

Kelly Oliver

Differenza sessuale, differenza animale

Derrida e la differenza «degnata di questo nome»¹

Passando in rassegna la storia della filosofia, le femministe hanno messo in evidenza che “femmina”, “donna” e “femminilità” ricadono spesso dallo stesso lato dell’animale nel dualismo umano-animale, come indica l’uso frequente del termine generico “uomo”. Da Platone fino a Hegel, Freud e oltre, le donne sono state associate alla Natura e all’istinto di procreazione, nei pressi del regno animale. Si potrebbe affermare che, dai tempi dell’alleanza della donna con il serpente della *Genesi*, la tradizione giudaico-cristiana ha sempre guardato con sospetto la vicinanza della donna agli animali.

In questo saggio, prendendo le mosse da *L’animale che dunque sono*², libro postumo di Derrida, intendo seguire una linea divergente nel tracciare l’origine di quella che è stata spesso definita “la guerra dei sessi”. Invece di separare la donna dall’animalità per allinearla con l’altro lato del dualismo, uomo o umano che sia, indagherò la differenza sessuale dalla prospettiva della differenza animale. In altre parole, al posto di introdurre la differenza sessuale nella storia della filosofia, o nell’ambito delle tradizioni intellettuali e culturali occidentali, insistendo sulla separazione dell’uomo o dell’umano in due sessi, come è stato fatto da diverse pensatrici femministe, proverò a pensare, oltre la categoria “animale”, a moltitudini di svariati animali.

La tradizionale opposizione binaria tra umano e animale verrà messa in discussione non attraverso il ricorso alle modalità generalmente utilizzate dai filosofi, ossia affermando che gli umani sono anche animali, o che gli animali sono capaci di soffrire o che sono dotati di intelligenza, ma mettendo in discussione la categoria stessa di “animale”. Questa categoria raggruppa una varietà pressoché infinita di esseri viventi in un unico concetto, misurato in termini umani – gli animali sono quelle creature che non sono umane e che, pur essendo forme di vita autodeterminate, dal punto di vista della morfologia e del comportamento, hanno con gli umani poco in comune. Facendo esplodere la categoria di “animale”, lasciando spazio al pensiero

di svariati animali non più sussunti in un’unica categoria generica, si fa esplodere anche l’altro polo del binarismo, ossia l’umano. Se gli animali sono infinitamente più vari rispetto a quanto suggerisce il dualismo umano/animale, allora anche l’“umano” è probabilmente più diversificato di quanto tale termine suggerisca, a cominciare dalla differenza sessuale dell’“uomo”. Prendendo in considerazione le moltitudini di sessi, sessualità e pratiche riproduttive animali, possiamo tentare di espandere il nostro modo di pensare i sessi, le sessualità e le pratiche riproduttive dell’“uomo”.

Questo saggio è una sorta di esperimento mentale con effetti pedagogici e dovrebbe contribuire a pensare al di là del binarismo sessuale uomo/donna. La tesi che sostengo si basa sulle seguenti premesse: 1) il dualismo umano/animale cancella le differenze tra viventi e tra immense varietà di culture umane e di persone; 2) nell’alveo dei miti e delle filosofie giudaico-cristiane, l’opposizione binaria umano/animale è intimamente legata all’opposizione binaria uomo/donna; 3) muovendosi oltre il concetto estremamente generico di “animale” e considerando le diverse specie e perfino i singoli individui, dovremmo provare a oltrepassare la nozione di “umano” a favore di considerazioni relative alle differenze culturali e individuali; 4) in termini di differenza sessuale, data l’esistenza di diversi sessi, sessualità e pratiche riproduttive degli animali, dovremmo riconsiderare i sessi, le sessualità e le pratiche riproduttive degli umani al di là degli angusti dualismi uomo/donna o eterosessuale/omosessuale.

La mia tesi, insomma, è che i binarismi umano/animale e uomo/donna siano intimamente legati e, quindi, che la decostruzione del primo si rifletta anche sul secondo. Inoltre, il mio obiettivo è quello di ampliare il paesaggio concettuale sulle differenze messe in ombra da queste opposizioni. A tal fine, farò riferimento, a titolo d’esempio, alle pratiche sessuali dei bachi da seta, delle formiche e delle scimmie non perché gli umani siano fisicamente identici a queste creature, ma per mettere in crisi la cornice teorica che ci costringe dentro binarismi in cui i concetti sono pensati a coppie, coppie che si trasformano molto facilmente in opposizione, gerarchia o guerra. Poiché cambiando il modo in cui pensiamo a un concetto nell’ambito del dualismo tradizionale modifichiamo anche quello in cui concepiamo l’altro, se modifichiamo il modo in cui pensiamo l’animale, modifichiamo anche quello in cui pensiamo l’umano e se cambiamo il modo in cui pensiamo l’uomo, modifichiamo anche quello in cui pensiamo la donna. Inoltre, nella misura in cui le storie di questi dualismi sono strettamente legate, cambiando la relazione tra i termini del primo trasformiamo anche i rapporti tra quelli del secondo. L’obiettivo più generale di questo saggio è pertanto quello di muoversi oltre il pensiero in termini di coppie o dualismi, per pensare in termini

¹ La versione originale di questo saggio è apparsa in «Hypatia», vol. 24, n. 2, primavera 2009, pp. 290-312.

² Jacques Derrida, *L’animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

di differenza reale. Una vera etica della differenza richiede di superare la coppia in direzione di una moltitudine di differenze. Pensare alle differenze animali, o tra svariati viventi, dovrebbe permetterci di pensare al di là del dualismo della differenza sessuale, così radicato nella nostra cultura, e di immaginare una molteplicità di differenze sessuali. A sua volta, la decostruzione del concetto di “animale” non soltanto apre lo spazio a moltitudini di differenze pressoché infinite tra viventi, ma anche alle differenze, sul lato opposto del binarismo umano/animale, a moltitudini quasi infinite di differenze tra umani.

Le differenze tra gli animali possono mettere in evidenza le differenze tra gli *uomini* (sic!), non solo le ovvie differenze culturali, ma moltitudini forse non altrettanto visibili di differenze sessuali. In questo senso ho parlato di progetto pedagogico: gli animali possono insegnarci qualcosa sulle nostre stesse possibilità, sulla possibilità di pensare diversamente il sesso, la sessualità e le pratiche di riproduzione (e le loro relazioni). Ho scelto di presentare questa tesi attraverso un confronto con *L'animale che dunque sono* per due motivi. In primo luogo, l'analisi condotta da Derrida sulla storia della filosofia in rapporto alla «questione dell'animale» è provocatoria, acuta e ci sfida a pensare oltre i dualismi. In secondo luogo, perché auspico che questo saggio possa contribuire agli studi su Derrida fornendo nuove chiavi di lettura de *L'animale che dunque sono* alla luce della riflessione precedente del filosofo francese, in particolare quella sulla differenza sessuale. In tutta la sua opera, Derrida decostruisce le opposizioni binarie al fine di aprire il pensiero alla molteplicità. Questa è la ragione per cui, nel confronto con altri filosofi, contesta le teorie e le retoriche che riducono le differenze a uno o a due termini, o alla relazione dialettica tra tre termini. A partire dalla storia della filosofia, Derrida contesta la tendenza a ridurre la molteplicità delle differenze e a fissarla in sistemi gestibili e in categorie che la cancellano o la sconfessano. I sottili movimenti del suo pensiero, che si spostano dalla fissità dogmatica alla molteplicità, sono i propulsori della mia analisi delle differenze sessuali al di là delle opposizioni binarie.

Oltre a sostenere che le differenze tra gli animali possiedano un valore pedagogico per le differenze tra gli *“uomini”*, mi impegnerò anche in una lettura pedagogica di Derrida riguardo a ciò che i suoi scritti possono insegnarci sulla differenza sessuale. La mia speranza è di poter gettare nuova luce su alcuni aspetti criptici, seppur evocativi, del pensiero di Derrida. Prendendo in esame i suoi ultimi lavori nel contesto della riflessione precedente si rende visibile l'evoluzione del suo pensiero. Analizzando alcuni degli aspetti più problematici dei suoi saggi più recenti, quali l'insistenza su concetti di “veri” e di “degni di questo nome” (come ospitalità, perdono

e dono), cercherò di offrire un'interpretazione positiva di queste nozioni (“puro”, “degno di questo nome”) che in Derrida rimangono enigmatiche. Infine, applicando alla differenza la teoria derridiana del concetto “degno di questo nome” – cosa che Derrida non fa – mi riprometto di ampliare la nozione stessa di differenza in direzione di quella di molteplici differenze. Questo è il modo attraverso il quale la mia lettura di Derrida si mette al servizio della mia tesi più ampia circa la/le differenza/e animale/i e la/le differenza/e sessuale/i.

Il flirt tra Derrida e la filosofia sulla questione del sesso

Per preparare il terreno all'analisi de *L'animale che dunque sono*, in cui Derrida identifica una connessione tra differenza sessuale e differenza animale, è utile rivolgere l'attenzione ai saggi in cui affronta direttamente, o come direbbe lui “frontalmente”, la questione della differenza sessuale. Questo è un tema ricorrente nella sua opera e la decostruzione derridiana del pensiero di diversi filosofi, quali Hegel, Nietzsche e Heidegger, si focalizza sulla cancellazione e sulla negazione della differenza sessuale da questi operata. Ad esempio in *Glas*³, Derrida critica la dialettica di Hegel – il famoso movimento che, a partire dalla tesi e passando per l'antitesi, supera e al contempo preserva il negativo nella sintesi –, sostenendo che, se applicata alla differenza sessuale, la dialettica trasforma la donna in mera negazione dell'uomo, un momento che va necessariamente superato, e che ribadisce il privilegio dell'uomo⁴. Nel dialogo con Heidegger, Derrida sottolinea ciò che interpreta come un'ulteriore strategia tradizionale messa in atto nei confronti della differenza sessuale: la neutralizzazione. Il *Dasein* è sessualmente neutro e Heidegger non parla di differenza sessuale, anche

3 *Id.*, *Glas*, trad. it di S. Facioni, Bompiani, Milano, 2006.

4 Nell'introduzione a *Glas*, Kamuf riassume la strategia di Derrida: «Spostare il momento familiare, il momento nel quale la differenza sessuale è determinata in termini oppositivi e poi ridotta, negata, superata [*aufgehoben*] per consentire il passaggio al momento successivo, non può che scuotere l'intera struttura. In effetti, leggendo questo momento come la porta stretta della vasta architettura dialettica, Derrida “sessualizza” completamente tale struttura». (Peggy Kamuf, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991, p. 317). Per un'analisi approfondita della lettura derridiana di Hegel circa la questione della donna, cfr. Mary Rawlinson, «Levers, Signatures, and Secrets: Derrida's Use of Woman», in Ellen Feder, Mary Rawlinson e Emily Zakin (a cura di), *Derrida and Feminism*, Routledge, New York 1997 (pp. 69-86). Per un approccio provocatorio a *Glas*, cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, «Glas-piece», in «Diacritics», vol. 7, n. 3, 1977, pp. 22-45; e *Id.*, «Notes Toward a Tribute to Jacques Derrida», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 102-113.

quando in qualche modo la affronta (ad esempio, quando discute il pensiero di Nietzsche)⁵. Se Hegel nega la differenza sessuale, trasformando la donna nell'opposto dell'uomo, e Heidegger la cancella, proponendo un *Dasein* castrato o neutro, Derrida sostiene che l'opposizione ontico-ontologica, su cui si fonda il pensiero heideggeriano, può essere mantenuta solo grazie all'obliterazione della differenza sessuale; una volta risessualizzati da Derrida, i testi che prende in esame perdono la loro forza centrifuga.

Il metodo decostruttivo opera utilizzando le risorse messe a disposizione dalla storia della filosofia al fine di metterla in dubbio: i filosofi che hanno cancellato o disconosciuto la differenza sessuale (e altri tipi di differenza) vengono criticati a partire dalla stessa tradizione filosofica per ripensare la differenza sessuale al di fuori della opposizione uomo/donna. Ad esempio, Derrida considera il modo in cui Heidegger privilegia la differenza ontologica rispetto a quella sessuale come una strategia per eludere la questione della differenza tra i sessi. Egli sostiene che, a una lettura attenta, ciò che Heidegger cancella non è la sessualità, o addirittura la differenza sessuale, ma la differenza sessuale concepita come opposizione⁶. In altre parole, ciò che Heidegger rifiuta è la tradizione che trasforma la differenza in opposizione, la stessa tradizione che trasforma la differenza sessuale in guerra tra sessi. Derrida immagina la differenza in un altro modo, un modo che possa far esplodere il binarismo, troppo spesso mortifero, in una moltiplicazione delle differenze o nella differenza "degnata di questo nome", una differenza che non si cristallizza in due opposti in guerra tra loro⁷:

5 Per approfondire le disamine provocatorie della critica derridiana a Heidegger e Lévinas, cfr. Tina Chanter, «On not Reading Derrida's Texts», in «Derrida and Feminism», cit., pp. 87-114; e Elizabeth Grosz, «Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference», in Nancy Holland (a cura di), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania State University Press, University Park 1997, pp. 73-101. Cfr., inoltre, Nancy Holland, «Introduction», in N. Holland (a cura di), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, cit., pp. 1-22.

6 Cfr. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991 e «Choreographies: Interview with Christie V. McDonald», in Peggy Kamuf (a cura di), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991.

7 Grosz descrive il significato del pensiero di Derrida sulla differenza al di là dell'opposizione binaria: «In breve, il dibattito sullo stato e la natura della differenza inquadra quest'ultima come una lotta tra due entità, due termini presi in una coppia; una lotta per uniformare i due termini nel primo caso, e una lotta per rendere i due termini reciproci nel secondo. Il concetto di differenza è stato storicamente legato al funzionamento dei dualismi. È Derrida che ha dimostrato che la differenza supera l'opposizione, la dicotomia o il dualismo e che non può mai essere adeguatamente catturata in alcuna nozione di identità o di diversità (che è la proliferazione dell'omogeneità e non il suo superamento o differenza). Derrida ha compreso che la differenza non è solo il cuore pulsante della filosofia [...], ma, più significativamente, dal momento che il suo lavoro non si è mai focalizzato esclusivamente su testi, termini o concetti avulsi dal loro contesto, che la differenza è la metodologia della vita e, addirittura, dell'universo stesso». (Elizabeth Grosz, «Derrida and Feminism: A Remembrance», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 88-94, la citazione è a p. 90).

Come ha fatto la differenza a cristallizzarsi in due termini? Ancora, se si insiste a bloccare la differenza in un'opposizione duale, come è possibile che la moltiplicazione venga arrestata nella differenza? E nella differenza sessuale?⁸

L'analisi di Derrida solleva anche altre domande: perché altri tipi di differenza passano inosservati? Perché la differenza sessuale viene messa in evidenza e poi ridotta a differenza binaria tra due termini? Come può la differenza in generale, e la differenza sessuale in particolare, essere concepita come opposizione e guerra? Come possiamo fare spazio a molteplici differenze e sbloccare la morsa dei due avversari in conflitto? *L'animale che dunque sono* suggerisce, almeno implicitamente, che focalizzare l'attenzione sul dualismo umano/animale può fornire le risposte ad alcune di queste domande.

Differenza degna di questo nome o differenza silenziosa

Prima di considerare l'opposizione umano/animale, vale la pena di continuare a esplorare il pensiero di Derrida sulla differenza sessuale, a cominciare dal rapporto tra differenza marcata e ciò che chiama «dono». In termini di differenza sessuale, Derrida insiste sul fatto che, in ultima analisi, la definizione debba rimanere fluida. In altre parole, alla domanda metafisica «Che cos'è?» si può rispondere solo precariamente e provvisoriamente. Egli sostiene che, al fine di revocare «la nozione di maschilità egemonica» della metafisica occidentale, è necessario lasciare aperte tutte le categorie di demarcazione sessuale⁹; in caso contrario, non è possibile sottrarsi all'opposizione binaria secondo la quale o il maschio o la femmina devono prendere il sopravvento e dominare sull'altro. La definizione stessa di differenza – la risposta alla domanda «Che cos'è?» – deve rimanere aperta a un mutamento interminabile; il che corrisponde a dire che, sul piano della metafisica (e, quindi, anche da un punto di vista etico e politico), è indecidibile. Non potremo mai conoscere con certezza la risposta corretta alla domanda «Che cos'è?»; possiamo solo speculare attorno ad essa a partire dagli strumenti culturali a disposizione. Derrida ritiene che le domande metafisiche siano in ultima analisi indecidibili e che, pertanto, nella prassi dobbiamo metterci nella condizione di rivalutare in continuazione ciò che sappiamo e il modo

8 J. Derrida, «Choreographies», cit., p. 401.

9 *Ibidem*, p. 445.

in cui agiamo. Di conseguenza, anche se la politica e l'etica possono richiedere che vengano prese decisioni sulla base delle nostre convinzioni o di come ci immaginiamo che le cose "siano", dobbiamo sempre essere pronti a rivedere non solo quelle decisioni, ma anche ciò in cui crediamo e ciò che immaginiamo. L'indecidibilità non è sinonimo di molteplicità, ma può essere intesa come un principio operativo in grado di produrre molteplicità al di là delle opposizioni binarie¹⁰.

Nei lavori successivi, Derrida passa dall'insistenza sull'indecidibilità alla prospettiva dell'«etica iperbolica», un movimento innescato da ciò che chiama concetti puri (il dono, l'ospitalità, il perdono e la democrazia), concetti il cui significato e valore sono infinitamente differiti in un (im)possibile futuro che immaginiamo migliore (più etico) del passato: la «democrazia a venire»¹¹. Tale senso futuro è collegato a quelli passati, in tutta la loro eterogeneità, come rivela una disamina etimologica attenta. Le differenze all'origine del termine stesso di "differenza" sono utili a comprendere come i concetti futuri di differenza potrebbero essere informati dai molteplici significati che sono stati trascurati, facilitando così la cristallizzazione della differenza in opposizioni binarie. Forse questo è il motivo per il quale, quando parla di "donna" e di "femminilità", Derrida afferma:

Tale riconoscimento [del fallologocentrismo o della complicità della metafisica occidentale con l'idea di una priorità del maschile] non dovrebbe rendere nessuno dei due [termini] una norma di verità o la femminilità un oggetto di conoscenza (in gioco sono le norme del sapere e la conoscenza in quanto norma); ancora meno dovrebbe renderli un luogo abitabile, una casa. Dovrebbe invece consentire l'invenzione di un'altra iscrizione, molto antica e molto nuova, uno spostamento di corpi e luoghi molto differente¹².

Come Heidegger – e Nietzsche prima di lui –, Derrida è attento al

10 In «Dreaming of the Innumerable», Caputo esplora il legame tra indicibilità e molteplicità in termini di giustizia e di etica e sostiene che «per Derrida, la disseminazione e l'indecidibilità sono le condizioni, le "condizioni quasi-trascendentali" della giustizia – per le donne, per gli uomini (per gli animali, per tutti) – le condizioni del sogno di giustizia, che è anche, quando si tratta di differenza sessuale, un sogno dell'«innumerable» (John Caputo, «Dreaming of the Innumerable: Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of Gender», in *Derrida and Feminism*, cit., pp. 141-160, la citazione è a p. 141).

11 Problematico il ricorso di Derrida al discorso sulla purezza in «Tropho-ethics: Derrida's Homeopathic Purity», in «The Harvard Review of Philosophy», 2007, pp. 37-57.

12 J. Derrida, «Choreographies», cit., p. 445. Prendo in esame la potenzialità di decostruzione del femminismo attraverso la nozione derridiana di indecidibilità dei concetti di donna, femminile e femminilità (e del fatto che non debbano diventare oggetti di conoscenza) in *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to the Feminine*, Routledge, New York 1995.

significato passato delle parole per dischiudere futuri alternativi per i concetti di dono, ospitalità, perdono, democrazia e, soprattutto, per la differenza stessa.

Anche se i suoi testi non sono sempre espliciti al proposito, è comunque istruttivo applicare l'analisi derridiana del dono (dell'ospitalità, del perdono, ecc.) alla differenza e, in particolare, alla differenza sessuale. Derrida sostiene che il dono – il dono vero – non può essere offerto per dovere o a seguito di un'aspettativa; il dono non può essere elargito da una posizione di sovranità nell'ambito di un'economia di scambio¹³. Pertanto, ciò che comunemente consideriamo doni sono in realtà forme «contaminate» del dono vero, doni che non possono nemmeno essere identificati come tali, senza che venga distrutto il concetto stesso di dono¹⁴. Il ragionamento è analogo per quanto riguarda l'ospitalità e il perdono. Un'ospitalità vera e un perdono vero devono essere dati senza alcuna aspettativa di reciprocità, al di fuori di qualsiasi forma di economia di scambio – monetaria, in natura, psicologica o di altro genere – e senza che vengano «contaminati» da nozioni di sovranità che trasformino il dono, l'ospitalità o il perdono in giochi di potere narcisistici («Sono nella posizione di darti questo», ecc.).

Derrida usa i concetti di dono, ospitalità e perdono veri per invocarne la qualità di differimento. In altre parole, come direbbe Lévinas, c'è sempre un altro regalo, un altro invito o un altro ramoscello d'ulivo da offrire. Oltre alla qualificazione «puro», Derrida usa spesso l'espressione «degn/o di questo nome», come nel caso dell'ospitalità e del perdono. Tale locuzione aggiunge la dimensione del valore, della dignità o dell'etica – degno – alla dimensione del nome o della parola. Dal momento che Derrida è affascinato dalla proliferazione dei significati delle parole, sottolineandone l'eterogeneità dell'etimologia e sfruttandone i significati contrastanti, l'espressione idiomatica «degn/o di questo nome» getta un'ombra singolare sulla sua etica iperbolica¹⁵.

13 Per una disamina della nozione di dono in Derrida, cfr. Pheng Cheah, «Obscure Gifts: On Jacques Derrida», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 41-51.

14 Discuto diversi problemi relativi a questo discorso su purezza e contaminazione, soprattutto perché Derrida ne fa ricorso per affrontare altri discorsi di purezza e contaminazione, ossia l'Olocausto e l'apartheid, con i loro riferimenti alla purezza etnica e razziale e alla contaminazione, in *The Colonization of Psychic Space*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004 (in particolare nel Capitolo 4 e nella Conclusione) e in «Tropho-ethics», cit.

15 Le nozioni di «puro» e di «degn/o di questo nome» potrebbero evocare il concetto di *differance* elaborato nei lavori precedenti di Derrida. Se con tale nozione Derrida vuole conservare sia il senso di differimento che quello di differenziazione della parola "differenza", la qualificazione «puro» potrebbe svolgere la funzione di differimento, mentre la locuzione «degn/o di questo nome» potrebbe svolgere quella di differenziazione. Tuttavia, entrambi questi termini connotano

Poiché in questa sede sono interessata al modo in cui l'etica iperbolica dei concetti "degni dei loro nomi" si sviluppa in termini di differenza sessuale, posso analizzare solo superficialmente quanto Derrida ha affermato al proposito. Si consideri, comunque, che cosa potrebbe significare pensare da una prospettiva derridiana al concetto di differenza in sé: cosa comporterebbe immaginare una differenza vera, degna di questo nome? Questa domanda può apparire bizzarra, persino fuori luogo, in relazione alla riflessione di Derrida, fino a quando non si prenda in considerazione che la cancellazione o la negazione della differenza o dell'alterità radicale – potremmo dire vera – è proprio ciò che "contamina" le nostre espressioni quotidiane di dono, ospitalità e perdono. In diverse occasioni Derrida discute esplicitamente la differenza sessuale in termini di dono. Ad esempio, in «Donne nell'alveare», afferma:

Se è calcolato, se si sa cosa si sta per dare e a chi, se si sa che cosa si vuole dare, per quale motivo, a chi, in vista di cosa, ecc., il dono non esiste più [...]. Quando parliamo di differenza sessuale, dobbiamo distinguere l'opposizione dalla differenza. L'opposizione è tra due termini, opposizione è l'uomo/la donna. La differenza, invece, sussiste tra un numero indefinito di sessi e, una volta che si instaura la differenza sessuale nel suo senso classico – un'opposizione dualistica –, la disposizione è tale che il dono diventa impossibile. Tutto ciò che si può chiamare "dono" – l'amore, il godimento – è assolutamente vietato, è impedito, dall'opposizione duale [...]. Questo non significa che il dono esista solo al di là della sessualità, ma che il dono è al di là del dualismo sessuale¹⁶.

Il dono, insomma, non può prevedere calcoli, non può essere auto-consapevole, contrassegnato e rimarcato. L'amore e la gioia, esattamente come il dono o in quanto forme di dono, sono al di là di qualsiasi economia di scambio, compreso quello simbolico o linguistico. Lasciamo da parte che un tale "idealismo" etico radicale possa costituire un'opposizione tra due regni, il regno del dono e della responsabilità infiniti – dei concetti veri – e quello dello scambio finito e delle azioni contaminate¹⁷. In una sorta di esperimento

il regno dell'etica, a differenza di quanto valeva per la *différance*.

16 J. Derrida, «Donne nell'alveare», trad. it. in S. Marino, G. Ferraro (a cura di), *Il luogo delle differenze*, Filema, Napoli 1990, pp. 63-83. [Poiché non è stato possibile reperire questo testo, la traduzione è nostra – N.d.T.]

17 Probabilmente Derrida rifiuterebbe la mia definizione della sua posizione come "idealismo radicale". In *Della grammatologia* (trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso e A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano 1989), Derrida definisce la sua strategia come «radicalmente empiristica» dal momento che guarda al materiale del linguaggio in cui «il concetto

mentale, seguiamo invece l'interrogativo derridiano che si chiede quale sia la differenza vera, la differenza degna di questo nome. Ovviamente, dovrebbe essere una differenza che non può essere calcolata, che non può essere auto-consapevole, contrassegnata e rimarcata. In effetti, è la marcatura della differenza sessuale in termini dualistici che porta Derrida a sostenere che la differenza sessuale binaria e oppositiva non sia una vera differenza, ma piuttosto la negazione di un termine a favore dell'altro.

Derrida non segue un percorso *à la* Irigaray, che insiste sul binarismo, sul dualismo senza opposizione e negazione¹⁸. Irigaray sostiene che un reale dualismo non sia mai esistito, poiché il «secondo sesso» è sempre stato sussunto in quello maschile: il progetto fondamentale della nostra epoca dovrebbe essere proprio quello di pensare la differenza sessuale come dualismo¹⁹. Derrida, al contrario, suggerisce che una volta che dividiamo in due la sessualità o il sesso, ci troviamo immediatamente bloccati dentro un binarismo fisso che non ammette molteplicità. In effetti, fissare un numero qualsiasi di differenze calcolabili avrebbe comunque lo stesso effetto, anche se i binarismi si trasformano più facilmente in opposizione o in dialettica della negazione (ad esempio, uomo/non-uomo). Una differenza marcata è una differenza calcolabile, auto-consapevole e intercambiabile che mina la possibilità di un vero incontro con l'altro, quello che Derrida definisce evento²⁰. Se ciò è vero, solo una differenza silenziosa può aprirsi alla possibilità del dono, dell'ospitalità o del perdono, della differenza «pura», «degnata di questo nome». Questo è evidente quando Derrida parla di varie figure di incondizionalità senza sovranità. In *Stati canaglia*, ad esempio, descrive il concetto di «degnato di questo nome»:

Un dono senza scambio calcolabile, un dono degno di questo nome, non apparirebbe come tale al donatore o al donatario senza rischiare di ricostituire, con la fenomenalità e dunque con la sua fenomenologia, un circolo di riappropriazione economica che ne annullerebbe subito l'evento²¹.

di empirismo si distrugge da sé» (p. 186). Questo passaggio si trova nella stessa sezione in cui appare la famosa affermazione secondo cui «non c'è fuori-testo» (p. 182).

18 Armour sostiene che Derrida fornisce un supplemento necessario al concetto di Irigaray del divino in relazione al femminile. (Ellen Armour, «Crossing the Boundaries Between Deconstruction, Feminism, and Religion», in N. Holland [a cura di], *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, cit., pp. 193-214).

19 Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1990.

20 Cfr., ad es., *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di L. Odello, Cortina, Milano 2003, p. 210.

21 *Ibidem*, pp. 211-212.

Se facciamo ricorso a un approccio analogo nel caso della differenza, dobbiamo immaginare una differenza che non appare come tale, una differenza silenziosa²².

Tornando alla differenza sessuale, quanto detto suggerisce che non possiamo ridurla a differenze anatomiche o genitali. Di più: le differenze fisiche o fenomeniche rimangono non identificate in termini di differenza sessuale. Che cosa costituisca la differenza nella differenza sessuale resta una domanda aperta. La differenza sessuale, inoltre, dà luogo a differenze sessuali nel caso in cui diventi impossibile mantenere un'identificazione binaria. I caratteri sessuali non sono più considerati proprietà di un individuo o di un gruppo. Come Derrida sostiene in «Choreographies», siamo di fronte a un insieme dinamico di segni sessuali non identificati:

Che cosa accadrebbe se raggiungessimo [...] un ambito di rapporto con l'altro nel quale il codice dei segni sessuali non fosse discriminante? Il rapporto non sarebbe asessuale, tutt'altro, sarebbe altrimenti che sessuale: oltre la differenza binaria che regola la dignità di tutti i codici, oltre l'opposizione femminile/maschile, oltre la bisessualità, oltre l'omosessualità e l'eterosessualità, che diventerebbero la stessa cosa. Poiché auspico che la possibilità che questa domanda offre sia salvaguardata, vorrei credere nella molteplicità di voci sessuali marcate. Vorrei credere nelle masse, in questo numero indeterminabile di voci mescolate, in questa instabilità di segni sessuali non marcati la cui coreografia può trasportare, dividere, moltiplicare il corpo di qualsiasi "individuo", che sia classificato come "uomo" o "donna" secondo i criteri tradizionali²³.

Sul piano pratico, questo modo di pensare la differenza ci pone due problemi gemelli: 1) distinguere un individuo o un gruppo da un altro e 2) identificare gli individui tra loro. Entrambe queste operazioni – differenziazione e identificazione/generalizzazione – sono imprescindibili per i sistemi linguistici. Sul piano concettuale, questi problemi dovrebbero interrogarci sul modo in cui è possibile distinguere la differenza silenziosa dalla cancellazione, sconfessione o negazione della differenza. Una differenza sessuale silenziosa o non marcata non rischia di negare la differenza sessuale?

22 La filosofa femminista Lisa Guenther sta lavorando alla nozione di indifferenza etica che in qualche modo richiama ciò che chiamo differenza silenziosa. Nella sua teoria, la nozione di indifferenza impedisce alla differenza di diventare oppositiva o gerarchica. (L. Guenther, «Alterity and Indifference: Encountering the Other with Levinas and Lispector», *Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP) Conference*, Salt Lake City, Utah, 20-22 ottobre 2005).

23 J. Derrida, «Choreographies», cit., p. 455.

A questo proposito vale la pena di tenere presente che in *Stati canaglia* Derrida giustifica l'enfasi sul carattere incondizionato dell'incalcolabile in quanto lessico funzionale pedagogicamente utile rispetto al pensiero occidentale tradizionale²⁴. Egli suggerisce poi che tale lessico potrebbe un giorno essere sostituito da un altro che «aiuterà [...] a dire meglio ciò che vi sarebbe ancora da dire di queste figure metonimiche dell'incondizionale»²⁵ e sostiene che «solo un'ospitalità incondizionale può dare senso e razionalità pratica a un concetto di ospitalità»²⁶. Le nozioni di «incondizionato», di «puro» e di «incalcolabile» e il concetto di «degno di questo nome» ci insegnano che le nostre prassi sono sempre condizionate da economie sociali e politiche che rinnegano e marginalizzano le differenze anche quando apparentemente le sostengono. In altre parole, non è sempre facile distinguere il dare dal prendere. Le nozioni ricordate ci insegnano inoltre che l'etica iperbolica presuppone un'ininterrotta valutazione della nostra quotidianità di fronte all'incommensurabilità del dono, dell'ospitalità, del perdono e della differenza. Se disattendiamo questo proposito, impossibile e infinitamente differito, rischiamo di cadere nel dogmatismo e nella fissità ideologica, che spesso comportano guerra e violenza. È l'aspetto iperbolico dell'etica incondizionata che la rende pedagogica; il nostro ideale etico è un'iperbole che rimane sempre fuori portata e, proprio per questo, può continuare a guidare le nostre azioni²⁷.

Le implicazioni dell'etica iperbolica sono immense. In primo luogo, un'etica della differenza non può fissarsi in un sistema dato di caratteristiche distinguibili: ciò che viene considerato differente deve rimanere una questione aperta. In secondo luogo e per questa stessa ragione, un'etica della differenza non può iniziare con il due e neppure con l'uno o con il tre, i numeri prediletti dai filosofi. Tra questi, tuttavia, è il binarismo a essere particolarmente incline a trasformarsi in opposizione perché tipicamente assegna priorità a un polo rispetto all'altro. La storia della filosofia è una conferma di quanto appena detto: dualismi e binarismi di ogni tipo sono stati trasformati in gerarchie. In termini di differenza sessuale, pensare alla differenza come a un sistema aperto, invece che chiuso, significa potersi immaginare sessi e sessualità molteplici nonché molteplicità di pratiche riproduttive.

24 *Id.*, *Stati canaglia*, cit., p. 210.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*, p. 211.

27 Per una discussione più approfondita sull'etica iperbolica di Derrida, rimando al mio *The Colonization of Psychic Space*, cit., Capitolo 4, in cui sostengo che anche i nostri ideali etici devono essere soggetti alla vigilanza auto-interrogatoria dell'etica iperbolica. Cfr., inoltre, *Trophi-ethics*, cit.

Se ci si domanda perché una caratteristica comporti una differenza tra individui e in che modo tale caratteristica diventi privilegiata, si viene travolti da ogni sorta di altre differenze che potrebbero entrare in gioco anche nel caso della differenza sessuale. I progressi nelle tecnologie riproduttive, le ricerche sui bambini intersessuali e il sistema che regge i binarismi uomo/donna nelle scienze mediche indicano che la molteplicità della realtà non è facilmente incasellabile nel modello della coppia eterosessuale definita come la somma di un uomo e di una donna. Le sessualità alternative, espresse dai movimenti transgender e transessuali, mostrano che i corpi reali stanno già smarcandosi dalle categorie claustrofobiche maschio/femmina o uomo/donna²⁸.

Mettere in crisi il binarismo umano/animale, dalla parte dell'animale, può contribuire a far esplodere il binarismo uomo/donna. Forse, allora, la nostra vita concettuale in trasformazione potrà tenere il passo delle nostre mutevoli vite incarnate intese come esseri diversi che vivono infinite variazioni in moltitudini di creature.

Pedagogia animale

Sebbene a un primo sguardo possa non apparire evidente, *L'animale che dunque sono* possiede una dimensione pedagogica, in particolare per quanto riguarda il moltiplicarsi delle differenze sessuali. Uno degli argomenti centrali del libro è che il termine "animale" sia un abominio, una "chimera" in quanto definisce tutti i viventi in relazione agli umani – gli animali sono quelle creature che non sono umane. Così facendo, cancella numerose, se non addirittura infinite, differenze tra specie e individui. Il concetto di "animale" è l'operatore della negazione da parte dell'"uomo" e fa sì che la negazione di questa negazione – non siamo solo animali – conduca immediatamente all'idea che gli umani siano superiori agli animali. Tutti gli animali sono definiti in virtù della propria relazione con gli umani che, in opposizione all'"animale", divengono il termine dominante di questo binarismo. Alcune di quelle creature che chiamiamo animali, tuttavia, hanno più aspetti in comune con gli umani che con gli altri animali e il cosiddetto

28 Al proposito, cfr. il lavoro pionieristico di Judith Butler sulla risignificazione del genere (*Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013; *Fare e disfare il genere*, trad. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014). Cfr., inoltre, Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Norton, New York 1979.

"regno animale" è popolato da creature che tra loro hanno in comune meno di quanto si pensi. La critica di Derrida ruota intorno all'uso che molti filosofi hanno fatto del concetto de «l'Animale», con l'articolo definito e con il sostantivo declinato al singolare, concetto che marchia tutti gli animali come se fossero uno solo ponendoli in contrasto con gli umani. È in opposizione a questo animale "altro" che gli umani si distinguono come tali (come è in opposizione alla donna che l'uomo si definisce tale).

In alcune affermazioni sulla differenza sessuale presenti in «Choreographies» e in altri scritti, Derrida non solo critica le filosofie tradizionali che negano o cancellano il femminile, ma indica anche i luoghi in cui sono state dischiuse possibilità di pensare altrimenti la differenza sessuale. Ciò che mette in evidenza è che i modesti tentativi messi in campo per riconoscere la differenza sessuale si sono basati sull'accettazione di un limite assoluto tra l'umano e l'animale, limite che perpetua il pensiero oppositivo che nega le differenze animali. Quando non viene messo contro la donna, l'uomo viene messo contro l'animale. In altre parole, se nei miti dell'origine la donna non opera da "altro" rispetto all'uomo, sarà l'animale a prenderne il posto. Anche in questo caso Derrida utilizza le risorse della filosofia contro se stessa e scopre, proprio in quei filosofi che potrebbero sembrare a favore di una filosofia dell'"alterità", un contro-movimento che non smette di precludere ogni possibilità di apertura. Per quanto riguarda la differenza sessuale e la differenza animale, un termine viene messo contro l'altro in modo tale che l'apertura di uno si possa fondare sulla chiusura dall'altro. Insomma, pare proprio che la filosofia faccia due passi avanti e uno indietro; nel seguirne le orme, dobbiamo essere consapevoli che l'impresa filosofica possa configurarsi come una danza pericolosa. Ad esempio, ricordiamoci di quanto Derrida afferma sul *Dasein* neutro di Heidegger presentato come antidoto al pensiero della differenza sessuale intesa in termini oppositivi. Heidegger postula che il *Dasein* venga prima di ogni opposizione binaria. Derrida argomenta come in tal modo si ponga «un limite opposizionale assoluto» tra il *Dasein* e gli animali e che questo limite, come tutte le opposizioni, «cancell[i] le differenze e riconduc[a] all'omogeneo, secondando la più tenace tradizione metafisico-dialettica»²⁹. Il *Dasein* non è solo diverso dagli altri animali; esso è ontologicamente differente proprio perché possiede le mani per prendere e per dare:

La mano dell'uomo sarebbe dunque una cosa a parte non in quanto organo separabile ma perché differente, dissimile (*verschieden*) da tutti gli organi

29 J. Derrida, *La mano di Heidegger*, cit., p. 49.

prensili (zampe, unghie, artigli); ne viene allontanata in modo infinito (*unen-dlich*) dall'abisso del suo essere (*durch einen Abgrund des Wesens*)³⁰.

La differenza, cioè, non è semplicemente ontica ma ontologica. La stessa distinzione tra ontico e ontologico, tuttavia, è presupposta dal limite abissale tracciato tra umano e animale, un limite che, come sostiene Derrida, è basato su supposizioni e non su dati di fatto. Heidegger afferma che il *Dasein* è distintivo in quanto può afferrare in un modo capace di dare e non solo di prendere. Derrida mette in dubbio il presupposto che solo gli umani siano in grado di dare: «Nulla è meno assodato della distinzione tra *dare* e *prendere*»³¹. Per Derrida, l'etica richiede che tale distinzione debba essere incessantemente messa in discussione. Quando un dono è davvero tale? Quanto prendiamo quando doniamo?

Derrida individua anche in Lévinas un momento che sovverte la priorità dell'uomo sulla donna che, ancora una volta, si fonda sulla contrapposizione umano/animale. Derrida, ad esempio, sottolinea che la lettura lévinassiana della *Genesi* preveda prima l'introduzione di una creatura terrestre neutra e solo dopo quella della differenza sessuale, che consegue alla rimozione di una costola dalla prima creatura per dare vita alla seconda³². E conclude:

Non è la sessualità femminile ad essere seconda, ma solo il rapporto con la differenza sessuale. All'origine, da questo lato e, pertanto, al di là di qualsiasi distinzione sessuale, c'era l'umanità in generale³³.

Derrida sottolinea subito dopo che anche questo punto di vista rischia di privilegiare il maschile. Ne *L'animale che dunque sono*, però, affronta Lévinas da un'altra prospettiva intesa a mostrare che la relazione etica di Lévinas conserva una sorta di "umanismo" reso possibile dalla differenza nei confronti degli animali. Lévinas, infatti, descrive l'incontro del volto, incontro che ci ingiunge il comandamento etico, come unicamente umano. Quando, in un'intervista, gli viene chiesto se un animale abbia o meno un volto Lévinas afferma che non è in grado di rispondere³⁴. Derrida riconduce questa non-risposta di Lévinas alla questione relativa alla tradizionale

30 *Ibidem*, p. 50.

31 *Ibidem*, p. 52.

32 *Id.*, «Choreographies», cit., p. 450.

33 *Ibidem*.

34 Emmanuel Lévinas, «The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas», in Robert Bernasconi e David Wood (a cura di), *The provocation of Lévinas*, Routledge, Londra 1986, p. 169.

divisione tra umani e animali, divisione che prevede che gli umani possano rispondere e che gli animali semplicemente reagiscano³⁵. In un passaggio precedente de *L'animale che dunque sono*, Derrida sottolinea che per Descartes tale distinzione è ancora più netta: gli umani possono rispondere e gli animali no. Alla luce di questa presunta capacità esclusiva dell'umano di rispondere, che senso assume l'affermazione di Lévinas secondo cui non sarebbe in grado di rispondere a quella domanda? Derrida segue questa pista per criticare l'umanismo latente di Lévinas.

Secondo Derrida, Heidegger e Lévinas, entrambi pensatori non dialettici, non umanisti e non dualisti, nel momento stesso in cui provano a trasportarci oltre il binarismo sessuale, ricadono in una logica di contrapposizione tra umani e animali. Nel momento stesso in cui prevedono la possibilità di un rapporto non dialettico di differenza, che non si riduca a opposizione se non addirittura a dualismo, Heidegger e Lévinas fondano l'apertura alla differenza sessuale sulla loro chiusura mentale nei confronti della differenza animale. In altre parole, la differenza sessuale è ammessa solo se le differenze animali vengono svalutate tramite il ricorso alla categoria generale dell'animale. La liberazione da un binarismo comporta la riaffermazione dell'altro. Come possiamo, allora, cominciare a pensare al di là della logica binaria uomo/donna o umano/animale in modo da riconoscere differenze molteplici su entrambi i lati della barra disgiuntiva?

Dare un nome agli animali o la caduta prima della caduta

Ne *L'animale che dunque sono*, Derrida ritorna sul mito della creazione della *Genesi* e, di fatto, ciò che maggiormente lo turba è l'episodio in cui l'uomo dà un nome agli animali. Derrida sostiene che nella prima versione della *Genesi*, Adamo, che non è ancora sessuato e la cui costola non è ancora stata rimossa per creare la donna, non nomina gli animali. È nella seconda versione che Adamo dà loro un nome ed è sempre in questa versione che la donna gli viene data come compagna. È interessante notare che Adamo avverte il bisogno di una compagna solo perché nessuno degli altri animali gli fa compagnia o si rivela un compagno adatto a lui³⁶. La sua sovranità e il suo dominio sugli animali lo rendono solo. Derrida associa la sovranità

35 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 160-166.

36 Armour ha fatto questa osservazione nel corso di una conferenza tenuta alla Vanderbilt University nel dicembre 2006.

di Adamo e la sua solitudine al diritto, assegnatogli da Dio, di nominare gli animali, diritto grazie al quale signoreggia su di loro. È inoltre degno di nota (aspetto che Derrida non sottolinea) che, in questa versione della storia, Adamo nomina anche la donna: prima la chiama «donna» e, dopo aver mangiato dall'albero della conoscenza, «Eva»³⁷. Il suo diritto di nominarla è la prova del suo dominio su di lei, analogo a quello che detiene sugli animali.

Derrida sostiene che la facoltà di nominare gli animali, e in particolar modo il nome stesso di “animale”, è una sorta di caduta prima della Caduta, che definisce con il termine di «contrattempo» – nozione che veicola sia un senso di imbarazzo che l'idea di un tempo tra o prima del tempo. Derrida ritiene che la facoltà di nominare marchi e, quindi, produca sia la differenza animale sia quella sessuale; la reiterazione di queste differenze è la conoscenza proibita che conduce alla cacciata dal Paradiso. È per questo che è possibile parlare di caduta prima della caduta, poiché l'atto del nominare segna la consapevolezza della differenza dell'uomo, in particolare della sua nudità che non solo lo distingue dagli animali, ma lo rende anche consapevole del proprio sesso e della differenza anatomica dalla donna. In altre parole, tutto questo istituisce la possibilità da parte del serpente di rendere sia l'uomo che la donna consapevoli della loro nudità, differente da quella degli altri animali, di cui devono vergognarsi – soprattutto degli organi genitali che coprono con foglie di fico³⁸. La differenza animale e quella sessuale si manifestano contemporaneamente, annunciate prima dall'operazione sovrana di nomina e poi dal serpente sotto forma di vergogna. L'uomo scopre che, a differenza degli altri animali, marca e rimarca il proprio territorio con le parole o con i nomi. Un animale, il serpente, “insegna” all'uomo che è diverso dagli altri animali e dalla donna. Tale consapevolezza introduce tutto ciò che associamo all'umanità, dai vestiti, alla cultura, al tempo stesso. In questo senso, nell'alveo della tradizione giudaico-cristiana, la differenza animale e la differenza sessuale sono intimamente associate fin dall'inizio dei tempi.

La gattina di Derrida

Derrida utilizza la connessione tra differenza animale e differenza sessuale in tutto *L'animale che dunque sono*, in particolare nella scena con la

sua gatta, che sottolinea essere di sesso femminile, e di fronte alla quale si vergogna di essere nudo. Questa scena segna un movimento complesso nel pensiero di Derrida sull'animale. In primo luogo, presenta una sorta di incontro faccia a faccia con un animale – una gatta – che sta guardando il suo sesso nudo. In secondo luogo, iscrive tale evento nella sessualità e nella differenza sessuale, tradizionalmente negata agli animali. Derrida, quindi, non sta criticando solo la differenza animale, ma anche quella sessuale (seppure in modo problematico, attribuendola a una gatta invece che a una donna). Il filosofo francese descrive la vergogna che prova di fronte alla sua gatta – vergogna capace di far crollare i binarismi umano/animale e uomo/donna – e gioca su tale nozione di vergogna intesa come segno distintivo dell'umanità (solo gli umani si vergognano di essere nudi).

In questo caso, però, Derrida si vergogna di fronte a una gatta alla quale attribuisce uno sguardo che non solo lo rende consapevole della sua nudità e del suo sesso (come il serpente della *Genesi* ha fatto con Adamo), ma che lo fa anche vergognare della parola “animale” in quanto dispositivo di separazione degli umani dal resto delle creature. Derrida complica ulteriormente la questione della differenza sessuale chiamando la gatta «*chat-chatte*»³⁹; un neologismo tradotto in inglese con «*pussycat*»⁴⁰ (con un evidente riferimento al gergo comune usato per designare i genitali femminili), ma che letteralmente significa “gatto-gatta” o “gattino-gattina”. Come è il caso di Adamo prima della creazione della donna, il sesso di questo gatto è ambiguo o non ancora marcato dall'uno o dall'altro genere. È «un gatto dell'uno o dell'altro sesso, o dell'uno e dell'altro sesso»⁴¹.

Derrida insiste sul fatto che il suo è un vero gatto e non un gatto metaforico o simbolico; è un essere che può incontrare grazie all'esistenza mortale e corporea condivisa:

Se dico «è un gatto reale» che mi vede nudo, lo faccio per sottolineare la sua irriducibile singolarità. Quando risponde al suo nome (qualunque cosa significhi «rispondere», e sarà proprio questa la nostra questione), questo gatto non si comporta come un caso della specie «gatto» e ancor meno di un genere o di un regno «animale». Sicuramente lo identifico come un gatto o una gatta, ma ancor prima di questa identificazione, il gatto mi viene incontro come *questo* essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà

37 Genesi 2:23 e 3:20.

38 Genesi 3:7.

39 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 50.

40 In italiano «*chat-chatte*» è stato tradotto con «gatta-gatto» [N.d.T].

41 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 48.

mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione⁴².

Questo passaggio suggerisce che, al pari di Heidegger, quando si giunge al momento critico, anche Derrida consideri la differenza ontologica come antecedente alla differenza sessuale anche se cerca di resistere alla tentazione di decidere quale venga prima dell'altra⁴³. Di fatto, quello che sta descrivendo è un incontro "nudo" con un'altra creatura, incontro che precede o va oltre i concetti e le parole che li annunciano, inclusi quelli di maschio e di femmina. Derrida, tuttavia, afferma che tale nudità potrebbe essere impossibile: come possiamo incontrarci l'un l'altro – gatti inclusi – senza vestirli di parole? Un incontro che richieda di essere faccia a faccia o «frontale» non è già il segno del privilegio assegnato all'interazione umana (basata più sulla vista che sull'olfatto) rispetto a quella animale⁴⁴? Derrida afferma poi che forse la nudità, come l'ospitalità o il perdono veri, dovrebbe rimanere «insostenibile»⁴⁵. Potremmo parlare di nudità degna di questo nome?

Derrida, insomma, non ha mai smesso di sottolineare la complessità delle connessioni tra differenza ontologica, differenza animale e differenza sessuale in modi che rendono difficile identificare un primato logico o cronologico di una di esse. Anzi, ribadisce a più riprese l'intimo legame tra differenza animale e differenza sessuale: il binarismo umano/animale e quello tra i sessi si costituiscono reciprocamente e, aprendoci alle innumerevoli varietà di animali all'interno della differenza animale, ci consente di dare spazio alle differenze sessuali.

Ne *L'animale che dunque sono*, Derrida descrive una serie di associazioni metonimiche tra differenza sessuale e differenza animale grazie alle quali vengono preservate le gerarchie che privilegiano l'umano sull'animale e l'uomo sulla donna. Tali metonimie ruotano intorno all'idea che gli umani si distinguano dagli animali per la postura eretta, caratteristica che richiama l'erezione dell'uomo come ciò che lo distingue dalla donna. La metonimia tra postura eretta e fallo eretto porta Derrida a concludere che il pudore, o la vergogna⁴⁶, che separa gli umani dagli animali, si concentra sui genitali dell'uomo in quanto tratto distintivo che gli assegna il diritto di

signoreggiare sugli animali e sulle donne. L'erezione, sia in termini di postura che di sesso, conferisce all'uomo il diritto morale al dominio. Derrida sostiene che tale tratto distintivo è inseparabile dalla sovranità sugli animali. Egli, tuttavia, afferma che la metonimia crolla dal momento che l'erezione dell'uomo (al pari delle cosiddette reazioni istintive degli animali) non può essere finta o dissimulata:

La mia ipotesi su questo è che il criterio, il tratto distintivo, è inseparabile dall'esperienza dello star dritti, della dirittura come erezione in generale nel processo di ominizzazione. All'interno di un fenomeno generale dell'erezione come passaggio alla verticalità diritta della stazione in piedi, che distingue l'uomo dagli altri mammiferi, bisogna ancora distinguere l'erezione sessuale dallo stare in piedi, e soprattutto in essa, da un alternarsi ritmico dell'erezione e della detumescenza che il maschio non può dissimulare nel faccia a faccia della copula (altro tratto fortemente distintivo dell'accoppiamento umano). Laddove questa differenza del desiderio non può essere spontaneamente finta o naturalmente dissimulata, il pudore si incentra propriamente sulla zona fallica, vale a dire fermando o concentrando la metonimia⁴⁷.

La questione se un animale possa fingere o dissimulare è al centro del confronto che, ne *L'animale che dunque sono*, Derrida instaura con Lacan. Lacan sostiene che gli animali possono fingere (ad esempio, di essere morti), ma non sono in grado, a differenza degli umani, di nascondere le proprie tracce, di fingere di fingere o di mentire. Questo perché reagiscono e non rispondono: il loro fingere è una reazione all'ambiente. Derrida critica la distinzione tra reazione e risposta, affermando che, anche nell'umano, è difficile separarle: la cosiddetta risposta comprende anche elementi riflessi. Derrida sottolinea poi che, dal momento che non può essere finta, l'erezione è una reazione analoga a quelle di qualsiasi altro animale. Tuttavia, data l'attenzione sulle modalità di attivazione e di mantenimento dell'erezione, e sui vari mezzi "artificiali" per ottenerla, ci si potrebbe domandare perché Derrida si focalizzi proprio sul fallo come luogo nel quale l'uomo non può sfuggire alla sua natura animale. Tuttavia, la sua evocazione del fallo come punto di concentrazione finale della metonimia tra la postura, che distingue l'umano dagli animali, e il sesso dell'uomo, insieme al pudore e alla vergogna legati ai genitali e quindi, metonimicamente, alla distinzione più "propria" tra l'umano e l'animale, per non parlare dello slittamento tra postura eretta [*upright*] e diritti [*rights*] morali, sfumano i

42 *Ibidem*, p. 46.

43 Per un'eccellente analisi della "risposta" di Derrida alla domanda «Che cosa viene prima, la differenza sessuale o la differenza in generale?», cfr. Anne-Emmanuelle Berger, «Sexing Difference», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 52-67.

44 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 96.

45 *Ibidem*, p. 92.

46 È interessante notare che la parola francese "*pudeur*" significa sia pudore che vergogna.

47 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 103.

confini tra natura e cultura.

A partire da Freud la distinzione essenziale tra umani e animali si sposta su un altro aspetto associato al fallo: la castrazione. Nella teoria psicoanalitica ortodossa, la psiche dell'umano si forma attraverso il circuito del desiderio che ruota intorno al complesso edipico, in cui è l'angoscia della castrazione a sobbarcarsi il peso della legge che separa gli umani dagli animali; per timore di essere puniti, gli umani, a differenza degli animali, rinunciano ai loro impulsi incestuosi. In altre parole, l'umano è escluso dal godimento, continuamente spostato e differito. La natura irrealizzabile del desiderio è ciò che costituisce l'umano. Nell'ambito di questo scenario (che ci riporta a Hegel, se non addirittura agli antichi greci), è il desiderio a distinguere l'umano dagli animali, che hanno solo bisogni istintuali. La mancanza dell'umano sarebbe quindi ciò che fonda la sua capacità esclusiva di progredire e di auto-migliorarsi. Paradossalmente, ciò che all'animale manca, e che l'umano possiede, è la mancanza stessa.

Esaminando questa situazione paradossale, Derrida si oppone al ragionamento secondo cui un difetto (o una mancanza) sia ciò che conferisce all'umano il diritto di dominare gli animali:

È paradossalmente grazie a un errore o un suo difetto che l'uomo diventerà padrone della natura dell'animale. A partire dal vuoto della sua mancanza, una mancanza considerevole, di tutt'altra natura da quella che viene attribuita all'animale, l'uomo instaura o rivendica con un unico atto la sua *peculiarità* (il proprio dell'uomo il cui proprio è proprio quello di non avere un proprio), e la sua *superiorità* sulla cosiddetta vita animale. Quest'ultima superiorità, superiorità infinita e per antonomasia, ha come propria caratteristica quella di essere allo stesso tempo *incondizionata e sacrificale*⁴⁸.

In questa logica contorta, gli animali vengono sacrificati sia come prova della superiorità degli umani sia per espiare le colpe e gli errori di questi. Gli umani sarebbero animali unici, perché solo loro in grado di peccare, di essere malvagi, di mentire. Solo gli umani possono essere bestiali.

Secondo Derrida, una delle bestialità più grandi dell'umanità è stata l'invenzione e l'uso della parola animale, «una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare»⁴⁹:

Questo accordo tra il senso filosofico e il senso comune, per parlare

48 *Ibidem*, p. 58.

49 *Ibidem*, p. 71.

tranquillamente dell'Animale al singolare generale, è forse una delle più grandi e sintomatiche stupidaggini di quelli che si chiamano uomini [...]. Non sarebbe possibile parlare, e d'altronde non lo si fa mai, della stupidità o della bestialità di un animale. Sarebbe una proiezione antropomorfa di ciò che è riservato all'uomo, come unica certezza, in fin dei conti, e quindi unico rischio, di un «proprio dell'uomo»⁵⁰.

Derrida prosegue sostenendo che i filosofi continuano a far ricorso a questa assurda categoria «generale singolare» per definire tutte le creature viventi, disinteressandosi anche delle differenze più basilari, incluse (e in particolar modo) quelle sessuali. I grandi filosofi continuano a riferirsi a «un animale dalla sessualità originariamente indifferenziata o neutralizzata, se non castrata»⁵¹.

Il sesso degli insetti e il sesso a venire

Nella storia della filosofia, la parola animale designa tutti i viventi, che si tratti di gatti, uccelli o balani, maschi o femmine. Tuttavia, i filosofi non solo non hanno dato importanza al fatto che un animale fosse un gatto o un cane, un maschio o una femmina, ma neppure hanno mai pensato alle diverse sessualità degli animali, aspetto che ha la potenzialità di farci muovere oltre il binarismo maschile/femminile. Considerare le varie sessualità, i vari sessi e le varie modalità di incontro sessuale tra le diverse specie animali, per non parlare dei singoli individui all'interno delle specie, potrebbe insegnarci ad apprezzare la moltitudine di sessualità e differenze sessuali al di là dei dualismi. Insetti e altri animali il cui sesso non è di facile determinazione, categorizzazione o definizione, hanno particolarmente affascinato Derrida.

Il primo tra questi è il piccolo baco da seta sexy, il cui «latte divenuto filo» è

la saliva sfilacciata di uno sperma finissimo, brillante, lucente, il miracolo di un'ejaculazione femminile [...]. Il segreto di un prodigio [...], a una distanza infinita dall'animale, da questa piccola verga innocente, così estranea ma così prossima nella sua incalcolabile lontananza⁵².

50 *Ibidem*, p. 81.

51 *Ibidem*, pp. 80-81.

52 *Ibidem*, p. 76.

Citando il suo precedente saggio «*Un ver à soie*»⁵³, Derrida descrive il baco come oltre il binarismo sessuale maschio/femmina, un'immagine che diventa la base di una fantasia di un sesso multiplo:

La filatura dei suoi fili e delle sue figlie – al di là di ogni differenza sessuale o meglio di ogni dualità dei sessi, e anche di ogni accoppiamento. All'inizio ci fu il baco che fu e non fu un sesso⁵⁴.

L'animale che dunque sono prende in considerazione diversi animali monotremi. Uno è associato con la Chimera, il mitico mostro sputa-fiamme con testa di leone, corpo di capra e coda di drago. Tale conglomerato animale diventa l'icona della mostruosità della parola "animale", una parola che annega la varietà nella singolarità. Come una chimera, anche la categoria "animale" è un'illusione. Nel monotremo, la condensazione di diverse funzioni corporee in un solo orifizio affascina Derrida, il quale sottolinea che Chimera è la progenie di Echidne, nome che designa sia un serpente che un mammifero monotremo:

53 Come sottolinea lo stesso Derrida, «*ver à soie*» è un'espressione «intraducibile, anche se è stata tradott[a]»: «*ver à soie*» significa letteralmente «baco da seta», ma sia il termine «*ver*» che il termine «*soie*» sono semanticamente polivalenti e, nel discorso orale, «*soie*» e «*soj*» («se stesso») sono omofoni. Cfr. Hélène Cixous e Jacques Derrida, *La lingua che verrà*, trad. it. di A. Mirizio, Meltemi, Roma 2008, pp. 89 e 114 [N.d.T.].

54 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 76 [si noti che «*fls*» è sia «fili» che «figli» – N.d.T.]. Il baco da seta di Derrida mi ha richiamato alla mente un recente articolo sui vermi oceanici, che hanno sviluppato almeno 18 modi diversi per riprodursi: «Alcuni sono grandi come capocchie di spillo, mentre altri vermi nastriformi sono lunghi anche 60 metri – sono gli animali più lunghi della Terra. Alcuni filtrano il cibo, altri predano, alcuni mangiano i loro simili. Hanno sviluppato almeno 18 modi diversi per riprodursi, tra cui la separazione in segmenti [...]. Gli antenati spinati degli odierni vermi marini sono stati tra i primi animali acquatici, essendo comparsi più di 500 milioni di anni fa. Gli scienziati possono solo immaginare il numero di specie – le stime variano da 25.000 a diversi milioni» (Jennifer Holland, «A Worm's World» in «National Geographic», n. 122, 2007, p. 122). Sebbene riproduzione e sesso non siano sinonimi, queste migliaia di vermi con le loro migliaia di stili di vita stimolano l'immaginazione. Anche la riflessione di Derrida sul sesso degli animali, o sui sessi animali, esalta le differenze, in particolare quelle sessuali, invece di fornire una mera analisi comparativa dei comportamenti riproduttivi. Un altro recente articolo del «National Geographic» sostiene che le libellule in alcune regioni si stanno evolvendo e che presto potrebbero riprodursi senza bisogno dei maschi: «Le libellule di tutto il mondo vivono la solita vecchia storia: i maschi si appostano vicino agli specchi d'acqua per difendere il loro territorio e in attesa di balzare sulla prima femmina che passi nei paraggi. È pertanto sorprendente apprendere che nelle Azzorre esiste una popolazione di libellule tutta al femminile in cui sono le femmine a mettersi a caccia dei compagni – questa osservazione conferma i dati di uno studio condotto sulle specie delle Fiji. «Credevo di sapere tutto sulle libellule», ha affermato Tom Sherratt, biologo presso la Carleton University. «Nessuno aveva mai assistito prima all'inversione dei ruoli sessuali [...]. Invece di una libellula dominatrice, si è scoperto che i maschi adulti sono estremamente rari [...]. I giovani maschi vengono sterminati da un parassita fungino, lasciando che le femmine badino a se stesse; forse questo è il primo passo per liberarsi dai maschi» (Joel Bourne, «When Damsels don't Need Knights», in «National Geographic», n. 23, marzo 2007, p. 23).

Un mammifero che, cosa assai rara, depone le uova. Un mammifero oviparo, insettivoro e monotremo. Con un solo orifizio (*mono-trema*) per tutte le necessità, per i condotti urinari, per il retto e gli organi genitali⁵⁵.

Come ci ricorda ne *L'animale che dunque sono*, i suoi scritti sono abitati da svariati animali con i quali si identifica e con i nomi dei quali a volte si firma: bachi, scimpanzé, cavalli, isticri, scoiattoli, pecore, asini, lupi, uccelli, serpenti, pesci, formiche, spugne e, persino, virus. Il suo interesse per gli animali, inoltre, innesca spesso il suo interesse per il sesso. In «*Fourmis*», ad esempio, è affascinato dal sesso degli insetti e riflette su come il sesso di alcune piccole formiche nere si sottragga all'identificazione: queste formiche incarnano le migliaia di possibilità di lettura, di interpretazioni e di sessi⁵⁶. Non sono solo gli animali a farlo riflettere sul sesso; anche la differenza sessuale sembra arricchire il suo bestiario:

Lo noto di passaggio, quasi tutti questi animali sono accolti, più o meno deliberatamente, all'apertura della differenza sessuale, o, per essere più precisi delle differenze sessuali, di ciò che è essenzialmente passato sotto silenzio in quasi tutti i grandi trattati filosofici sull'animalità dell'animale. Questo varco, all'apertura delle differenze sessuali, è stata anche la pista dell'istrice e della formica, ma soprattutto, nel mio scritto più recente, dove si affronta precisamente il tema della nudità, velata o meno, il pensiero di ciò che è nudo, è chiamato, come in un verso, *Un ver à soie*⁵⁷.

Per Derrida la connessione tra differenza sessuale e animali si basa sull'associazione secolare tra donna e animale. Derrida, però, non suggerisce che le donne siano simili agli animali, ma che la differenza sessuale è analoga alla differenza animale o, più precisamente, che le differenze sessuali sono analoghe alle differenze animali. In altre parole, una quantità di animali, dalla sessualità intatta, appare sulla soglia della differenza sessuale per mostrare che, come vi è una moltitudine di animali, così vi è una moltitudine di sessi e di sessualità. Questa esibizione di sessi animali è funzionale non solo a sostenere che gli animali non siano classificabili secondo il dualismo maschio/femmina, ma soprattutto ad ampliare la nostra immaginazione circa

55 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 82.

56 *Id.*, «*Fourmis*», in Mara Negrón (a cura di), «Lectures de la différence sexuelle», Colloque Paris-VIII CIPH, Parigi, ottobre 1990, Actes I, pp. 69-102.

57 *Id.*, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 75. Il traduttore inglese, David Wills, sottolinea che si potrebbe rendere questa espressione con «nudo come una ghiandaia» («The Animal that Therefore I Am (More to Follow)», in «Critical Inquiry», vol. 28, n. 2, pp. 369-441).

la possibilità di sessi e di sessualità alternativi. La comparsa di scimpanzé, isticri, bachi da seta e formiche sulla soglia della differenza sessuale ha una funzione pedagogica, mettendoci nella condizione di vedere e immaginare alternative al binarismo limitato e claustrofobico che trasforma la differenza sessuale in differenza tra due sessi in guerra tra loro.

Riconsiderare il binarismo umano/animale dalla parte degli animali ci “insegna” che come esistono immense varietà di specie e di sessi animali, così esistono ampie varietà di animali e sessi umani. Facendo esplodere il binarismo umano/animale, si abbatte anche il binarismo uomo/donna. Attraverso l’esplorazione delle moltitudini di animali e di sessualità, è inoltre possibile cominciare a disegnare un’etica delle differenze che conduca oltre i binarismi, i dualismi e le coppie, che degenerano in opposizioni, gerarchie, lotta per il riconoscimento e conflitti. Al contempo, questo “esperimento mentale” mostra le implicazioni che il pensiero di un’etica delle differenze comporta, dato che metà delle specie odierne si sarà estinta entro la fine di questo secolo⁵⁸. Se saremo capaci di trarre ispirazione da un’etica che si muova oltre l’incontro faccia a faccia, oltre i dualismi e perfino oltre l’ideale del riconoscimento reciproco in direzione di un’etica delle differenze infinite, etica che assume valore proprio grazie a un’inconciliabilità irriducibile all’opposizione e alla negazione, dovremo impegnarci a ri-valutare sia le differenze sessuali che le differenze animali in termini espansivi ed evolutivi, evitando i meccanismi riduttivi e i fenomeni di estinzione. La differenza «degnata di questo nome» designerebbe allora quelle differenze capaci di moltiplicare se stesse facendo ricorso a innumerevoli mezzi, differenze che non potranno più trasformarsi in opposizioni e fissità. Tali differenze apparirebbero come doni, come differenze che annunciano il sesso (e i sessi) a venire.

Traduzione dall’inglese di feminoska, Massimo Filippi e Marco Reggio

58 Per una disamina delle prove scientifiche a sostegno di questa ipotesi, cfr. Julia Whitty, «In 93 Years, Half of All Life on Earth Will Be Extinct. So What?», in «Mother Jones», n. 88, maggio/giugno 2007, pp. 36–45. È significativo che i discorsi progressisti imperniati sulla diversità razziale ed etnica si siano sviluppati in concomitanza con la drastica diminuzione della biodiversità. Questa coincidenza dovrebbe essere analizzata attentamente. Tuttavia, i limiti di questo saggio non mi permettono di elaborare ulteriormente le connessioni implicite tra biodiversità, estinzione, ambientalismo, e la cosiddetta conservazione degli animali.