

L'animalità è più forte e ampia del concetto di «animale», ma anche del concetto di «vivente»

Animality is stronger and broader than the concept of «animal», but also than the concept of «living being»

Felice Cimatti *, Sergio Antonio Luján Sandoval **

*Università della Calabria, Italia

E-mail: felice.cimatti@unical.it

**Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perù

E-mail: sergio.lujan@unmsm.edu.pe

Ricevuto: 01/12/2025. Accettato: 20/12/2025. Pubblicato in linea: 31/12/2025

Come citare: Cimatti, Felice e Sergio Antonio Luján Sandoval. 2025. «L'animalità è più forte e ampia del concetto di “animale”, ma anche del concetto di “vivente”». *América Crítica: Revista de Estudios Culturales Americanos* 9 (2): 189-199. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/6949>

Abstract—This work is the transcript of an interview with Professor Felice Cimatti conducted on July 22, 2023. It discusses the philosophy of animality, perspectives, subjects, and literature.— *Animality, philosophy, subjects and objects, literature, becoming-human.*

Abstract—Questo lavoro è la trascrizione di una intervista realizzata al professor Felice Cimatti il 22 luglio 2023. Si parla di filosofia dell'animalità, sguardi, soggetti, letteratura.— *Animalità, filosofia, soggetti e oggetti, letteratura, divenire-umano.*

Felice Cimatti è un autore-chiave del pensiero contemporaneo; vive a Roma e insegna Filosofia del Linguaggio all'Università della Calabria. Sull'animalità ha scritto *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva* (1998), *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano* (2000), *La mente silenziosa* (2002), *Filosofia dell'animalità* (2013) —libro che è stato tradotto allo spagnolo allo 2021—, *Sguardi animali* (2018), *Il postanimale. La natura dopo l'Antropocene* (2021), *Unbecoming human. Philosophy of animality after Deleuze* (2020), e ha curato, insieme a Carlo Salzani, la raccolta *Animality in contemporary Italian philosophy* (2020). Inoltre, ha pubblicato il noir etologico *Senza colpa* (2010); dirige la *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* e conduce su Radio3 il programma «Uomini e Profeti»¹.

Sergio Luján (SL): *Per cominciare, dobbiamo dire che attualmente lei è uno dei ricercatori più importanti quando si parla dell'animalità, soprattutto nell'ambito della filosofia. Per questa ragione, qual è stata la motivazione che ha guidato le sue ricerche, che si sviluppano tra linguaggio, filosofia, letteratura e anche un po' dell'antropologia post-strutturalista?*

Felice Cimatti (FC): La domanda è interessante. Io ho studiato all'università di Roma con un famoso linguista —non so se è conosciuto anche in Perù— che si chiama Tullio De Mauro, e che è veramente stato molto importante in Italia. Lui era un linguista, ma anche un filosofo del linguaggio, e ha tradotto, in italiano, il *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure e ne ha curato l'edizione critica. Quindi, i miei primi studi erano di linguistica e di filosofia del linguaggio², e poi parlando con De Mauro e di come il linguaggio influenza gli esseri umani, c'era sempre il problema degli animali: come funziona il meccanismo linguistico comunicativo negli animali non-umani? Infatti, io feci una tesi di laurea all'università proprio sul linguaggio animale. Quindi, fin dall'inizio, mi ha interessato l'animalità come qualche cosa che è diverso dell'umano, un modo di essere al mondo che è piuttosto diverso del nostro e, in concreto,

è diverso proprio dal punto di vista della comunicazione. In particolare, ancora abbiamo prove evidenti che gli animali comunicano; il punto non è tanto la presenza di capacità comunicativa quanto che nella nostra specie —nella specie umana— il linguaggio è molto più invadente di quanto non sia nella vita di un animale non-umano.

Probabilmente, per quello che possiamo immaginare, gli animali non-umani non pensano attraverso il linguaggio, mentre il nostro modo tipico di pensare è pensare attraverso le parole (il pensiero interiore, il linguaggio interiore). E questo comporta un'enorme quantità di differenze; allora, il mio interesse per l'animalità, originariamente, è partito proprio da questo aspetto di una forma di vita che è molto diversa della nostra. Questo non vuole dire che non siamo animali anche noi, oppure che non ci siano tante cose che ci rendano simili agli animali e tante cose che gli animali condividono con noi. Però, diversamente da quello che è un atteggiamento molto diffuso oggi, a me interessa non quello che gli animali hanno di simile a noi, ma quello che noi non abbiamo degli animali. Io la rovescio un po': siamo noi che manchiamo di qualcosa, non gli animali che mancano di qualcosa; e a me interessa questo aspetto di cui noi manchiamo per il fatto di parlare e di pensare attraverso le parole.

Poi, da lì si, è allargato ed è diventato una questione più generale; perciò, mi occupo dell'animalità in tutti i suoi aspetti, però il punto proprio che mi interessa è il modo di vivere degli animali non-umani —di tutti gli animali non-umani—, e non solo di quelli soliti come i gatti, i cani, ecc. In realtà, il non-umano è composto da un insieme praticamente infinito di entità, come le cellule, i virus, i prioni, i pesci e tantissime altre (le specie viventi sono milioni e milioni). Insomma, a me interessa che cosa noi umani non abbiamo che hanno invece gli animali, perché non sono loro che non hanno, siamo noi che abbiamo perso qualcosa diventando umani.

SL: *Affermava che il linguaggio umano è più invadente del linguaggio animale. Ma quando lei utilizza il termine «animale non-umano» —e qui mi fa ricordare un po' quello che Derrida (2006) dice sul termine «animot», che è una parola che involge tutti gli animali—, insomma, dicevo che quando lei utilizza la costruzione linguistica «animale non-umano» per distinguerlo dall'«animale umano», non sarebbe un'altra volta cadere in certo antropocentrismo perché è il significante «umano» quello che fa la distinzione?*

FC: Hai ragione, è giustissimo ed è un punto molto

¹ Questa intervista è stata registrata a Roma nel luglio 2023. Naturalmente, devo ringraziare tanto la gentilezza del professor Felice Cimatti, quanto il supporto del professor Riccardo Badini durante la mia permanenza presso l'Università di Cagliari (da marzo a luglio 2023), nell'ambito del programma "Erasmus+ K107", durante la quale ho potuto approfondire la ricerca della mia tesi di laurea magistrale, così come creare legami di amicizia.

² Si vedano: Cimatti (2000, 2002).

interessante questo. Allo stesso tempo, però, è proprio il punto filosofico in questione: è difficile per noi umani non essere antropocentrici. La sfida del pensiero della filosofia contemporanea è “riusciamo a non pensare il mondo in termini antropocentrici”? È molto difficile, è veramente molto difficile anche in questa distinzione fra animale umano ed animale non-umano, in cui ancora l'umano è il punto di riferimento. Sono d'accordo con te, però il primo passo è essere consapevole che tutte le volte che noi parliamo non facciamo che parlare del mondo e degli animali del punto di vista degli umani. La specie umana — diciamo della natura della specie umana — è una specie animale molto complicata perché è come se fosse ingabbiata, c'è questa spinta o questa pulsione, che è un effetto del linguaggio, a mettere tutti i viventi dentro una scatola o dentro una gabbia. Quindi hai fatto bene a ricordare Derrida, quel libro bellissimo, *L'animale che dunque sono*, perché lui, per primo, in un certo senso, ha colto questo punto. L'animale esiste perché esiste il concetto di «animale», perché esiste la parola animale. L'animalità, invece, e per questa ragione il mio libro si chiama *Filosofia dell'animalità*, vuole dire questo elemento diffuso — non specificamente né animale né umano — che condividiamo con tutti i viventi.

SL: Per esempio, l'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro conia un concetto che purtroppo non sviluppa: «*sujeto cosmológico*» [soggetto cosmologico]³, ma anche qui si potrebbe dire che pure lui cada in un certo antropocentrismo.

FC: Ma questa cosa su Viveiros de Castro è interessante; lui è un pensatore affascinante, però con il suo prospettivismo talvolta c'è la sensazione che lui lo estenda a tutti i viventi, quando dice anche il giaguaro è una persona, quando anche il serpente è una persona. Non si capisce se è un modo per uscire dall'antropocentrismo o se è un modo per estendere l'antropocentrismo anche ai giaguari e ai serpenti. Perché? Perché è molto difficile per un animale umano (per un vivente umano, cioè per un vivente che parla) non pensare il mondo a partire

da questa distinzione fondamentale soggetto-umano / oggetto-non umano.

SL: Lo stesso essere umano si costruisce rispetto agli altri.

FC: Esattamente.

SL: Nel suo libro *L'animale che dunque sono*, Derrida indica che la filosofia (soprattutto l'occidentale) ha visto sempre gli animali come un oggetto, cioè lo sguardo umano sull'animale, ma diceva anche che sarebbe interessante fare il contrario, cioè che sia l'animale il soggetto che osserva. Questa premessa è fondamentale: da una parte l'animale oggetto; dall'altra, l'animale soggetto. In effetti, possiamo dire che la letteratura, a differenza della filosofia, esplora la seconda strada? Perché?

FC: Sì, infatti lo dice proprio in *L'animale che dunque sono*, e qui sono importanti la letteratura, la poesia e anche la mistica. Per esempio, un caso italiano molto famoso è quello di Francesco d'Assisi, che per la Chiesa cattolica è un santo, è un uomo, è una figura molto particolare. A proposito di lui, c'è un affresco molto famoso di Giotto in cui Francesco parla agli uccelli (Immagine 1).

Ora, lì c'è qualcosa di interessante. Se tu ti rivolgi agli uccelli e parli agli uccelli, quello non è un gesto antropocentrico, perché stai rivolgendoti a questi viventi presumendo che loro possano ascoltarti e che possano partecipare alla tua vita; quindi, è un gesto di apertura. Naturalmente, un umano come fa? Parla; gli umani parlano perché il modo di rivolgersi ad altri viventi è parlare, però questo è un modo per dirti che la letteratura, la poesia e l'arte hanno sperimentato e hanno provato a esplorare quell'altra faccia della questione. Per esempio, fra gli scrittori e fra gli autori che più hanno esplorato questo, secondo me, il più importante di tutti è, senza dubbio, Kafka; lui è proprio un po' il prototipo di tutti quelli che hanno provato a rovesciare questo dispositivo. E, nella letteratura latino-americana, sicuramente Cortázar è un altro che ha molto cercato di vedere la faccenda dell'altro lato.

Però, aggiungerei, a mio parere, un'altra cosa ancora più interessante è non solo immaginare un mondo in cui gli animali guardano noi, ma — e questo è il tema della filosofia di Agamben — disattivare la distinzione fra oggetto e soggetto. Oggi la questione non è tanto rendere gli animali soggetti, ma uscire da

3 Il frammento è il seguente: “Il relativismo culturale, o multiculturalismo, suppone una diversità di rappresentazioni soggettive e parziali, incidenti su una natura esterna, una e totale, indifferente alla rappresentazione. Gli amerindi propongono il contrario: da un lato, un'unità rappresentativa puramente pronominale: è umano ogni essere che occupa la posizione di soggetto cosmologico; tutto l'esistente può essere pensato come pensante (esiste, dunque pensa), cioè come “attivato” o “agentato” da un punto di vista” (Viveiros de Castro 2010 [2009]: 54; la traduzione è nostra). Esiste anche una versione italiana, si veda Viveiros de Castro (2017 [2009]).



Figura 1: Predica agli uccelli

questa contrapposizione oggetto-soggetto; cioè, uscire dall'idea che c'è qualcuno che comanda, che controlla, che guarda, che parla, e qualcuno che è oggetto di quel discorso. E quindi tutta quella parte del pensiero animalista che dice "è importante considerare gli animali come soggetti" è giusta in un certo senso, ma non è abbastanza giusta: la vera liberazione è quando anche gli animali saranno liberati dalla costrizione di essere soggetti. In effetti, quando io mi occupo dell'animalità umana, a me interessa un'animalità che non è né soggetto né oggetto, che esce da questa contrapposizione.

SL: *In questo senso, si potrebbe parlare di una relazione più orizzontale.*

FC: Assolutamente orizzontale. E a proposito di questo, ci sono due filosofi che non abbiamo ancora citato e che Foucault (1970) diceva che sarebbero i filosofi di questo secolo: Deleuze e Guattari⁴. Io mi riferisco al concetto di immanenza; immanenza è l'idea di una vita orizzontale, senza gerarchie e dove non c'è un capo, o qualcuno che comanda, e qualcun'altro. Secondo me, il concetto di immanenza, almeno come lo leggo io, è il concetto di animalità: animalità vuole dire una vita di assoluta immanenza.

SL: *Nel suo libro Filosofia dell'animalità (Cimatti 2023 [2013]), parla dei due piani come mezzi di*

conoscenza che sviluppano Deleuze e Guattari: quello della trascendenza e quello dell'immanenza. Secondo lei, questa immanenza è collegata al fatto di non dividersi o allontanarsi dal corpo e vivere la vita come pienezza. È possibile parlare di un esempio di essere umano vicino (o prossimo) a quello che chiamiamo immanenza?

FC: Intanto, è immanenza assoluta, ci tengo a ribadirlo, perché altrimenti sarebbe un altro dualismo, e il problema filosofico al momento è uscire da questi dualismi. Quindi, quando Deleuze —ed è l'ultima cosa che scrive prima di morire— parla di immanenza assoluta, vuole dire proprio che l'immanenza assoluta ha disattivato la distinzione fra immanenza e trascendenza (Deleuze 1995). Secondo me, un buon esempio è proprio quello che facevamo prima di Francesco d'Assisi —credo sia famoso anche in Sudamerica, Francesco— e delle persone che vivevano con lui, che erano vite di assoluta immanenza; e occorre sottolineare che lui non aveva casa, non aveva denaro, non aveva proprietà privata, non lavorava (è importantissimo: non lavorava) e il cibo lo prendeva dove lo trovava o dove gli veniva dato. Pertanto, è un tipo di vita che possiamo immaginare molto vicina all'immanenza; e mettiamo in rilievo che questa dimensione dell'immanenza assoluta ha anche una dimensione che ha che fare con l'esperienza del sacro, perché vuole dire anche una specie di gioia per la vita così com'è.

E poi un altro esempio, secondo me, può essere tutte le volte che riusciamo a condurre un'esistenza, anche per brevi momenti, in cui appunto disattiviamo l'imperativo del lavoro, della produzione, del denaro, del calcolo,

4 Nonostante il filosofo francese dica che il secolo sarà deleuziano, Felice Cimatti (2021) aggiunge questo: "(e per la verità anche guattariano)" (15).

dell'aspettativa, del futuro, della previsione. In tutti quei momenti delle nostre vite improvvisamente siamo come animali; tipicamente, no? Quali sono gli esempi di immanenza assoluta? Facciamo gli esempi deleuziani; loro fanno l'esempio dei bambini: divenire-bambino. Immagini i bambini che giocano; quando un bambino gioca —quando voi avete giocato e tutti giochiamo— ci dimentichiamo del tempo, ci dimentichiamo anche dello spazio. Dove siamo? E non ci siamo nemmeno più noi come soggetti: siamo nel gruppo, siamo nello spazio, siamo nella situazione. Io direi ancora di più... fai conto dei bambini che giocano a pallone, giocano a calcio. Pomeriggio. Un'estate come questa, caldissima, e giocano a pallone. A questo punto non ci sono più dei bambini che giocano a pallone, bensì è il pomeriggio che gioca con i bambini, capito? È la situazione che contiene i soggetti partecipanti e non i bambini che sono in uno spazio.

Allora, c'è una sorta —come dicevi prima tu— di relazione orizzontale che tiene tutto insieme. E questi momenti, propriamente, sono momenti di animalità, di pura animalità in cui tutto quello che ci differenzia dal mondo vivente (il calcolo, il ragionamento, il pensiero, e quello che viene chiamato nella filosofia tradizionale «il *logos*») viene disattivato. Infatti, è interessante che, anche in quel caso, gli umani continuino a parlare, dato che il linguaggio non funziona più come il linguaggio raziocinante (ossia come calcolo); è più una inventiva, è più un gioco, è più come un grido animalesco. Quando i bambini giocano, gridano costantemente, ma non è un linguaggio comunicativo. Questo è un tema importante in Agamben (2014), che continuamente lo mette a tema e dice che la poesia disattiva il linguaggio calcolante, disattiva il linguaggio che mette nelle caselle. Ma, qual è il meccanismo fondamentale della poesia? La poesia non descrive il mondo, lo suscita, lo inventa, lo crea, lo istituisce; quindi, non ha nessuna pretesa di scientificità.

E questo permette di mettere in campo un altro pensatore che potrebbe essere utile e che, forse, non è così conosciuto quanto meriterebbe, ma che è importantissimo nel pensiero italiano: Giambattista Vico (1974 [1744]). Lui ha un'idea del linguaggio di questo tipo, cioè basato sulla metafora, sul corpo, proprio sulla presenza fisica. Dicevo che è interessante, l'esempio di Vico, perché lui comincia a scrivere *La scienza nuova* contro Cartesio, contro la logica cartesiana, contro la logica del soggetto. Perché il soggetto cartesiano com'è? La prima cosa che dice il soggetto cartesiano è “ci sono io e non ci sei tu”, e poi che cosa fa? “Gli animali sono macchine” (Descartes 2003 [1637]). Quindi si tira fuori dal mondo, e Vico, che viveva a Napoli —che è

la città, per certi aspetti, più sudamericana dell'Italia—, tematizza un modo di stare al mondo così diverso rispetto a quello che poi ha vinto, perché poi ha vinto Cartesio e perciò la nostra razionalità è quella cartesiana.

SL: *Mi piacerebbe sottolineare due aspetti della sua risposta. In primo luogo, questa cosa che dice del pomeriggio che gioca con i bambini, perché mi fa ricordare quando Deleuze e Guattari dicono, in Kafka, per una letteratura minore (Deleuze e Guattari 2010 [1975]), che c'è un linguaggio che non ha un senso concreto, quasi come se fosse un significante vuoto. In secondo luogo, questa relazione tra i bambini e il pomeriggio, secondo me, può essere collegata a quello che sostiene l'etologo Dominique Lestel, nel suo libro Nosotros somos los otros animales (Lestel 2022 [2019]) —tradotto dal francese allo spagnolo—, in cui lui parla un po' sulla relazione simbiotica tra i bambini e gli animali oppure tra i bambini e le piante, la quale è più orizzontale.*

FC: Partiamo da questo. Infatti, Deleuze e Guattari parlano di divenire-bambino, non di un bambino (Deleuze e Guattari 2003 [1980]), ed è interessante questo, perché, paradossalmente, i bambini non sono ancora umani; anzi, il divenire-bambino vuole dire diventare bambino di un umano, e quindi vuole dire permettersi l'animalità. Allora, l'esempio delle relazioni con le piante e con l'ambiente è il divenire-bambino dell'umano. Ora, pensa alle cicale d'estate: se tu sei sotto un bosco, senti queste cicale fortissimo; quello è linguaggio, in un certo senso, però è un linguaggio che non significa, bensì che crea spazio, crea ambiente. Questo che dico si collega al punto che dicevi nella prima parte della domanda.

Ebbene, un atto di divenire di cui parlano Deleuze e Guattari è il divenire-musica, giacché il linguaggio che non è più calcolo e che non ha ragionamento è divenire-musica. Fatto, questo, interessante perché quelli che dicono che il linguaggio è una musica, sbagliano; il linguaggio nasce contro la musica in un certo senso. In realtà, la musica è il divenire-animale del linguaggio, che quindi ne disattiva tutta la potenza calcolante e individuante. L'aspetto inquietante del linguaggio, tuttavia, —e che mette bene in luce Ludwig (Wittgenstein 1974 [1953])— è che tutte le volte che noi nominiamo o che descriviamo qualcosa, è anche una prescrizione. Per esempio, l'enunciato “Questo è un computer” è vero, poiché questo è un computer, però, dice Wittgenstein, io non soltanto sto descrivendo com'è il mondo, sto anche ordinando al mondo di essere così. Ogni descrizione

—tradotto in italiano—, è, per lui, una prescrizione, un ordine. Un altro esempio: se io dico “Tu sei peruviano” è vero, perché sei nato in Perù, però immagina che chi ti dice questa cosa non sia io ma un poliziotto. Dire che tu sei un peruviano ti sta dicendo “Tu non sei un italiano, fammi vedere i documenti, che fai, tu, qui in Italia?”; e quindi, una descrizione diventa subito una domanda, un interrogatorio. Insomma, c’è già questo aspetto inquisitorio del linguaggio che esclude il divenire-musica, dato che tu disattivi tutto questo.

E c’è un altro elemento che non abbiamo ancora menzionato su quanto dicono Deleuze e Guattari del divenire: divenire-musica, divenire-bambino, divenire-animale, e loro parlano del divenire-donna come un altro elemento di deterritorializzazione. Perché donna? Io credo che si rifacciano ancora una volta al pensiero femminista che, in quegli anni, era molto forte; e più forte di quanto non sia ora, per certi aspetti, dove il punto del femminismo non era tanto (o soltanto) rivendicare più diritti alle donne —cosa che è giusta e buona—, ma era utilizzare il femminile come forza per disattivare il meccanismo capitalista. Quindi, il divenire-donna era un modo per dire “è possibile immaginare una politica non basata sullo scambio commerciale, una politica non basata sul commercio, sul denaro; tutte forme di divisione”.

Sulla seconda parte della domanda, sul libro di Lestel, sicuramente hai ragione e c’è questo elemento. Ancora una volta qui è molto forte la letteratura; penso proprio a certi racconti di Cortázar in cui questo elemento non si capisce se è l’ambiente che “si pensa” attraverso il personaggio o il personaggio attraverso l’ambiente, ed è tipicamente la funzione della letteratura⁵. La letteratura serve come letteratura quando non fa finta di essere scienza, ma quando disattiva il dispositivo scientifico.

SL: *Uno degli scrittori più interessanti a proposito della relazione tra letteratura e animalità, nell’ambito mondiale, è senza dubbio Franz Kafka. In questo senso, mi interessa il racconto “Una relazione per un’Accademia” (Kafka 2017 [1917]), perché il personaggio è una scimmia che riesce a comportarsi, negli atteggiamenti e linguisticamente, come un essere umano. E lei, in maniera suggestiva, parla del «divenire-umano»⁶, ma Deleuze e Guattari parlano del divenire come una sorta di tendenza verso ciò che è molecolare.*

5 Si veda Cortázar (1981 [1964]). Un buon esempio è il breve racconto “Axolotl” dello scrittore argentino Julio Cortázar, giacché illustra la situazione menzionata sull’indistinzione tra uomo e animale.

6 Si veda Cimatti (2023 [2013]), in particolare il capitolo cinque, intitolato “Divenire-umano”.

Potrebbe approfondire cosa intende quando parla di divenire-umano?

FC: Lì, mi rifaccio a un concetto che, in realtà, è di un antropologo e studioso italiano della letteratura che si chiama Furio Jesi (1977)⁷, e che riprende Agamben (2002): il concetto di «antropogenesi». Per Agamben, diventare-umano vuole dire passare per un dispositivo. Immagina che ci sia una grande fabbrica e ci metti dentro i bambini, cioè degli animali, e dall’altra parte escono degli umani, degli esseri umani. Qual è il prezzo che paghi per diventare-umano? È quello che sta scritto nel racconto di Kafka: rescindi tutti i rapporti col mondo da cui venivi e ti lasciano un marchio addosso —perché Pietro il Rosso è rosso perché ha una cicatrice—. In effetti, quello ti permette di mettere in campo in questa discussione anche un pensatore che era sicuramente presente nella mente di Deleuze e Guattari, che era Lacan. Lui dice che il linguaggio ci lascia un marchio, proprio un segno sulla pelle, una ferita, una cicatrice (Lacan 2011 [1975]); quindi, divenire-umano vuole dire: ti butto dentro questa macchina e diventi-umano al prezzo che ci racconta Pietro il Rosso nel racconto di Kafka. Ancora una volta, qual è il prezzo che paghi per diventare-umano? Intanto, non stai mai a casa, non sei mai veramente a casa tua e devi continuamente far finta di essere umano. Pietro il Rosso non è umano, ma deve far finta di esserlo, ed è esattamente la nostra condizione, in fondo, perché siamo così attratti dagli animali, dalle piante, dai bambini, che continuamente ci ricordano che è possibile un modo diverso di essere al mondo e che siamo come Pietro il Rosso.

Peraltro, è probabile che Pietro il Rosso fosse Kafka stesso; Kafka che doveva fare l’impiegato delle assicurazioni o che doveva sottomettersi a un padre oppressivo e a tutti i vincoli a cui era sottoposto (doveva sposarsi, doveva mettere su famiglia, doveva mangiare la carne, doveva diventare-umano, ecc.). E, tuttavia, lui ha resistito in tutti i modi a questo processo di umanizzazione, perciò il diventare-umano è il prezzo che si paga. Però il tema del libro è se è possibile immaginare un’animalità umana, perché l’altro corollario di questa tesi è che noi propriamente non siamo mai stati semplicemente animali. Al contrario, ancora una volta torna la tesi lacaniana: fin dall’inizio siamo subito umanizzati, cioè “linguisticizzati”. La prima cosa che riceviamo, prima ancora di nascere, è il nostro nome; quindi, noi ci uniformiamo al nome che ci aspetta, dato che prende il nostro posto, e poi

7 Nel suo saggio “Conoscibilità della festa”, Jesi sviluppa quello che chiama «macchina antropologica».

sappiamo cosa comporta il nome: subito ti mette in una categoria. Allora diventare-animale, da parte dell'umano, vorrebbe dire “ti puoi tirare fuori da questo dispositivo affinché possa immaginare spazi di vita, che sono spazi di vita subito comunitaria”; perché il divenire-animale è anti-soggetto e quindi è comunitario. E, naturalmente, che tipo di comunità? Una comunità che, a quel punto, siccome non deve più difendere il soggetto, può essere come nell'esempio che facevi tu prima di Lestel: una comunità umani-piante, umani-spazio, umani-mare, ecc. Non c'è bisogno di altri umani; purtroppo, noi pensiamo che la comunità sia solo umani-umani, ma se tu ti liberi dal pregiudizio soggettivistico, ci sono forme di comunità che si formano continuamente con viventi non-umani e che sono comunità. Ed è sbagliato pensarle alla luce del modello del soggetto.

Fai conto. Immagina un gregge: c'è il pastore, ci sono i cani e ci sono le pecore. Allora, leggiamo questo gregge in due modi: (i) nel modo politico-tradizionale, cioè un umano che sfrutta gli animali per fare la lana, il latte, la carne; ed è giusto anche questo, però se tu vedi la vita di quel pastore, quel pastore passa la vita con gli animali, li conosce tutti e lui stesso è una specie di animale; (ii) ma se tu la vedi dal punto di vista della comunità che si crea, quello non è più solo sfruttamento, bensì il divenire-animale di quel pastore o di quella pastora e, in un certo senso, il divenire-umano di quel cane e anche di quelle pecore che stanno con gli umani. Quindi sono delle forme di relazione che se noi le vediamo non a partire dal modello del soggetto (cioè in modo cartesiano), le vedi già che ci sono già, ossia è già disponibile questa forma di comunità. E che poi uno dice “Va bene, ma poi il pastore vende la lana, oppure il pastore ammazza la pecora”, è vero che c'è questa cosa, ma in questo modo tu non vedi quello che effettivamente c'è nella vita di quel pastore. Se c'è una vita di un animale umano che è diventato-animale, è proprio la vita del pastore (è un divenire-animale del pastore); oppure pensa a tutti questi casi dei senza tetto o delle persone molto povere che vivono per strada con i cani (quello è il divenire-animale di questi uomini). E lì abbiamo un caso con i cinici: la filosofia dei cinici nasce dal divenire-animale del filosofo, così il punto fondamentale è non subito vedere questo tipo di situazioni a partire dal modello cartesiano (soggetto-oggetto). Direi di più, un gregge non è nemmeno una relazione umano-animale o animale-umano, perché un gregge è in un prato, è in un bosco, è in un torrente, è proprio qui —non qui, ma qui vicino (non lontano da qui, a pochi chilometri da questo posto in cui ci troviamo ora)— ci sono delle

greggi dentro la città, ed è la città che diventa gregge e il gregge che diventa città. Quindi è orizzontale e molto più ricca quella comunità.

SL: *E quando lei afferma che si diventa-umano —ed in questo punto prendo la nozione di Deleuze e Guattari—, possiamo affermare che si diventa una molarità o un'entità molare?*

FC: Sì, certo; molare e però anche molecolare. Facciamo l'esempio del gregge, ancora una volta. Nel gregge c'è il pastore, i cani, le pecore, c'è pure la paglia, ci sono gli alberi, c'è l'ombra, c'è il sole; ci sono questi elementi però poi sono tutti insieme. Questa dimensione orizzontale e molecolare è continua, è un continuo movimento dal molare al molecolare, dal molecolare al molare; mentre invece il pensiero diciamo “cartesiano” —che poi è il pensiero capitalistico— vede solo la dimensione molare, cioè solo l'individuo e mai la relazione.

SL: *Quindi molare è sempre (o quasi sempre) collegato al soggetto.*

FC: Un molare che s'isola dal molecolare è il soggetto e, a mio parere, è questo il limite principale di tutti i movimenti animalisti che vogliono trasformare gli animali in soggetti. Quindi, a quel punto, se ne perde la caratteristica più bella e più interessante. Che fa un'animale? Immagina che qui ci sia un bambino e un cane. Cosa fanno? Subito si toccano, la prima cosa che fanno è quella; e magari il cane lo morde, perché la relazione può essere anche dannosa. Se tu invece dici che quello è un soggetto, cioè che il bambino è un soggetto, la prima cosa che chiedi è che ci deve essere un poliziotto che impedisce ai due soggetti di darsi fastidio, mentre invece la relazione è la prima cosa che fanno le entità molarì; il molare non desidera altro che fare molecola.

SL: *Alcune teoriche latinoamericane che parlano dell'animalità, come Maria Esther Maciel (2016) o Julieta Yelin (2020), affermano l'esistenza di una «soggettività animale» nelle opere letterarie⁸. Secondo lei, potrebbe essere fattibile sostenere quest'idea dal punto di vista filosofico?*

8 Entrambe le ricercatrici latinoamericane hanno pubblicato testi interessanti sulla relazione tra letteratura —brasiliiana e argentina, rispettivamente—, filosofia e animalità.

FC: Parliamo della soggettività animale. Allora, soggettività... ci sono varie forme di soggettività. La soggettività umana nostra (diciamo tipica) è quella di un soggetto individuato che sa di essere una soggettività e che, inoltre, si definisce come diverso da te, da lei, da quelli che stanno vicino a noi. Secondo me, non è questa la soggettività animale. Se è soggettività —e abbiamo un famoso esempio filosofico di questo grande scienziato estone Uexküll (2010 [1934])—, questa può essere invece intesa come il fatto che tutti gli enti che partecipano della vita del mondo incarnano un punto di vista, e qui è vicino a Viveiros de Castro. Ma un punto di vista non vuole dire che tu sai di essere un punto di vista; tu puoi essere un punto di vista senza sapere di esserlo. Se la soggettività animale è intesa come punto di vista, siamo d'accordo, però io estenderei questa nozione di punto di vista perché ancora una volta c'è un altro dualismo da mettere in questione: il dualismo fra vivente e non-vivente. Perché non potrebbe avere un punto di vista un sasso, un fiume, oppure anche altre entità che la metafisica considera semplici "cose"? Se noi allarghiamo l'idea di punto di vista anche a entità non viventi —e se questo vuole dire soggettività—, per me va bene, è giusto, mi sembra. Se invece soggettività è la soggettività cartesiana del soggetto che ha diritti politici ed economici, e che ha diritto alla proprietà privata, non sono veramente d'accordo perché perdiamo proprio lo specifico dell'animalità.

SL: Anche Viveiros de Castro parla un po' del punto di vista.

FC: Viveiros de Castro è importante, però ti consiglierei di leggere il fondamento filosofico di questa prospettiva che è Leibniz (2004), e il testo più interessante a proposito del punto di vista è *La monadologia*. La monade non è una cosa che ha un punto di vista; tutte le monadi invece non sono nient'altro che punti di vista, cioè la monade è un punto di vista. E quindi, le monadi non fanno distinzione fra vivente e non-vivente, fra umano e non-umano: tutto l'universo è composto da monadi. Questo è molto interessante, perché è una forma completamente diversa di immaginare il mondo vivente. Infatti, sembra letteratura, sembra poesia per certi aspetti *La monadologia*, e ci mostra anche questa visione infinitamente articolata di punti di vista rispetto al mondo. E il mondo cosa diventa per Leibniz? L'insieme di tutti questi punti di vista. Non è che c'è il mondo e i punti di vista, in realtà ci sono i punti di vista e l'insieme dei punti di vista è il mondo, o se vuoi, è Dio.

SL: Riprendiamo, ad esempio, il testo di Kafka, esattamente quando la scimmia parla. Quel discorso della scimmia potrebbe essere una proiezione dell'umanità sul linguaggio animale?

FC: Sì e no. Quello che Kafka immagina come esperimento mentale, come racconto, è esattamente quello che hanno fatto negli anni Sessanta negli Stati Uniti. Ti converrebbe approfondire la storia di questi esperimenti: hanno preso degli scimpanzé e altri animali (gorilla, oranghi, delfini, pappagalli), e gli hanno insegnato —o hanno provato a insegnargli— a usare una lingua umana. Sono esperimenti molto interessanti, e sono più interessanti da un punto di vista filosofico che da un punto di vista scientifico. Che cosa hanno dimostrato questi esperimenti? Cose che già sappiamo: uno scimpanzé non può parlare come noi, ma è ovvio, perché è uno scimpanzé. Non è che se io mi metto a fare così (muove le braccia) posso volare, e non è che se io non riesco a volare mi manca qualche cosa: io non sono un animale che vola, come lo scimpanzé non è il tipo di animale che parla.

Ma la cosa più interessante di quegli esperimenti è l'idea stessa alla base dell'esperimento. Ora, se tu lo vedi, è esattamente quello che dice Kafka: una prigionia; e gli animali sono affamati perché altrimenti non partecipano a questo gioco. È una specie di tortura psicologica, giacché l'animale è in gabbia, ha fame e tu gli metti davanti del cibo. Cosa fa l'animale? Prova a prendere il cibo, però non ci riesce perché il cibo è lontano, e lo sperimentatore umano —il sadico umano— invece di dargli il cibo, gli dà il simbolo del cibo. E lo ripete centinaia di volte finché la scimmia capisce che per mangiare, invece di prendere la banana, deve dire «banana». E a questo punto l'aguzzino (il poliziotto, lo sperimentatore) gli dà la banana. Alla fine, la scimmia lo capisce e un po' di parole le impara, ma che cosa ti dice? È una tortura e non ha nessun senso; e tutto questo per fare contento lo sperimentatore che così voleva capire se, effettivamente, la scimmia riesce a parlare. Si tratta di liberarsi da questa la logica. Se tu, al posto di quella scimmia, ci metti un bambino, è la stessa cosa che facciamo con i bambini. Quando un bambino piange gli chiediamo: "Cosa vuoi? Quello vuoi, il bicchiere? No. Acqua, dicci acqua". È esattamente la stessa situazione, con la differenza che il bambino alla fine impara bene e la scimmia molto poco perché è una scimmia. Ma questo non vuole dire che la scimmia non è intelligente oppure che sia un vivente stupido; lì è stupido lo sperimentatore che vuole costringere una scimmia a parlare.

Immaginiamo quest'altro esperimento. Tu sei un corvo; il mondo è diventato il mondo dei corvi e ci sono gli umani, e i corvi pensano: "Ma perché gli umani non volano? Ora lo costringo a volare; se lui agita le ali...". Ovviamente non ci riesco a volare, perché non sono un corvo, e questo non vuole dire che io sia stupido o che non abbia buona volontà. Io non posso volare perché non ho il corpo per volare, così come la scimmia non può parlare, non perché non vuole parlare, bensì perché proprio le mancano gli organi fisici, le strutture cerebrali per parlare, ecc. Ma la cosa più interessante è che è esattamente la situazione che Kafka ha immaginato in quel racconto.

SL: *Anche in quell'esperimento, il desiderio è quello dell'umano che vuole ascoltare la scimmia parlare.*

FC: Esattamente. C'è un altro esempio che è particolarmente triste: un pappagallo —i pappagalli hanno capacità vocali maggiori rispetto alle scimmie— che si chiamava Alex a cui hanno insegnato a usare alcune parole. E tu vedi proprio la scena, perché è una sperimentatrice che diceva di amare questi animali, ma l'animale ha fame e gli mette sul tavolo delle noccioline, e il pappagallo, per avere le noccioline, deve dire «nocciolina». Vedi proprio la tristezza della scena? E quello che stupisce è che loro (gli scienziati) non si accorgono dell'assurdità dell'esperimento, proprio della totale assurdità dell'esperimento.

SL: *Concordo con lei. Quando parlava su Jakob von Uexküll, lo stesso Uexküll faceva questa differenza tra ambiente e mondo, e pensavo che neanch'io potrei volare perché le mie ossa sono pesanti o perché non ho le ali, ecc. Quindi questa parte mi fa pensare all'idea del corpo. In questo senso, quale è il ruolo che occupa il corpo umano quando si riflette sull'animalità, o la relazione tra il corpo e l'animalità?*

FC: Questa è un'altra questione. Ritorniamo al divenire-umano; divenire-umano vuole dire allontanare da sé il corpo e ancora una volta i bambini lo dimostrano. Quando è che diciamo che un bambino è cresciuto? Quando controlla la pipì e la popò. E che cosa vuole dire, se ci pensi? Vuole dire che il bambino fa la pipì non quando gli scappa (cioè quando vuole fare la pipì), bensì quando è il momento socialmente stabilito per farla. Un animale quando vuole fare la pipì si ferma e la fa —un uccello la fa mentre vola, per esempio—. Allora se tu diventi-umano, diventi-umano a spese del

corpo, conquistando il corpo, trasformando il corpo in un oggetto, nel tuo oggetto, perciò diciamo "il mio corpo", "il nostro corpo", ossia lo allontaniamo dicendo che il corpo è nostro. Al contrario, l'animalità è corporeità ma, diciamo, una corporeità liberata dalla soggettività che la controlla. Questa è l'altra faccenda interessante, no? Gli animali non-umani —è un punto che Lacan (2006 [2005]) spiega bene— non hanno un corpo, sono un corpo. Noi umani abbiamo un corpo, e abbiamo un corpo come abbiamo le scarpe, le chiavi, il computer, ecc.; cioè fra le altre cose che abbiamo, abbiamo anche un corpo.

SL: *Un altro testo che mi sembra proprio importante è Sguardi animali. In questo libro, lei dice che "l'animalità non è limitata al mondo degli animali (non umani)" (Cimatti 2018: 28); quindi l'animalità è un concetto?*

FC: Sì, è un concetto. Anche qui dentro... dove sei? Magari ti faccio vedere questa cosa che faccio io (queste installazioni, queste piccole sculture). In un certo senso vogliono essere un tentativo di sperimentare un modo non animalesco dell'animalità. Quindi animalità può diventare un concetto molto più ampio per indicare tutte le situazioni in cui —e qui possiamo usare ancora il racconto di Kafka— c'è una via di fuga. Nel racconto "Pietro il Rosso", a un certo punto, Pietro dice "non avevo via di fuga"; e l'unico modo che ho per salvarmi, questo pensa la scimmia rinchiusa nella gabbia, è diventare-umano, e diventa-umano. Allora, l'animalità è invece una via di fuga, e anche tutte le operazioni, tutti i gesti, tutti i momenti in cui l'umano si permette una via di fuga. Quindi animalità è più forte e più ampia del concetto di «animale», ma anche del concetto di «vivente». Una via di fuga... —facciamo l'esempio che abbiamo visto—: qualche tempo fa qui, in Italia, c'è stata un'alluvione fortissima e c'era una foto che mi ha molto colpito. C'è un canale che scorreva in Emilia-Romagna, e questo fiume era stato regolamentato con degli argini ed è diventato una retta, dritto fino al mare; con l'alluvione, a un certo punto, questo fiume esce dagli argini: si è trovato una via di fuga. Cioè, il fiume è come se si fosse detto "Ma perché devo essere dritto? Perché devo essere rettilineo?"; e se n'è andato verso un'altra direzione. Per me, questo è un esempio di animalità. Vedi, anche il vivente non-umano che fa come decide lui, che s'inventa una via di fuga.

SL: *Ma anche quello che non si può controllare. Inoltre, mi ricordo che nel suo libro c'è un esempio di una foto*

con le pietre. In che senso o come possiamo riconoscere l'animalità in una pietra?

FC: Intanto riconoscendo che la pietra ha una storia e che non è solo una certa estensione di materia⁹. Nella foto del libro c'è del calcare (Immagine 2), e «calcare» vuole dire che sono scheletri degli animali che vivevano nel mare e che sono diventati poi roccia; si sfarina, si sposta, cioè il vento sposta la pietra, va verso il basso. Può invece essere spostata da un uccello, giacché ci sono alcuni uccelli che prendono le pietre e le usano per rompere il guscio dei crostacei. Per esempio, ci sono i gabbiani che usano le pietre e le lasciano cadere sopra i crostacei e così si spaccano. È una strana vita, ma succede qualcosa alla pietra; la pietra è un punto di vista e non una soggettività nel senso psicologico, però il punto è introdurre la dimensione temporale nelle entità che noi pensiamo solo oggetti. Se c'è il tempo, c'è il cambiamento; se c'è il cambiamento, c'è la possibilità di qualche cosa di nuovo o qualche cosa di inaspettato. Anche se quella pietra la prende uno struzzo e la mangia per digerire; è la vita della pietra e continua a fare qualche cosa. L'esempio della pietra nasce perché diciamo che uno dei grandi filosofi novecenteschi, Heidegger, dice invece che la pietra è proprio niente, è soltanto una pietra (Heidegger 1999 [1983]).

SL: *E si potrebbe anche fare un esperimento di far parlare una pietra in un racconto, per esempio.*

FC: Tipicamente. C'è un famoso racconto di uno scrittore italiano che si chiama Dino Buzzati ed è la storia di una goccia d'acqua che sale le scale di un palazzo. Il racconto s'intitola "Una goccia" e immagina questa goccia che, invece di scendere, sale le scale (Buzzati 2001). È esattamente un poeta che ti racconta proprio la goccia che sale: descrive lo stupore, lo sconcerto e tutti quelli che si trovano ad ascoltare questa goccia che sale.

SL: *Alla fine, lei considera che l'animalità ha una forte relazione con l'estetica e la politica?*

FC: Sì, fortissime relazioni ovviamente. Però se il politico è inteso come il luogo delle soggettività, direi di no. Il politico di cui parlavamo prima di un gregge è una comunità, ma non è una comunità politica; ed è poi una

comunità in cui i ruoli non sono sempre fissi, perché le relazioni viventi sono sempre mobili, non sono fisse. Ed estetico anche qui nel senso che queste forme sono tutte corporee, tutte sensoriali. Quindi se estetico tu lo prendi nel senso proprio di «sensibile», di «corporeo», senza dubbio; però se tu la vedi invece nel senso di «bellezza» o di questa cosa qui, no, perché non è il punto. Qui il punto è il corpo, è l'esperienza del corpo. E l'ultima cosa che ti dico è che la distinzione che fa la fenomenologia fra il corpo vivente e il corpo vissuto è ancora un modo per essere cartesiani. A me interessa un corpo che né è vivente né è vissuto, è soltanto un corpo, è un puro corpo, è un corpo sensibile (tocca, sente, annusa). Quindi direi sì, c'è questo collegamento però toglie sempre la pregiudiziale soggettivistica cartesiana, che poi oggi vuole dire pregiudiziale capitalistica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, Giorgio. 2002. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 2014. *Il fuoco e il racconto*. Nottetempo.
- Buzzati, Dino. 2001. "Una goccia". In *Sessanta racconti*. Mondadori.
- Cimatti, Felice. 2000. *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*. Bollati Boringhieri.
- Cimatti, Felice. 2002. *La mente silenziosa*. Editori Riuniti.
- Cimatti, Felice. 2016. "Per un elogio dell'animismo". In *Eto-logia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, a cura di Roberto Marchesini, 101–121. Mimesis.
- Cimatti, Felice. 2018. *Sguardi animali*. Mimesis.
- Cimatti, Felice. 2021. *Il postanimale. La natura dopo l'Antropocene*. DeriveApprodi.
- Cimatti, Felice. 2023 [2013]. *Filosofia dell'animalità*. Editori Laterza.
- Cortázar, Julio. 1981 [1964]. "Axolotl". In *Final del juego*, 149–155. Editorial Sudamericana.
- Deleuze, Gilles. 1995. "L'immanence : une vie". *Philosophie* 47:4–7.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 2010 [1975]. *Kafka. Per una letteratura minore*. Quodlibet.
- Deleuze, Gilles e Félix Guattari. 2003 [1980]. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Cooper Castelveccchi.
- Derrida, Jacques. 2006. *L'animale che dunque sono*. Jaca Book.
- Descartes, René. 2003 [1637]. *Discorso sul metodo*. San Paolo.
- Foucault, Michel. 1970. "Theatrum philosophicum". *Critique* 282:885–908.

9 In questo punto, ci sembra interessante la riflessione che fa Felice Cimatti sulla composizione del calcare nel suo articolo "Per un elogio dell'animismo" (Cimatti 2016), esattamente nella parte intitolata "Vermi e sassolini".

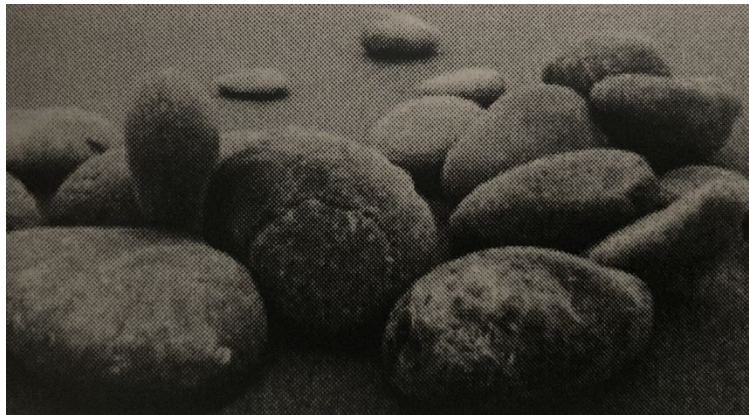


Figura 2: Le pietre

- Heidegger, Martin. 1999 [1983]. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. Il Melangolo.
- Jesi, Furio. 1977. “Conoscibilità della festa”. In *La festa. Antropologia, etnologia e folklore*, 4–29. Rosenberg Sellier.
- Kafka, Franz. 2017 [1917]. “Una relazione per un’Accademia”. In *Tutti i racconti [e-book]*, 242–250. Mondadori.
- Lacan, Jacques. 2011 [1975]. *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*. Einaudi.
- Lacan, Jacques. 2006 [2005]. *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo. 1975-1976*. Einaudi.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *La monadologia*. Fabbri Editori.
- Lestel, Dominique. 2022 [2019]. *Nosotros somos los otros animales*. Fondo de Cultura Económica.
- Maciel, Maria Esther. 2016. *Literatura e animalidade*. Civilização Brasileira.
- Uexküll, Jakob Johann von. 2010 [1934]. *Ambienti animali e ambiente umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Quodlibet.
- Vico, Giambattista. 1974 [1744]. *La scienza nuova*. Laterzi.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010 [2009]. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2017 [2009]. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*. Ombre Corte.
- Wittgenstein, Ludwig. 1974 [1953]. *Ricerche filosofiche*. Einaudi.
- Yelin, Julieta. 2020. *Biopoéticas para las biopolíticas. El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal*. Latin America Research Commons.