Cahiers*, in *Œuvres complètes*, t. vi, vol. 4, Gallimard, Paris 2006, p. 142, tr. it. *Quaderni*, vol. 4, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2005, p. 137). Non si deve quindi pensare la persona di Dio come persona umana, ma pensare la persona umana sul modello di quella divina, che non è persona nella maniera in cui un uomo crede di esserlo (cfr. S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951, ora in *Œuvres complètes*, t. iv, vol. 2, p. 269, tr. it. *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala - G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014, p. 284).

attenzione a un loro possibile nesso²⁰, per evitare la strada più semplice – ma meno vera – di una loro opposizione dualistica²¹.

2.2. La seconda lezione che il creato c'insegna è che c'è un'esperienza della realtà vivente che oltrepassa l'ambito meramente cognitivo. La presunta indiscussa centralità della persona nella realtà sembra derivarle dal suo *sapere* della propria prospettività e dalla capacità di elevarsi oltre questa prospettività²²: ma *sapere* non vuol dire ancora nulla. Non basta *sapere* le cose, anzi spesso proprio il saperle predispone a un atteggiamento appropriativo: un diritto di predazione giustificato da un potere di nomina, di designazione (come dice Derrida), che si autoattribuisce il diritto di esercitare il proprio potere sul vivente. Quindi, le condizioni che permettono all'uomo di comprendere il suo prospettivismo sono le stesse che possono portarlo ad assolutizzare la propria prospettiva.

E dire, come fa Spaemann – e su questo, seppur più cautamente, anche Jonas²³ – che, a differenza degli altri viventi, gli umani non *sono* ma *hanno* la loro natura, e quindi *possono* uscire dal loro centro, implica un'emergenza dalla natura (che si chiama ragione, riflessione, coscienza), che si affida a un gesto di volontà che sarebbe buona in base alla conoscenza ottenuta dal distanziamento dalla natura. Ma è proprio in questo distanziamento che si produce l'erronea presunzione umana di essere quel centro al quale riferire ogni cosa ed è questo a portare l'uomo a considerare strumentalmente ciò che *ha* (a partire dalla propria

²⁰ Rifacendosi alla distinzione platonica sulla differenza tra necessario e bene ne *La Repubblica*, Weil commenta: «Occorre sapere quanto esse differiscano per coglierne l'unità» (*Cahiers*, in *Œuvres complètes*, t. vi, vol. 3, Gallimard, Paris 2002, p. 179, tr. it. *Quaderni*, vol. 3, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1995, p. 174). Sebbene ci sembrino opposti, il bene assoluto parla lo stesso linguaggio della necessità: «Una necessità rigorosa, che esclude ogni arbitrio [...] regola i fenomeni materiali. Nelle cose spirituali, benché libere, vi è se possibile ancor meno arbitrio» (*Cahiers*, in *Œuvres complètes*, t. vi, vol. 2, cit., p. 360, tr. it. p. 190).

²¹ Il rapporto indiretto tra necessità e bene morale rende improprio parlare direttamente di una "morale della natura" o dei "diritti della natura" (titoli di volumi dedicati), perché rischia una sovrapposizione indebita. Quello tra natura ed etica è un rapporto indiretto, a cui si può pervenire, ad esempio come fa Jonas, trovando una connessione tra lo spirito e l'organismo e tra l'organismo e la natura. Tra natura e bene morale non c'è identificazione, ma rapporto analogico, che consente di guardare all'ordine naturale come a un modello per l'agire morale.

²² Così Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 87. Ma uscire fuori non è uguale ad andare oltre se stessi. Si ricordi la critica di Levinas alla figura di Ulisse, che rappresenta il Medesimo che va fuori di sé, ma per tornare a sé arricchito (cfr. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, p. 43, tr. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, il melangolo, Genova 1985, p. 65).

²³ Cfr. R. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., p. 86 e H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 236.

natura), dimenticando che ciò che ha è al contempo ciò che è, e questo sabota in partenza il distacco oggettivante. Quando Gabriel Marcel, riferendosi al corpo proprio, dice che noi siamo ciò che abbiamo e abbiamo ciò che siamo²⁴, destabilizza con ciò l'idea di una presunta proprietà di sé che diventa rampa di lancio per la conquista di ciò che è altro da sé.

Nell'oltrepassamento di un livello solo cognitivo della nostra esperienza del mondo, la natura vivente è maestra, perché essa – dice Merleau-Ponty – è ciò che ha un senso non posto dal pensiero²⁵, che quindi eccede il piano della semplice rappresentazione: è quel mondo preriflessivo (*Lebenswelt*) su cui, secondo l'Husserl della *Krisis*, si costruisce il mondo delle idealizzazioni²⁶. Esserne consapevoli permette di trasformare il senso della nostra conoscenza: la comprensione del mondo animale e vegetale si avvicina di più al riconoscimento che alla conoscenza, perché il riconoscimento riguarda il tema delle soggettività e delle relazioni che tra esse intercorrono. La struttura del riconoscimento è in grado di non forzare la relazione verso un'impossibile simmetria e un'assoluta reciprocità. E si mostra ospitale delle differenze; è un riconoscimento che può farsi riconoscenza e gratitudine. Oltre la conoscenza ha inizio la saggezza²⁷, che talvolta, non a caso, chiamiamo "naturale", propria dei semplici, di coloro che riteniamo anche intellettualmente deboli e marginali²⁸. Questa razionalità diversa, radicata nell'esperienza reale e concreta, si rivela in grado di aprire a una relazionalità di tutti con tutti gli esseri viventi.

²⁴ Cfr. G. Marcel, *Presenza e immortalità*, a cura di M. Pastrello - A. Serra, Bompiani, Milano 2011, pp. 477-479.

²⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 19, tr. it. p. 4. Su questo modo pre-coscienziale di esperire l'ambiente (*Umwelt*), molto importante la lezione di Jakob von Uexküll, ripresa dallo stesso Merleau-Ponty (cfr. *La nature*, cit., pp. 220-234, tr. it. pp. 245-261). Bernhard Waldenfels vede nell'affezione quel livello pre-rappresentativo dell'esperienza che precede l'assegnazione di un senso e il suo imbrigliamento entro uno schema conoscitivo (cfr. B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, a cura di F.G. Menga, Città Aperta, Troina 2005, p. 55).

²⁶ Trovo significativa la sostanziale marginalità a cui l'approccio conoscitivo husserliano confina la questione del soggetto, la cui essenza coscienziale è lasciata nell'ombra, animata da un'intenzionalità non volontaria, in quanto costitutiva, cioè a essa necessaria: per questo la si può chiamare trascendentale, senza con ciò attribuirle un gigantismo antropocentrico. E l'*epoché* ha proprio l'effetto di silenziare il rumore del mondo umanamente consaputo, mettendo a tacere il soggetto che crede di padroneggiarlo ed eliminando i filtri soggettivi di un errato antropocentrismo.

²⁷ Cfr. S. Weil, *La personne et le sacré*, cit., p. 229, tr. it. p. 42.

²⁸ Cfr. *ibi*, p. 227, tr. it. p. 38.

Restando ancora in questa seconda lezione del creato, è da notare che il tema “Umani e altri viventi” suppone che si dia per noto e conosciuto il concetto di “umano”, mentre non è per nulla scontato: identificando l'essenza dell'umano con ciò che è qualitativamente superiore e astratto dall'esperienza reale del mondo, si è potuto credere che, trovandosi *al* centro, l'umano fosse *il* centro²⁹, mentre, ripartendo dall'esperienza che l'uomo ha di sé, diventa evidente che *l'ombra è al centro*, come dice Marcel³⁰: al centro della coscienza³¹; al centro dell'altro da me, husserlianamente parlando, cioè nel suo *Leib*, il corpo vissuto, raggiunto solo in un processo analogizzante che non potrà mai risolversi in una sua rappresentazione totalizzante³².

Forse è vero che l'antropocentrismo è ineliminabile, perché inevitabilmente siamo al centro della prospettiva da cui guardiamo ciò che ci circonda. Occorre però lavorare sull'errore di prospettiva che ne deriva, ossia sulla presunzione di essere quel centro. Perché al centro c'è il vuoto. Sul vuoto riposa il punto di equilibrio, come il baricentro di un corpo o come la chiave di volta di un intero edificio, che sono immagini di un punto che scarica il peso senza pesare³³. La presenza muta del soprannaturale è, quaggiù, questo punto di appoggio. L'ombra è al centro dell'umano e del rapporto tra umani, ma si può andare oltre e dire che il vuoto è al centro del creato, il vuoto come «punto di ancoraggio dell'invisibile nel visibile», dice Weil³⁴, un'«impalcatura invisibile»,

²⁹ Parafrasando la bella frase di Julius Spier, maestro e guida spirituale di Etty Hillesum, da lei riportata nel suo *Diario*: «Sentire in sé il centro, senza però sentirsi troppo il centro» (in E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, tr. it. di C. Passanti - T. Montone, a cura di J.G. Gaarlandt, Adelphi, Milano 2012, p. 353).

³⁰ Cfr. G. Marcel, *Être et Avoir*, Éditions Universitaires, Paris 1991, p. 17, tr. it. *Essere e Avere*, a cura di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 9.

³¹ Molta parte dell'ambito fenomenologico post-husserliano ha tolto alla coscienza il suo carattere di presupposto, riconoscendovi al centro un punto cieco: l'aveva già intuito Marcel, è l'inconscio in Ricoeur, l'altro assoluto di Levinas, il corpo in Merleau-Ponty, l'evento patico in Waldenfels.

³² Per l'esperienza dell'altro uomo l'appercezione analogica husserliana resta tale, non potendo mai verificare, come direttamente presente, l'altro in se stesso, perché la sua vita psichica si sottrae a un'esperienza diretta. È significativo che ciò valga già tra enti di pari natura e di pari identità. È un'esperienza di estraneità (empatia) per la quale si dà solo un'intenzionalità indiretta (cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. 1, ed. S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag 1950, §50, tr. it. *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2020).

³³ Cfr. S. Weil, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, in Ead., *Œuvres*, ed. F. de Lussy, Gallimard, Paris 2011, pp. 671-680, pp. 677-678.

³⁴ *Ibidem*.

dice Merleau-Ponty³⁵, che ha l'effetto di ricondurre tutte le soggettività sulla scena del mondo al medesimo piano manifesto dell'esistenza, in cui vale il vincolo tra le diverse specificità, in un rapporto dinamico che mette in discussione l'uomo come unico fine, diretto fruitore, l'avente diritto. Se non c'è spazio vuoto, non si dà possibile armonia, mediazione (*metaxy*), ma una forzatura identitaria che esclude qualsiasi vera esperienza di alterità.

Per sabotare uno schema conoscitivo improntato sulla dicotomia di soggetto/oggetto, bisogna allora riconoscere che è *da un'esperienza* che emerge una compenetrazione degli esseri – vegetali, animali, umani – né totalmente separati né completamente uniti, ma che sono “l'uno nell'altro”, varianti specifiche di una natura di cui siamo parte³⁶. Questa esperienza coinvolge anche il linguaggio, spesso fatto valere come strumento di dominio del vivente umano sulle altre creature. Pensare, come indica Merleau-Ponty, a un «*Logos del mondo naturale [...] sul quale poggia il Logos del linguaggio*»³⁷ fa emergere una natura espressiva del linguaggio, anteriore o posteriore rispetto al semplice linguaggio della comunicazione razionale, che ci avvicina agli esseri viventi e talvolta ci tocca come un balsamo: Adorno, pensando al potere nullificante dei campi di concentramento, scrive che «l'ideale del nulla svanirebbe davanti alla luce di uno sguardo, perfino davanti al debole agitare della coda di un cane»³⁸. È un'immagine che ci porta a Levinas che, chiuso in campo di prigionia, scrive del cane Bobby che scodinzola e guaisce di gioia al rientro nel campo dei prigionieri e lo definisce l'ultimo kantiano nella Germania nazista, l'ultimo testimone dell'umanità³⁹.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 286, tr. it. p. 325.

³⁶ La compenetrazione si presenta – dice Waldenfels – come uno «stacco nel campo comune, una contemporanea coincidenza e non-coincidenza» (B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli 2002, p. 98).

³⁷ M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 274, tr. it. p. 310.

³⁸ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, p. 373, tr. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 344.

³⁹ «Nella Germania nazista, in settanta in un campo per prigionieri di guerra israeliti [...]. Gli altri uomini liberi che incrociavamo [...] ci spogliavano della nostra pelle umana. Eravamo solo quasi-uomini, un gruppo di scimmie [...], esseri paralizzati nella loro specie, esseri senza linguaggio, nonostante le parole [...]. Ed ecco che, nel mezzo di una lunga prigionia, per poche settimane e prima che le guardie lo cacciassero, un cane randagio entrò nelle nostre vite. Un giorno si unì alla truppa che, sorvegliata, rientrava dal lavoro [...]. Appariva durante le adunate del mattino e ci attendeva al ritorno, saltellando e abbaiano felicemente. Per lui – questo è fuori discussione – siamo stati degli uomini» (E. Levinas, *Nom d'un chien ou le droit naturel*, in Id., *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris 1984, p. 216, tr. it. *Difficile libertà*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2017, pp. 193-194).

Un linguaggio espressivo capace di «riprendere la Natura in ciò che essa ha di meno umano»⁴⁰, è quello della pittura o della poesia che mette in scena la «prodigiosa fioritura di forme»⁴¹ con cui il vivente abita il suo ambiente in un modo che trascende la mera utilità e l'istinto di sopravvivenza, tanto da portare Merleau-Ponty a parlare di una cultura animale, perché l'esterno dell'apparenza è vicino a ciò che chiamiamo arte⁴². Sta poi a noi il modo d'intendere questa espressione, secondo un modo obiettivante o riconoscendovi una capacità simbolico-raffigurativa. Siamo soliti sentire dire che la natura, per come ne abbiamo esperienza, è già cultura: questa frase, sicuramente vera, può però essere intesa anche letteralmente, nel senso che già nella natura si dà un'architettura di simboli, una cultura degli esseri viventi non umani.

2.3. La terza lezione del creato è molto intuitiva: la parola “creato” si distingue dalla parola “prodotto/costruito”. Certo, essendo creatura debole ma ingegnosa, l'uomo ha trovato molte “stampelle” per sostenere la sua esistenza, ma questo ha prodotto in lui l'illusione di “costruire” un mondo, a partire da una natura a sua disposizione. La natura vivente non è istituita/prodotta dall'uomo e testimonia di una generatività ininterrotta, in tensione con la semplice produttività. Anche il bene, sebbene sia “da fare”, non si può “costruire”: poterlo costruire significherebbe poterlo definire e quindi farne un prodotto tutto umano, a misura d'uomo⁴³.

3. *Il vincolo simbolico e corporeo tra i viventi*

Alla luce di queste lezioni del creato, come pensare allora una relazione tra umani e altri viventi? Ma, più che “pensare”: qual è la nostra esperienza? Se ci lasciamo guidare dall'attenzione, ci ritroviamo in un caleidoscopico gioco di riflessi e di risonanze tra regni diversi che si specchiano uno nell'altro, come realtà né atomisticamente se-

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 71, tr. it. p. 66.

⁴¹ *Ibi*, p. 243, tr. it. p. 272.

⁴² Cfr. *ibi*, p. 244, tr. it. p. 274.

⁴³ Nel film *Little Joe* (2019) della regista Jessica Hausner il tema non è solo quello della manipolazione genetica, attraverso virus, della natura per modificarla a vantaggio umano (con conseguenze nefaste per l'umanità), ma anche la denuncia di una forma deforme di ecologia che assolutizza atteggiamenti di cura e di protezione dell'elemento “naturale”, a scapito di quelli per gli esseri umani.

parate, né identiche fra loro, che vibrano attorno a un invisibile punto di equilibrio. Questo porta a pensare a una trinità dei regni vegetale-animale-umano come a dimensioni diverse (uguali per natura, distinte per identità) che riflettono meccanismi analoghi della medesima realtà, allentando una severa gerarchizzazione che implica sempre potere e sottomissione.

La natura, come termine escluso dal processo storico dell'umanità, elemento posto fuori – e per questo sempre fuori-posto all'interno dell'ordine stabilito – dalla sua oscurità lumeggia il profilo di figure non coincidenti: l'essere umano e il vivente non-umano, che si rimandano inevitabilmente senza confondersi⁴⁴, in una relazionalità che non è la semplice vicinanza spaziale, ma il nesso vitale, che non si esaurisce nella forma dell'identità, ma amplia un rapporto arricchito dalla differenza.

È una composizione per rispecchiamento in cui consiste la naturale relazionalità dei viventi: una specularità asimmetrica, una reciprocità senza pari. Il rispecchiamento tra i regni evoca la parola "analogia", a indicare una somiglianza senza riduzionismo e senza sovrapposizione. Proprio l'imperfetta coincidenza e la parziale reciprocità fanno respirare il legame. Essere umano e altri viventi sono simili nella loro dissomiglianza, e dissimili nella loro somiglianza: pur differenti, condividono molti tratti della loro struttura costitutiva; pur simili, risultano reciprocamente indisponibili a un possesso assoluto, nei termini o di una pianificazione concettuale o di un naturalismo radicale. A rinominare meglio quella convivenza è il pensiero di un vincolo simbolico in cui è rispettata la reciproca estraneità e il necessario relazionarsi delle creature. Il vincolo è simbolico perché non si offre come sintesi e si presenta come un meccanismo di rimando, reso necessario e possibile da un vuoto, da una fessurazione.

La corporeità rappresenta l'elemento attestante la fondamentale familiarità tra i viventi, perché nessuna soggettività (vegetale-animale-umana) può vivere sganciandosi dalla corporeità. Tutti respiriamo; tutti abbiamo una pelle; tutti abbiamo un corpo: corpo che non è oggetto d'esperienza, ma fonte di esperienza, nodo di significati viventi. E

⁴⁴ Come sottolinea Gustav Theodor Fechner, parlando della questione dell'anima delle piante: «un'anima è per me non soltanto l'immagine riflessa che altri esseri ne ricevono, ma deve avere in sé pienezza e ricchezza di sensazioni e impulsi vitali. Non già la rende anima ciò che io dell'anima della pianta ho in me, ma precisamente ciò che di essa in me non ho» (G.Th. Fechner, *Nanna o L'anima delle piante*, tr. it. di G. Rensi, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano 2008, p. 21, corsivo mio).

nel corpo s'incrociano i passaggi del discorso incontrati finora. L'uomo incontra la natura nel proprio corpo come vivente trascendenza immanente: forza decentrante, punto opacizzante che impedisce la chiusura dell'identità, mettendo in crisi l'autorappresentazione di un soggetto padrone di sé. Il mistero del corpo vivente, già nelle sue forme più primitive di vita, costituisce il ganglio nell'infinita rete di rapporti in cui ci troviamo, e che rompe le determinazioni disgiuntive di naturale/spirituale, interno/esterno, mantenendone l'articolazione.

L'esperienza corporea insegna che la materia nello spazio può avere un orizzonte interiore e che quindi il suo essere esteriore non esaurisce tutto il suo essere⁴⁵. L'elemento corporeo strappa dall'isolamento del monopolio cognitivo: nel momento in cui entra in scena, i termini della relazione conoscitiva non s'incastano più come tessere di un mosaico, perché l'esperienza corporea non si lascia imbrigliare dalla rete concettuale. Il linguaggio del corpo è espressivo e dice sempre la verità: il corpo non finge, la mente mente. Levinas parla di un «*abbrivire* per opera del bene [...], una contrazione più profonda di quella che si richiede nel movimento delle labbra che la imitano, quando articolano il sì»⁴⁶. Il corpo umano emerge dai corpi vegetali e animali nella compenetrazione, nell'intercorporeità, nell'*Ineinander* con essi⁴⁷, condividendo uno schema corporeo che allarga il rapporto di *Einfühlung*⁴⁸ fra tutti i viventi.

ABSTRACT

The notion of impersonal, derived from Simone Weil's thought, is able to indicate, beyond the bounds of the bare person, a common ground and a familiarity between every living form of creation. It teaches us the difference between strength and domination, the connection between necessity and freedom, the insufficiency of a purely cognitive relationship with the real experience, the distinction between generativity and productivity. In the body we find the resource of a symbolic bond between living beings.

KEYWORDS: Person/Impersonal; Necessity/Freedom; Body.

⁴⁵ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 32-33.

⁴⁶ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, cit., p. 85, tr. it. pp. 119-120.

⁴⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 277, tr. it. p. 312.

⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 287, tr. it. pp. 325-326.