

IL GATTO
E LA FIABA:

DUE OBIEZIONI
A L'ANIMALE
CHE DUNQUE SONO
DI DERRIDA

MARCO MAZZEO è ricercatore in filosofia del linguaggio all'Università della Calabria. Redattore della rivista "Forme di vita" e "Rivista italiana di filosofia del linguaggio", ha pubblicato: *Tatto e linguaggio* (Editori Riuniti, 2003), *Storia naturale della sinestesia* (Quodlibet, 2005), *Contraddizione e melanconia* (Quodlibet, 2009), *Melanconia e rivoluzione* (Editori Riuniti, 2012), *Le onde del linguaggio. Introduzione alle Ricerche filosofiche di Wittgenstein* (Carocci, 2013). Ha tradotto *Ambienti animali e ambienti umani* di J. von Uexküll (Quodlibet, 2010) e *L'aroma del mondo. Gusto, olfatto e atmosfere* di H. Tellenbach (Marinotti, 2013). Collabora alle pagine culturali del quotidiano "Il Manifesto". Nel 2013 ha vinto il premio internazionale Perelman (*Université Libre de Bruxelles*) con un paper su ordalia e giuramento.

1.

Cfr. ad es. Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013; Massimo Filippi, Filippo Trassatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, elèuthera, Milano 2013; Bruno Accarino, *Zoologia politica. Favole, mostri e macchine*, Mimesis, Milano-Udine 2013; Luigi Cavalli Sforza, Daniela Padoan, *Noicentrismo e razzismo. Le declinazioni del noi e l'esclusione dell'altro*, Einaudi, Torino 2013; Emanuela Jossa, *Raccontare gli animali. Percorsi di letteratura ispano-americana*, Le Lettere, Firenze 2012; Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2012; Luisa de Luigi, *Animalia. Teoria e fatti della macchina antropogenica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

1. MEGLIO CHIARIRSI: CHE TIPO DI ANIMALITÀ?

Cercherò di discutere due aspetti di un libro fondamentale per la discussione contemporanea circa l'animalità, *L'animale che dunque sono* di Jacques Derrida, riferimento praticamente ubiquo nella discussione recente sul tema, in lingua italiana e non.¹ Argomenterò che nel testo si sostiene una posizione filosofica in alcuni punti ambigua, in altri debole. Il primo problema riguarda la parola (§ 2). A tal proposito la posizione di Derrida appare non risolta. Egli critica una lunga tradizione di pensiero che, a partire da Aristotele per arrivare sino a Jacques Lacan, individua nel linguaggio verbale lo spartiacque monolitico che dividerebbe la condizione animale da quella umana. Lo stesso Derrida

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-

sembra però suggerire una idea in fin dei conti di linguaggio monolitica: ogni parola sembra finire con essere quel che egli chiama un “nome”, ogni frase avere una struttura dichiarativa-apofantica con il risultato di uno schiacciamento riduttivo della varietà dell’esperienza e delle forme di vita in strutture espressive antropocentriche. Proporrò l’esempio dell’affabulazione come ambito linguistico sottovalutato da Derrida e invece ricco di possibilità di decentramento immaginativo. In secondo luogo, esiste un tema a proposito del quale la posizione di Derrida risulta chiara ma debole (§ 3). L’esempio paradigmatico proposto da Derrida è della “gatta che mi guarda e che io guardo”, un episodio tratto da un’esperienza biografica. Sosterrò che, aldilà delle apparenze, l’esempio assume con complice indulgenza lo stereotipo occidentale legato alla vista come senso dei sensi, cioè una versione particolarmente forte di antropocentrismo. L’idea di relazione come rapporto oculare è, non solo tutta umanoide, ma legata a una stagione tarda e parziale del mondo dei *sapiens* legato all’uso della scrittura e al predominio teorico della vista sugli altri sensi. I gatti sono felini e i felini evitano tendenzialmente il contatto oculare poiché per loro sintomo di sfida aggressiva. Parlando in termini visivi Derrida sfida il suo animale senza rendersene conto e, con lui, noi.

2. LE PAROLE FANNO MALE? ANIMALITÀ, MISTICISMO E AFFABULAZIONE

Nel testo di Derrida esiste un’ambivalenza che occorre riconoscere per evitare di subirla passivamente. L’ambivalenza riguarda un tema non da poco per la questione dell’animalità, cioè il tema costituito dal linguaggio verbale. Su due punti c’è grande chiarezza, uno dei meriti non secondari del libro:

1. Il linguaggio verbale è uno specifico umano, tanto che la distinzione tra animali umani e non umani non è in discussione.
2. Secondo Derrida, il linguaggio verbale è stato storicamente lo strumento del nemico: la clava che tanto Hegel quanto Heidegger abbattano sulla testa della condizione animale. Non parli, non rispondi, dunque posso ucciderti. La critica e la ricostruzione genealogica, che per brevità non ripercorro, è precisa e argomentata. Arriviamo al punto dolente, un terzo punto sul quale invece cala una certa oscurità
3. Una volta stabilito che la parola è la pistola fumante in mano allo sterminatore, cosa fare del *logos*? Di fronte a noi si profilano strade tra loro radicalmente diverse. Una rivendica l’importanza del linguaggio verbale non solo per la sopravvivenza della specie umana ma anche per la trasformazione del nostro rapporto con le altre forme di vita; un’altra punta decisamente al superamento della dimensione linguistica.

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

2.

Se si prende, ad esempio, un numero a caso di una bella rivista sull'animalità come "Liberazioni" (14, 2013) si trova che: la "simbolizzazione" (che non si dice cosa sia) non sarebbe esclusivamente umana (Annamaria Rivera, *Denaturalizzare, decostruire, disertare*, p. 78); la narratologia affermerebbe "che i mondi possibili [semiotici] sono forme di parassitismo e limitazione del mondo empirico" (Dario Martinelli, *La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo II parte*, p. 32); "credere di capire l'altro [linguisticamente] è un atto di presunzione" (Luca Vitali, *I danni collaterali dello specismo*, p. 89).

3.

Tanto per esser chiari considero questa idea nel modo che segue (in questa sede mi limito a un accenno telegrafico). È una impostazione *riduttiva dal punto di vista linguistico*: tratta la facoltà del linguaggio come un unico omogeneo mentre una delle sue caratteristiche definitorie è di essere "multiforme ed eteroclitica" (Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 19). È una posizione *logicamente contraddittoria*: se il linguaggio tradisce, l'unica consegna è il silenzio. Ripetere linguisticamente che le parole tradiscono fa affidamento implicitamente sulle capacità di senso di quella stessa facoltà che si presume inadeguata. Tutte le abiure verbali della parola sono criticabili poiché tradiscono, paradossalmente e loro malgrado, uno sfrenato elogio del linguaggio. In terzo luogo questa impostazione tradisce un punto di vista *etico-politico di ordine mistico-messianico*: l'auspicio della conquista di una animalità silente è straordinariamente prossimo a una posizione teologica. L'animalità rischia di configurarsi come un accadimento divino che, in quanto radicalmente altro, è indicibile poiché prefigurerebbe un mondo non istituzionale e non storico.

4.

Dimostrazione indiretta: anche gli interpreti più raffinati e attenti al testo non si sottraggono a questa ambiguità. Si consideri l'affermazione di M. Calarco (*Zoografie*, p. 151): "Non c'è dubbio [...] che il mondo è sempre più ricco del linguaggio e che il linguaggio non può che fallire nel rendere giustizia al mondo". Si danno per sinonimiche due frasi oppostive: un conto è pensare al linguaggio come una facoltà che non riduce a sé il mondo (posizione non riduzionista); altro è considerarla come intrinsecamente fallace (posizione antilinguistica).

5.

Preveggo una obiezione sensata: Derrida ha costruito una teoria del linguaggio altrove. A mio parere, però, il problema è cosa Derrida dica *qui*, a proposito dell'animalità, circa il linguaggio. Sarebbe opportuno chiedersi: è legittimo postulare l'idea che l'irruzione del tema dell'animalità non abbia smosso di un centimetro le idee di Derrida sul linguaggio (si pensi per esempio al passo: "io sono sull'orlo del discorso indubbiamente più chimerico che mi abbia mai tentato", Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Milano, Jaca Book

È una opzione molto diffusa² nel dibattito sull'animalità, spesso con toni molto più accesi e *tranchant*: il linguaggio verbale è descritto come una struttura riduttiva e traditrice rispetto alla grana molteplice di quel che ci sta attorno (animali compresi). Potremmo riassumere questo terzo punto così: il linguaggio verbale consente un avvicinamento relazionale e conoscitivo con le altre forme di vita o rappresenta invece una barriera fuorviante che produce una incomprendimento che occorre superare? L'idea che accomuna queste posizioni si fonda su un'idea, occorre dirlo con chiarezza, mistica poiché cerca di individuare un alveo di pensiero, sentimento, azione lontano dalle parole che sarebbe, *proprio per questo*, particolarmente importante ed efficace.³

Comunque la si pensi, credo sia opportuno prendere a tal proposito una posizione chiara. A mio parere Derrida ha il demerito di *non* aiutarci a farlo⁴: egli presta il fianco, se non addirittura supporto, a una posizione antilinguistica senza però sostenerla, almeno in questo scritto, esplicitamente⁵. Il meritato successo del testo rischia dunque di lasciarci in eredità un fardello gravoso di impliciti e oscurità teoriche che è opportuno affrontare. Da una parte Derrida insiste sulla necessità di trovare linee di sconfinamento plurime e non omogenee tra condizione umana e condizione animale⁶:

Ho delle riserve solo sulla purezza, il rigore e l'indivisibilità della frontiera che separa, anche presso «noi-gli-uomini» la reazione dalla risposta [...]

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

Dall'altra a proposito di linguaggio verbale si stenta a trovare nel libro un esempio di linguaggio non semplificato che alla fine non si ritorca, più o meno consapevolmente, contro l'animalità. Contro quanto dico sembra darsi un controesempio clamoroso costituito da una delle parole chiave del testo, *animot*. Ma qual è la concezione di Derrida dell'*animot*? Se andiamo a esaminarla nel dettaglio, facciamo alcune scoperte non tutte confortanti:

2006, p. 61)? Delle due l'una: se si pensa che nulla sia cambiato si deve essere pronti ad affermare che questo tema (l'*animot*/animale) sarebbe solo lo svolgimento dei precedenti (e che sarebbe secondario dunque innocuo); se si crede che il tema dell'animalità scompagini le carte in tavola, pure quelle circa il linguaggio, rimane il problema di comprendere come l'animalità mischi le carte il che ci riporta al punto nel quale ci ritroviamo, cioè lo statuto filosofico della parola.

6. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 181.

7. *Ivi*, p. 89.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

1. "Animot" è un neologismo intrinsecamente plurale e indeterminato che sembra in grado di rendere giustizia alla pluralità intrinseca e sfuggente degli animali («ci sono fin da subito degli animali e, diciamo, l'*animot*»⁷).
2. "Animot" è una "parola" ("mot") che riporta non solo a una parola ma a un *nome*. Il nome sarebbe da intendersi non come una parola qualsiasi ma una parola, potremmo dire, specializzata che avrebbe la capacità mortifera di uccidere la vitalità di quel cui si riferisce. Ciò avverrebbe grazie alla decantata (specie da Heidegger) proprietà logico-linguistica dell' "in quanto". Vedo l'animale in quanto animale (oggettivamente, in modo astratto, al di là di ogni differenza specifica) e così lo tratto alla stregua di una cosa. Detto brutalmente: grazie a questa operazione la mucca diventa logicamente, prima che in senso industriale, un panino.
3. "Animot" dovrebbe dare accesso al "pensiero"⁸ per il quale non avere il linguaggio non è una semplice privazione per la condizione animale. Non si dice se questo pensiero sia linguistico o meno.

Mentre il punto (1) è chiaro (oltre che condivisibile), gli altri due non lo sono, dunque non li trovo condivisibili. Per condividere, infatti, dovrebbe essere chiaro innanzitutto quel che si condivide. Cerchiamo allora di comprenderli meglio. Derrida riassume la sua proposta dicendo che la parola "animot" è una "chimera",⁹ un'entità composta da tre parti («leone

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini»).

10.
Omero, *Iliade*, VI, Einaudi, Torino
1990, vv. 180-181.

11.
Derrida, *L'animale che dunque
sono*, p. 82.

12.
Ibidem.

13.
Ivi, p. 106.

14.
Ivi, p. 162.

15.
Ivi, p. 108.

16.
Ivi, p. 82.

davanti, dietro serpente, capra nel mezzo»¹⁰; fuor di metafora i tre punti di cui sopra). Secondo Derrida, la mitologia greca descrive la Chimera come un animale ibrido, un mostro che attende di essere messo a morte da Bellerofonte, figura con la quale egli confessa di avere un legame «antico e ambiguo».¹¹ La parola che potrebbe condurci fuori dal riduzionismo dominante del linguaggio sarebbe dunque «qualcosa di chimerico»¹²; la Chimera sarebbe un ibrido mostruoso che attenderebbe di morire; quel che la uccide è il nome e chi lo usa (i *sapiens*, nella metafora Bellerofonte); con la Chimera l'autore dice di avere un rapporto non risolto.

Cosa dedurre da tutto ciò? Sembra ragionevole concluderne che Derrida abbia un rapporto ambiguo con il nome che, altrettanto ambigualmente, tende a sovrapporsi al linguaggio nel suo complesso. L'idea, ad esempio, della Chimera che aspetta di essere uccisa è una ricostruzione tendenziosa: poiché la Chimera corrisponde, nel suo gergo, alla parola che non tradisce la molteplicità di ciò cui si riferisce il *logos* (nel nostro caso gli animali), dire che la Chimera *attende* di morire insinua l'idea che la parola sia destinata a farsi nome, cioè a tradire ciò di cui parla. Nel mito, ad esempio nella descrizione omerica della Chimera, dell'idea destinale di una Chimera votata alla morte non c'è traccia. Quando Derrida analizza una poesia di Paul Valery a proposito del «discorso dominante dell'uomo in vista dell'omnizzazione»¹³ cita la figura del serpente, animale teologico, legato nella nostra tradizione al male e al peccato.¹⁴ Questa figura, a differenza dell'*animot*, sarebbe quella di un animale "fantastico" (termine impiegato con una connotazione negativa) ma al contempo somiglierebbe alla Chimera perché «come chimera è un animale in tre».¹⁵ L'argomentazione appare simile alla precedente: l'*animot* è un termine chimerico; il serpente è l'antichimera perché legato al fantastico; il serpente è però simile alla Chimera tanto più che, mitologicamente, uno dei suoi progenitori sarebbe Echidna, una vipera.¹⁶

Qual è allora la relazione tra serpente (parola che tradisce) e Chimera (parola che rispetta)? Che idea dobbiamo avere del fantastico o della dimensione

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

immaginativa? È pura proiezione del pregiudizio umano o anche possibilità di costruzione di nuove immagini liberatorie o addirittura di accesso all'animalità? La posizione di Derrida è articolata poiché non si limita, come spesso accade, a una condanna del linguaggio. Nel contempo questa articolazione risulta detta ma non praticata, accennata ma senza approfondimento. Propongo questa linea interpretativa: Derrida resta titubante perché stenta a trovare una visione alternativa del linguaggio rispetto a quella di chi lo usa per dare una immagine stereotipata e subalterna degli animali non umani. Di ciò abbiamo due indizi, o meglio il testo fornisce qualcosa simile a un indizio e qualcosa simile a una prova. L'indizio riguarda il modo nel quale Derrida tratta una forma non dichiarativa di linguaggio, la preghiera¹⁷:

Aristotele stesso prende in considerazione nel *logos* un momento non apofantico, un momento non dichiarativo, e non enunciativo e allora prende ad esempio la preghiera [...]. Qui egli distingue tra un *logos apophantikos* [...] e una marcatura (e qui io non parlerei di *logos*) non apofantica come, ad esempio, è la preghiera che non mostra niente [...]. E la possibilità qui di un *logos* non apofantico aprirebbe a mio avviso una breccia in tutto questo dispositivo ma non ho il tempo di mostrarlo.

Vorrei attirare l'attenzione sulla parte apparentemente più innocua del testo, l'osservazione tra parentesi «e qui io non parlerei di *logos*». L'oscillazione è in bella mostra: per un verso sembra possibile trovare un linguaggio non dichiarativo (semplicemente mancherebbe il tempo per farlo), dunque non riduttivo della condizione animale, il che aprirebbe un varco nella tradizione di cui Heidegger è il campione. Per un altro si dubita che questo elemento non dichiarativo sia davvero linguistico. Ma come potrebbe *non* esserlo? Come sarebbe possibile pregare senza avere la facoltà del linguaggio? La preghiera è un esempio di atto linguistico performativo, cioè la punta di un iceberg che va esattamente nella direzione auspicata da Derrida, il quale però preferisce passare innanzi.

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-

18.

Ivi, p. 77. In direzione per fortuna opposta procede l'analisi molto interessante di Accarino, *Zoologia politica. Favole, mostri, macchine*, p. 38 e sgg.

19.

Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 171.

20.

Ivi, p. 108.

21.

Esopo, *Favole*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 319-321.

Lasciamo l'indizio per arrivare a quel che a me sembra una prova. Derrida mostra grande diffidenza verso il linguaggio verbale quando fornisce un'immagine dell'affabulazione riduttiva o, diciamo la verità, caricaturale: la favola sarebbe solo "addomesticamento antropomorfo",¹⁸ testo fatto di "altro senza alterità",¹⁹ qualcosa che "ci parla, parla di noi stessi".²⁰ L'idea non è nuova, come non è nuovo il suo sapore vagamente aristocratico: la favola costituirebbe il distillato dei luoghi comuni, stereotipi, simbolismi allegorici che farebbero degli animali marionette in grado di incarnare vizi e virtù umane, come la parsimonia della formica o la dissolutezza della cicala. Metterla così però significa non aver presente la varietà intrinseca anche solo a *un singolo* ambito linguistico. L'affabulazione contiene in sé almeno due mondi: una dimensione moralistica e stereotipata; una pratica di lavoro sul limite tra il noto e l'ignoto, il possibile e l'impossibile, tra ruoli rituali e sovvertimento narrativo. In altre parole sarebbe opportuno non confondere la *favola* (componimento breve di tipo allegorico-morale privo di elementi fantastici) con la *fiaba* (componimento di lunghezza variabile che contiene elementi fantastici e privo di conclusioni d'ordine morale). Al di là della distinzione, il mondo dell'affabulazione è talmente stratificato che è comunque possibile trovare in *entrambi* i generi letterari racconti su animali di tipo *non* schiettamente antropocentrico. Prendiamo il caso più difficile per chi voglia difendere l'affabulazione: Esopo, campione della narrazione breve nella quale gli animali assumono caratteri umani al fine di consegnarci un precetto morale. Nella favola de *Il figlio e il leone dipinto*, ad esempio, si racconta dei timori di un padre che in sogno ha saputo che il figlio verrà ucciso da un leone²¹. Allora decide di barricarlo in casa e, per ricordargli il pericolo che corre, decide di dipingere sulle pareti della sua stanza un leone terrificante. Il figlio, schiacciato dai timori deliranti dei genitori, si scaglia contro il dipinto accusando il leone di avergli rovinato la vita. Nel farlo, una scheggia gli entra nel dito, questo si infetta, il ragazzo muore.

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

Nel racconto l'animale è esplicitamente un oggetto proiettivo, lo schermo sul quale si cristallizzano timori e fobie umane in una trama nella quale reale e fantastico si mescolano (che da una feritina al dito si possa arrivare alla morte era improbabile anche per la medicina greca).

La fissità strutturale della favola che presenta forme stereotipate e ripetute, come la morale finale (il *logos deloi oti* di Esopo), può dunque trarre in inganno. Si tratta di una rigidità messa in mostra, non dissimulata, per questo in grado di produrre il suo stesso controveleno. Emerge un punto interessante: come le narrazioni mitologiche, cui Derrida sembra concedere maggior fiducia, anche la favola e la fiaba sono forme a metà strada tra oralità e scrittura. Si rivolgono spesso a chi non sa leggere (piccoli *sapiens*), spesso erano e sono narrate da chi sa poco scrivere (non è un sapere *chic*). Ciò significa due cose. La prima è ai fini del nostro discorso meno interessante: anche scritta mantiene una forma oraleggiante. La seconda è più interessante proprio se si assume il punto di vista di Derrida: anche nella sua versione orale l'affabulazione ha una forma epica che mal si presta al botto e risposta. Ne *L'animale che dunque sono* Derrida afferma che lo scritto suscita scandalo a uno sguardo tradizionale sul linguaggio poiché si presta poco a quello che dovrebbe essere lo specifico del *logos*, aprirsi alla risposta e non alla reazione: esisterebbe una «animalità della scrittura».²² L'affabulazione non ha mai una struttura linguistica dialogica. Non cerca una risposta, quanto una reazione, un effetto. Non si tratta ovviamente di un effetto meccanico prodotto da un fenomeno fisico o dell'effetto prodotto, ad esempio una eccitazione, da un feromone come avviene nella comunicazione tra formiche.²³ Allo stesso tempo non si tratta neanche di una risposta a struttura dialogica o dichiarativa. A tal proposito è possibile distinguere: la favola ha un effetto non dialogico poiché assume i contorni di una massima proverbiale, di un concentrato esemplare d'esperienza. Il suo risvolto performativo è un ordine, un comando, un incitamento a comportarsi lungo i tratti di un *ethos*. La fiaba, invece, è non dialogica poiché possiede un volto intrinsecamente

22.

Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 94.

23.

Anche in questo caso sembra che la comunicazione feromonica sia più complessa di quel che sembra poiché in grado di legarsi a fenomeni sociali e a forme di apprendimento. Cfr. Elizabeth L. Franklin, Nigel R. Franks, "Individual and Social Learning in Tandem-running Recruitment by Ants", *Animal Behaviour*, 84, 2012, pp. 361-368.

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

performativo più simile alla preghiera che al comando. La fiaba non vuole dare informazioni su leoni, cavalli o *sapiens*, quanto condurci nelle braccia di Morfeo, scaldare fredde sere d'inverno, colmare vuoti di parola, dare accesso a un interregno immaginativo. La fiaba non assolve un compito apofantico, né conativo. Il suo obiettivo è rovesciato rispetto a quel che Derrida dà a intendere: dire come stanno le cose nel mondo, tanto meno *cosa* sarebbero gli animali non è lo scopo da raggiungere per mezzo della creazione di uno stato dissociativo (nel quale, contemporaneamente, si è e non si è dove ci si trova, si crede e non si crede a quel che si ascolta). L'induzione di uno stato simile a quello proprio degli stati intermedi tra veglia e sonno, uno stato simil-onirico, per la fiaba non è un mezzo ma *un fine*. È in questo stato liminare che è possibile fare esperienza d'altro, cambiare *ethos*, scorgere nuove possibilità anche nel rapporto con gli animali non umani. La fiaba ha una struttura quasi onirica ed è questa struttura a consentirle di non assecondare cliché e trovare nuove immagini e parole. Il riferimento al sogno contenuto nella fiaba di Esopo cui prima accennavo è una traccia superficiale che nella composizione fiabesca è più centrale e profonda. A volte è impossibile distinguere tra le due forme: la trasformazione di umano in animale e animale in umano, un motore narrativo molto frequente nelle fiabe, è qualcosa che ritroviamo spesso nell'esperienza onirica. Propongo un esempio che è in grado di chiarire la profondità del legame tra sogno e favola:

Quand'ero piccola vivevamo con la nostra famiglia a Spilimbergo, un piccolo paesino del nord Italia vicino Udine. Lì c'era un fiume bello e impetuoso, il Tagliamento. Andavo spesso a giocare lungo la riva del fiume, a volte con i miei fratelli e a volte da sola. Un giorno ero lì a giocare quando scivolai e mi trovai dentro le acque gelide del fiume. Mi appesi ai rami di un cespuglio lungo la riva terrorizzata. Non sapevo che fare, i miei fratelli erano lontani, l'acqua stava per portarmi via. Quando tutto di un tratto arrivò un cane lupo. Senza indugio mi afferrò con la bocca per il vestito e mi tirò a riva salvandomi dalla furia delle acque. Quel cane non lo rividi mai più.

Questa è la trascrizione, fedele per quanto possibile, di una favola che mi veniva raccontata da bambino e che appartiene alla mia tradizione familiare. Non è ancora una favola vera e propria: è raccontata alla prima persona singolare, come si trattasse di un ricordo. Ritengo proprio questo il punto interessante: lo status di questo racconto è ancora opaco, a metà tra il ricordo (dunque il fatto storico), la fiaba e il sogno. Trent'anni più tardi ho chiesto a chi narrava questo racconto cosa fosse, se l'episodio fosse davvero accaduto o fosse frutto di una invenzione. La narratrice, con sua stessa sorpresa, ha scoperto di non essere in grado di dirlo. **L'affabulazione non è il semplice luogo di orribili umanizzazioni umane: è un luogo di transito linguistico nel quale il confine tra animali umani e non umani è continuamente eroso, messo alla prova, rielaborato.**

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».



Tiziana Pers, *Favola di Mazzeo* _1, 2014



Tiziana Pers, *Favola di Mazzeo* _2, 2014

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

Tiziana Pers, *Favola di Mazzeo _5*, 2014

24.

Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Il melangolo, Genova 1999, p. 426.

25.

Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 38.

3. TI VEDO, DUNQUE ESISTI: CONTRO L'ANTROPOCENTRISMO SENSORIALE

Proviamo a riprendere il filo del discorso. Per un verso, uno dei testi più discussi nel dibattito contemporaneo, *L'animale che dunque sono*, è poco generoso nei confronti del linguaggio, specie verso l'affabulazione. Di fatto assume il presupposto dell'avversario, nella fattispecie Heidegger. Nei *Concetti fondamentali della metafisica* il punto è chiaro: il linguaggio non è solo apofantico dice Aristotele, ma a noi della *Rhetorica* e *Poetica* non interessa perché «l'in quanto sta in una connessione con l'asserzione».²⁴ Mortificando la fiaba, cioè una forma linguistica retorico-poetica, Derrida segue suo malgrado l'indicazione di Heidegger. Ora si tratta di esaminare il punto teorico del testo non ambiguo ma debole. Questo emerge proprio nell'esempio principe proposto da Derrida, una esperienza che chiama dell'"animalimbarazzo". Si comincia a descriverla così²⁵:

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-

Contro l'imbarazzo che ci può essere nel trovarsi nudo, col sesso scoperto, davanti a un gatto che mi guarda senza muoversi, solo per vedere. [...] il gatto mi osserva nudo di faccia, in un faccia a faccia [...] potrei dire solo per vedere [...].

Tutto questo parlare contro il linguaggio e non *del* linguaggio finisce con l'averne un effetto distraente. Ci dà a intendere che la parola, individuata di solito come la diga in grado di contenere l'animalità nel mondo umano, sia fuorviante e si finisce per affidarsi a stereotipi non direttamente legati al *logos* ma altrettanto compromettenti. Ne troviamo qui un esempio talmente eclatante da passare inosservato e risultare quasi invisibile. Qual è la modalità di rapporto che Derrida immagina con una animalità liberata? Di primo acchito la risposta appare sovversiva e confortante: non più guardare l'animale ma sentirsi da esso guardati. Qual è l'animale proposto nell'esempio? Un gatto. Derrida si sofferma sui suoi presunti movimenti, anzi sui suoi "non movimenti": lo si narra immobile a guardare un umano. Il problema non da poco è che tra gli animali domestici la scelta ricade proprio sulla specie che, più di tutte tra le altre, ha una relazione evitante con lo sguardo, specie con lo sguardo del contatto oculare cioè del, come sottolinea Derrida più volte, "faccia a faccia"²⁶. I gatti sono felini e per i felini il contatto oculare ha un significato preciso, che possiamo ritrovare in alcune circostanze anche nell'umano. Per i gatti guardarsi negli occhi non è di per sé sintomo di affetto, relazione, avvicinamento, ma è tendenzialmente un segno di sfida aggressiva. Quando i gatti vengono guardati da umani spesso reagiscono con la fuga²⁷; al contrario se si preparano all'attacco sbarrano gli occhi sia che si tratti di animali umani²⁸ che di altre forme di vita (ad esempio cani²⁹). C'è di più: poiché il gatto nasce predatore notturno, il gatto *non* è un animale visivo. Se si prende in considerazione la sensibilità alla luce di specie molto diverse (pic-

26.
Ivi, p. 46.

27.
Deborah Goodwin, John Bradshaw, *Gaze and Mutual Gaze: its Importance in Cat/Human and Cat/Cat Interactions*, International Society of Anthrozoology, Boston 24-25 luglio 1997, pp. 21-22, http://bit.ly/ISAZ_1997. Un'avvertenza: l'impiego di dati etologici segue una indicazione di Derrida del tutto condivisibile con la quale rimprovera più volte i suoi avversari teorici del fatto che "nessuno di essi [...] tiene davvero conto del progresso del sapere etologico o primatologico" (Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 138).

28.
Diane Frank, Joel Dehasse, "Differential Diagnosis and Management of Human-Directed Aggression in Cats", *Clinical Techniques in Small Animal Practise*, 10, 2004, pp. 225-232.

29.
Neta-li Feuerstein, Joseph Terkel, "Interrelationships of Dogs (*Canis familiaris*) and Cats (*Felis catus* L.) Living under the Same Roof", *Applied Animal Behaviour Science*, 113, 2008, p. 155.

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-

30.

Eric Warrant, *Nocturnal Vision*, in *The Senses: A Comprehensive Reference*, Volume 2: *Vision II* (a cura di Tom D. Albright e Richard H. Masland), Elsevier, Filadelfia 2008, pp. 53-86.

31.

Adriana Jakovcevic, Angel M. Elgier, Alba E. Mustaca, Mariana Bentosela, "Breed Differences in Dogs' (*Canis familiaris*) Gaze to the Human Face", *Behavioural Processes* 84, 2010, pp. 602-607.

32.

Nathan J. Emery, "The Eyes Have It: the Neuroethology, Function and Evolution of Social Gaze", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 24, 2000, pp. 581-604.

cione, *sapiens*, gufo e gatto domestico) è proprio quest'ultimo ad avere i valori soglia di sensibilità luminosa, più adatti alla visione notturna.³⁰ Anche tra gli animali domestici più visivi esistono differenze di capacità di relazione allo sguardo umano tra sottospecie diverse.³¹

L'idea dello sguardo animale è interessante. Rischia però di essere un autogol teorico e, nel caso del gatto, di fatto *lo è*. Per un gatto uno sguardo faccia a faccia è qualcosa più vicino all'inizio di una faida che a una modalità empatica di avvicinamento. L'esempio di Derrida nasce da considerazione tutta visiva circa il gatto che presuppone una idea antropocentrica del gatto. La mossa è antropocentrica non perché si fonderebbe su un dato generico (il linguaggio e i suoi presunti soprusi) ma poiché nasce da un dato preciso e circoscritto. **Dico "lo sguardo dell'altro" e alludo all'apertura umana al non umano.** Ma proprio concentrandomi su una dimensione privilegiata da me umano tradisco una chiusura preventiva e irriflessa alle sue modalità di relazione scambiando un gatto non solo per un primate (ordine biologico che pare abbia una particolare apertura allo sguardo sociale³²) ma per un primate a visione diurna legato culturalmente alla scrittura.

4. SCUSA PIPISTRELLO!

DUE STRADE DA APPROFONDIRE

Da questo lavoro critico è possibile cogliere spunti dai quali ripartire per un lavoro sull'animalità non subalterno alla tradizione ben illustrata da Derrida ma lontana anche da alcune ambiguità e punti ciechi (è proprio il caso di dirlo) della sua impostazione. Come riassunto e rilancio per una esplorazione futura provo a illustrare due spunti progressivi presenti nell'*Animale che dunque sono* sui quali lavorare:

1. *La dimensione performativa del linguaggio*: all'inizio del suo saggio Derrida segnala di sfuggita l'affer-

spettive piccole, meschine, carrieriste, violente nella loro piccolezza, egoiste. L'ani-

mazione di Friedrich Nietzsche contenuta nella *Genealogia della morale*, secondo la quale l'umano «è un animale che promette».³³ Il motivo che lo porta a non seguire questa pista è esplicito: Nietzsche proporrebbe disciplinamento e addomesticamento sia per gli animali umani che non umani. Al di là dell'interpretazione del passo, l'affermazione di Nietzsche è interessante per una ragione diversa: insiste sull'importanza performativa del linguaggio verbale (non dichiarativa), cioè una dimensione linguistica in grado di spezzare quella visione monolitica delle parole che Derrida critica. Il punto piuttosto è se sia lecito o meno individuare nella promessa / giuramento il paradigma esemplare di ogni enunciato performativo dato che il giuramento ha costituito il cardine occidentale della formazione dello Stato moderno e di molte altre istituzioni centrate sul monopolio della decisione. John Austin, ad esempio, uno dei primi teorici degli atti performativi insieme a Emile Benveniste, propone due esempi ricorrenti: la promessa / giuramento e il "chiedere scusa". Un'antropologia linguistica centrata sul chiedere scusa o, comunque, su performativi alternativi al giuramento appare ben diversa da quella esecrata da Derrida che si concentra sugli enunciati assertivi³⁴.

2. *La varietà del senso-motorio*: in un passo Derrida evade dalla gabbia visiva nella quale si ritrova confinato³⁵:

in altre parole occorrerebbe domandarsi innanzitutto che cosa ne è del fiuto e dell'odorato nel rapporto tra uomo e animot- e perché questa zona di sensibilità è così trascurata ed emarginata in filosofia e arte.

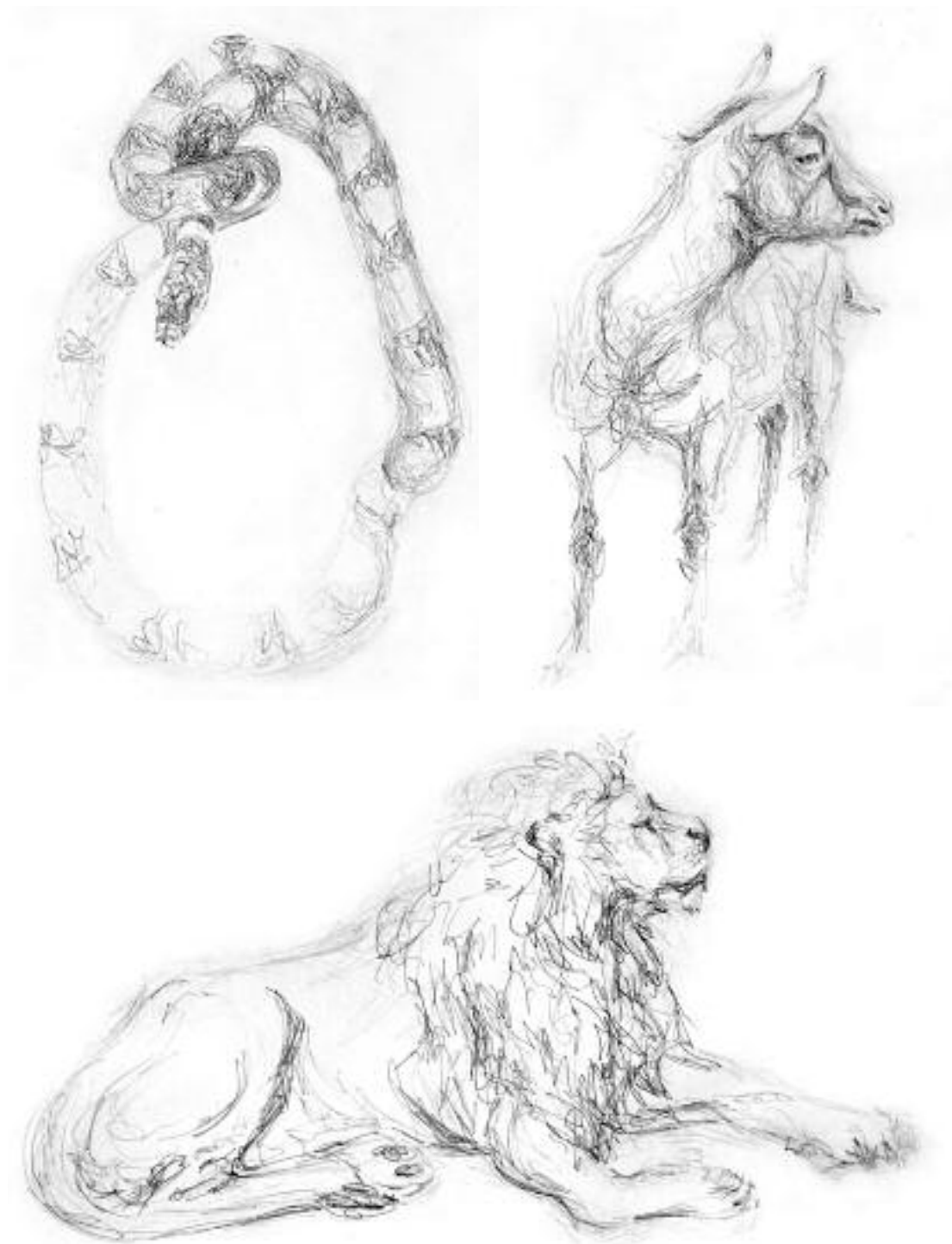
Nel testo, lo dicevamo, l'accento non riesce a trasformarsi in qualcosa di più. È però possibile approfondire questa strada perché la variazione della modalità percettiva preminente può essere una strategia per aggirare ostacoli antropomor-

male, la sua diversità ci obbliga a ricominciare a essere uomini».

33. Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 37.

34. Per un tentativo in tal senso rimando a Marco Mazzeo, "Ordalia, giuramento, maledizione", *Rivista italiana di filosofia del linguaggio* [in uscita].

35. Derrida, *L'animale che dunque sono*, p. 96.



Tiziana Pers, *Ipotesi di chimera*, 2014

«L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse pro-

fici. È lo stesso teorico della nozione di “ambiente”, Jakob von Uexküll³⁶, a sostenerlo in modo esplicito:

ci culliamo nell'illusione che le relazioni intrattenute da un soggetto con le cose che costituiscono il suo ambiente si collochino nello stesso spazio e nello stesso tempo di quelle che intratteniamo noi con le cose che fanno parte del mondo umano.

La varietà degli ambienti si radica innanzitutto in una varietà di forme senso-motorie non riducibili tra loro: è questo a fare dell'ambiente del pipistrello qualcosa che si sovrappone ma non coincide con l'ambiente della mosca, del gatto o di quel che circonda i *sapiens*.

BIBLIOGRAFIA

- Bruno Accarino, *Zoologia politica. Favole, mostri, macchine*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Tom D. Albright e Richard H. Masland (a cura di) *The Senses: A Comprehensive Reference, Volume 2: Vision II*, Elsevier, Filadelfia 2008.
- Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Luigi Cavalli Sforza, Daniela Padoan, *Noicentrismo e razzismo. Le declinazioni del noi e l'esclusione dell'altro*, Einaudi, Torino 2013.
- Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Luisa de Luigi, *Animalia. Teoria e fatti della macchina antropogenica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Milano, Jaca Book 2006.
- Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1983.

36. Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 55.

prio qui. Cosa comincia? Comincia il senso dell'alterità, noi siamo altro dall'ani-

- Nathan J. Emery, "The Eyes Have It: the Neuroethology, Function and Evolution of Social Gaze", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 24, 2000, pp. 581-604.
- Esopo, *Favole*, Rizzoli, Milano 1994.
- Neta-li Feuerstein, Joseph Terkel, "Interrelationships of Dogs (*Canis familiaris*) and Cats (*Felis catus* L.) Living under the Same Roof", *Applied Animal Behaviour Science*, 113, 2008, p. 155.
- Massimo Filippi, Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, elèuthera, Milano 2013.
- Diane Frank, Joel Dehasse, "Differential Diagnosis and Management of Human-Directed Aggression in Cats", *Clinical Techniques in Small Animal Practise*, 10, 2004, pp. 225-232.
- Elizabeth L. Franklin, Nigel R. Franks, "Individual and Social Learning in Tandem-running Recruitment by Ants", *Animal Behaviour*, 84, 2012, pp. 361-368.
- Deborah Goodwin, John Bradshaw, *Gaze and Mutual Gaze: its Importance in Cat/Human and Cat/Cat Interactions*, *International Society of Anthrozoology*, Boston 24-25 luglio 1997, pp. 21-22 [http://bit.ly/ISAZ_1997].
- Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Il melangolo, Genova 1999.
- Adriana Jakovcevic, Angel M. Elgier, Alba E. Mustaca, Mariana Bentosela, "Breed Differences in Dogs' (*Canis familiaris*) Gaze to the Human Face", *Behavioural Processes* 84, 2010, pp. 602-607.
- Emanuela Jossa, *Raccontare gli animali. Percorsi di letteratura ispano-americana*, Le Lettere, Firenze 2012.
- Marco Mazzeo, "Ordalia, giuramento, maledizione", *Rivista italiana di filosofia del linguaggio* [2014].
- Omero, *Iliade*, VI, Einaudi, Torino 1990.
- Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata 2010.

male, ma altro da come noi stessi ci siamo ridotti. Ridotti ad esigenze, bisogni, pro-