

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
Facoltà di Studi Umanistici
Dottorato di ricerca in Filosofia (XXVII Ciclo)



**LA QUESTIONE ANIMALE
NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA**

Tesi di Dottorato di:

Luca Brovelli

Matricola R09875

Tutor: Prof.ssa **Rossella Fabbrichesi**

Coordinatore: Prof. **Marcello Massimini**

Anno accademico 2014/2015.

INDICE

INTRODUZIONE p. 5

CAPITOLO PRIMO: LA QUESTIONE ANIMALE TRA ETICA E POLITICA

1) *La questione animale nella riflessione di Peter Singer e Tom Regan:*

- 1.1) L'utilitarismo sensiocentrico di Peter Singer. p. 10
- 1.2) Tom Regan: l'approccio deontologico. p. 23
- 1.3) Singer e Regan: alcune controversie. p. 31

2) *Lo sviluppo del dibattito all'interno della tradizione analitica: Donald Van de Veer e Tzachi Zamir:*

- 2.1) Il neocontrattualismo di Van de Veer. p. 36
- 2.2) Zamir: liberazione animale e specismo. p. 40

3) *Oltre i confini dell'individualità: Taylor, Leopold, Callicot:*

- 3.1) Il biocentrismo di Taylor. p. 53
- 3.2) Leopold e Callicot tra animali e ambiente. p. 57

4) *Antispecismo politico e antispecismo debole: due modelli alternativi:*

- 4.1) Marco Maurizi e l'antispecismo politico. p. 61
- 4.2) L'antispecismo debole di Leonardo Caffo. p. 74

CAPITOLO SECONDO: LA QUESTIONE ANIMALE TRA FENOMENOLOGIA E GENEALOGIA

5) *La questione animale a partire dal pensiero di Jacques Derrida:*

- 5.1) Proporzioni senza precedenti. p. 80
- 5.2) Dal *logos* al *pathos*. p. 86
- 5.3) L'essere umano, un animale eccezionale? p. 90
- 5.4) L'universale linguistico e gli animali dimenticati. p. 97

- 5.4.1) Trasatti lettore di Deleuze. p. 101
- 5.4.2) Filippi e il nome degli animali. p. 110
- 5.4.3) La simpatia somatica e il co-sentire. p. 121
 - 5.4.4) L'epifania animale. p. 129
- 5.5) La parola e la morte. p. 142
- 5.6) Io sono colui che segue. p. 146
 - 5.6.1) L'esclusione dell'animale dalla comunità umana. p. 149
 - 5.6.2) Questione animale, questione sociale, questione femminile. p. 161
- 5.7) Umani e animali tra nudità e vergogna. p. 177
- 5.8) I fantasmi dell'animale macchina. p. 182
- 5.9) L'animale che ci guarda. p. 184

CONCLUSIONI p. 188

BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA p. 199

INTRODUZIONE

Il presente lavoro si pone due obiettivi differenti, articolati durante lo sviluppo del percorso. Il primo obiettivo consiste nel rintracciare, tramite un'analisi delle diverse posizioni filosofiche sulla questione animale in epoca contemporanea, la presenza di tre diversi “sguardi” o modalità di approccio nei confronti del problema, ognuna motivata da esigenze diverse e condotta tramite strumenti concettuali differenti. Senza anticipare lo sviluppo dell'esposizione nonché i risultati finali della disamina, possiamo innanzitutto osservare come il presente lavoro si occupi di affrontare posizioni che sono sia strettamente etiche, vale a dire orientate a comprendere in che modo dobbiamo relazionarci nei confronti degli animali, se gli animali hanno o meno dei diritti, etc., sia in senso più lato teoretiche, ovvero posizioni che accanto alla dimensione etica, comunque spesso ineludibile, si pongono l'obiettivo più ampio di comprendere storicamente in che modo l'essere umano si è rapportato nei confronti dell'animale, se questo rapporto ha avuto conseguenze nella definizione dei *confini* dell'umano, che cosa significa, per *noi* e per *loro*, aver posto questa linea distintiva che appunto ci separa e ci divide. Questo modo di affrontare il problema dunque non pone come oggetto unicamente l'*animale* e la nostra relazione con esso, ma anche l'*umanità stessa* che si è auto-costituita come tale per differenza e distanza dall'animale, sicché alla luce di tale prospettiva non ne va soltanto degli animali, ma anche dell'uomo stesso, di quell'animale che si è sempre autoproclamato come animale “speciale” rispetto agli altri animali.

I due approcci così brevemente descritti (etico e teoretico), non hanno la pretesa di risolvere esaustivamente il senso delle diverse prospettive in gioco, prospettive che spesso oscillano tra un approccio e l'altro e non sono chiaramente identificabili in nessuna delle due dimensioni, ma ambiscono a precisare che il lavoro non intende essere confinabile soltanto all'interno della *filosofia morale*, ma aspira a occupare, sia a livello critico-espositivo che di elaborazione personale, una dimensione filosofica di stampo teoretico-ermeneutico. Ho ritenuto opportuno, nella stesura del percorso, organizzare il lavoro in due parti basate su due diversi criteri espositivi: la prima parte si

basa sul riconoscimento del testo *Animal Liberation* di Peter Singer (1975) come momento chiave che ha dato al problema etico del nostro rapporto con gli animali una veste chiaramente identificabile e ufficialmente riconosciuta all'interno della filosofia morale. Ho perciò deciso di esporre innanzitutto le principali posizioni che si sono susseguite da questo momento in poi. Soprattutto in tale sezione ho ritenuto opportuno preferire l'esaustività delle *posizioni* piuttosto che l'esaustività degli *autori*, rimandando in nota ogni commento, osservazione, teoria, che ricalca posizioni già esistenti. Nel fare questo non ho scelto un criterio necessariamente cronologico, ma ho dato la preferenza a quelle prospettive di pensiero che hanno assunto nel corso del dibattito maggiore rilevanza, occupando un ruolo di primo piano, anche se cronologicamente successive a posizioni simili già anticipate, magari in modo frammentario e contingente, all'interno dell'opera di altri autori. Sempre all'interno di questa sezione un ruolo chiave riveste l'analisi e la discussione dei concetti di 'specismo' e 'antispecismo'. Il primo per l'importanza che riveste all'interno della riflessione singeriana, il secondo perché, pur avendo una ricorrenza decisamente scarsa all'interno della letteratura di carattere morale, costituisce uno dei concetti chiave all'interno di quel filone denominato "antispecismo politico" che riveste, nell'economia del mio lavoro, un ruolo piuttosto importante. Nella seconda parte ho invece scelto il testo di Derrida intitolato *L'animale che dunque sono* come filo conduttore per esporre le diverse prospettive in senso lato "continentali" attorno al problema dell'animalità.

Obiettivo principale dei primi due capitoli è dunque quello di esaminare i possibili approcci contemporanei nei confronti della questione animale, elaborando un criterio classificatorio che consenta di individuare principalmente tre sguardi possibili nei confronti dell'animalità, sguardi che dunque implicano, al loro interno, una diversa considerazione non solo dell'oggetto osservato ma anche del soggetto osservante. L'obiettivo non è dunque quello di esaurire la complessità delle posizioni in gioco all'interno di una griglia capace di restituire nel dettaglio le differenti posizioni, soprattutto per quanto riguarda il lato etico della questione, obiettivo ampiamente sviluppato in lavori già esistenti, quanto piuttosto quello di cogliere in quali diverse modalità è stato affrontato, oggi, il problema dell'animalità.

La parte conclusiva del lavoro, oltre che a trarre le conclusioni del primo obiettivo ricostruendo il percorso svolto nel tentativo di rintracciare la presenza dei tre sguardi possibili, ambisce a sviluppare spunti di riflessione autonomi rintracciabili nell'esposizione degli autori, delle posizioni, e dei criteri classificativi affrontati nelle sezioni precedenti. Suo obiettivo è dunque quello di evidenziare possibili percorsi di sviluppo (non di sviluppare autonomamente ed esaustivamente tali percorsi) capaci di mostrare contenuti, problematiche, approcci, considerazioni, non ancora esplicitamente pensati e percorsi. In quest'ultima parte la dimensione prettamente morale passa in secondo piano per lasciare spazio a quella teoretico-ermeneutica, ritenuta più congeniale al fine di inquadrare e sviluppare i percorsi di sviluppo sopra citati. Obiettivo finale della tesi è dunque quello di raccogliere tali percorsi all'interno di un filo conduttore comune, di carattere *formale* e non *contenutistico*, che pur nelle differenze interne ai singoli percorsi, sia in grado di evidenziare un *ethos*, inteso in senso lato come atteggiamento di pensiero e di prassi, prima ancora che come termine inerente alla sfera dell'etica e della filosofia morale, comune a tali percorsi.

CAPITOLO PRIMO: LA QUESTIONE ANIMALE TRA ETICA E POLITICA

1) *La questione animale nella riflessione di Peter Singer e Tom Regan*

1.1) *L'utilitarismo sensiocentrico di Peter Singer*

Il momento fondamentale che ha sollevato la *questione animale* all'attenzione sia della ricerca filosofica, sia del grande pubblico, è stato senza dubbio la pubblicazione, nel 1975, del testo *Liberazione Animale* di Peter Singer. Il testo si presta a differenti chiavi di lettura: è innanzitutto un testo filosofico, in particolare modo di filosofia morale. In esso infatti Singer argomenta, a partire da una prospettiva tipicamente utilitaristica, per quale ragione anche gli animali non-umani¹ debbano essere coerentemente inseriti, se si accettano alcune premesse di fondo, nel cerchio della considerazione morale. In secondo luogo il testo è una denuncia della condizione degli animali all'interno del moderno sistema economico e produttivo, dagli allevamenti intensivi ai mattatoi, dai processi tecnologici di fecondazione e gestazione alle tecniche “umanitarie” di uccisione, dalla detenzione degli animali nei circhi alla condizione degli animali utilizzati dalla ricerca scientifica. Senza entrare nel dettaglio del tanto ricco quanto agghiacciante resoconto abilmente orchestrato dall'autore, valga come esempio generale una frase contenuta all'inizio del terzo capitolo (*Nella fattoria industriale. Ciò che è accaduto al vostro pranzo quando era ancora un animale*), dedicato

¹ All'interno del presente lavoro si intende, per comodità espositiva e per scelta stilistica dell'autore, utilizzare con una certa libertà termini quali 'uomo', 'animale', 'animale non umano', 'animale umano'. Gran parte della filosofia morale contemporanea che intende estendere il cerchio della considerazione morale anche agli animali fa dell'attenzione ai termini utilizzati all'interno del discorso una prerogativa fondamentale affinché vi sia un cambio di prospettiva nel modo di valutare e considerare gli animali stessi. Dunque, sostengono molte voci del panorama filosofico contemporaneo, usare espressioni come 'animale umano' invece di 'uomo' e 'animale non umano' invece di 'animale' rappresenta una scelta importante per sgombrare il campo da equivoci e imprecisioni, specchio di quel sistema antropocentrico di pensiero che si tratta invece di contrastare. Dicendo 'uomo' si intende il 'maschio' e non l'intera totalità del genere umano, così come dicendo 'animale', oppure 'l'uomo e l'animale', 'l'uomo e gli altri animali', si avvalga implicitamente (ma spesso inavvertitamente per l'ascoltatore ignaro della storia “sedimentata” alle spalle delle parole e dell’“aura” che esse accompagnano) una mentalità molto radicata e diffusa all'interno della storia del pensiero e della cultura occidentale, in base alla quale vi sarebbe una distanza incommensurabile tra l'umano e il resto del creato. Dicendo solo 'uomo' infatti do per scontato che l'uomo *non sia* un animale come gli altri, sia un animale “speciale”, a tal punto che lo si descrive meglio e in maniera più opportuna “dimenticandosi” della sua animalità, anzi evidenziando, come mostrato nelle espressioni sopra citate ('l'uomo e gli animali') la sua non appartenenza al mondo della pura e semplice vita animale. Gli animali sono *altro* dall'essere umano. Tra le due dimensioni vi è una *e*, quanto mai carica di peso, di significato. Pur riconoscendo pienamente la legittimità e la sensatezza di questo percorso, si è ritenuto più opportuno rifiutare l'utilizzo obbligato di espressioni che, essendo contornate da un'inevitabile aura di tecnicismo sorto in un preciso contesto storico e culturale ('animale umano', 'animale non umano'), avrebbero rischiato di risuonare ridondanti soprattutto in relazione ad autori e prospettive precedenti a tale distinzione, oppure in relazione ad autori che non fanno esplicitamente uso di tale espressioni e si muovono all'interno di un orizzonte di pensiero e di linguaggio ignaro di esse.

all'utilizzo di animali nell'industria alimentare:

Per la maggior parte degli esseri umani, specie quelli che vivono nelle moderne comunità urbane e suburbane, la più diretta forma di contatto con gli animali non umani si verifica all'ora dei pasti: noi li mangiamo. Questo semplice fatto costituisce la chiave del nostro atteggiamento verso gli altri animali, ed anche la chiave di ciò che ciascuno di noi può fare per cambiare tale atteggiamento. L'uso e l'abuso degli animali allevati a scopo alimentare supera di gran lunga, per il numero totale di animali interessati, ogni altro tipo di maltrattamento. Più di 100 milioni di bovini, suini e ovini sono allevati e macellati ogni anno solo negli Stati Uniti; e per il pollame si raggiunge l'impressionante cifra di 5 miliardi, (Questo significa che circa 8000 volatili – per la maggior parte polli – verranno ammazzati nel tempo necessario per leggere questa pagina.) È qui, sulla nostra tavola da pranzo e nel supermercato o nella macelleria sotto casa, che entriamo direttamente in contatto con il più esteso sfruttamento delle altre specie che sia mai esistito².

Infine *Liberazione Animale* è un testo che, controbattendo passo passo alle possibili obiezioni e difese dello *status quo* (sia in termini etici: gli animali non meritano considerazione morale / sia in termini pratici: dobbiamo continuare a utilizzarli liberamente per i nostri scopi) e promuovendo la diffusione di uno stile di vita capace di contrastare le pratiche violente di sottomissione, dominio, tortura e uccisione descritte in esso (come ad esempio l'adozione di un'alimentazione vegetariana o vegana, e il rifiuto di acquistare prodotti vestiari o cosmetici che derivano dallo sfruttamento animale), può essere inteso (ed è stato soprattutto così inteso da lì in avanti) come una sorta di *manifesto programmatico* capace di dare vita ad associazioni, movimenti, forme di attivismo e di protesta, rapidamente proliferati in tutto il mondo.

Ciò che a noi interessa per il nostro percorso è innanzitutto evidenziare la posizione etica di Singer, soffermandoci anche su un termine che, pur non avendo eccessiva rilevanza all'interno della posizione stessa, rivestirà in seguito un'importanza decisiva soprattutto nel contesto di una delle posizioni che affronteremo, vale a dire il termine 'specismo'.

Con tale termine, coniato per la prima volta dallo psicologo inglese Richard Ryder³, Singer indica

² P. Singer, *Liberazione animale* (1975), trad. it., Il saggiatore, Milano 2010, p. 108 (d'ora in avanti LA).

³ «Speciesism and racism are both forms of prejudice that are based upon appearances – if other individual looks different then he is rated as being beyond the moral pale. Racism is today condemned by most intelligent and compassionate people and it seems only logical that such people should extend their concern for other races to other species also» R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis Poynter 1975. Il

un “pregiudizio” alla luce del quale viene esercitato un diverso trattamento morale nei confronti di individui non appartenenti alla specie umana, pur in presenza di capacità e condizioni effettive che non giustificano questa disparità di trattamento:

Lo specismo – la parola non è elegante, ma non riesco a pensare a un termine migliore – è un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie⁴.

È dunque il pregiudizio specista, che avviene sul piano delle idee, delle convinzioni, a generare un comportamento specista, che avviene invece sul piano della prassi e dell'azione. Notazione importante che tornerà utile in seguito.

Il termine, presentato sia da Ryder che da Singer in analogia con pregiudizi a esso paragonati e ugualmente discriminatori (razzismo, sessismo), serve dunque a spiegare per quale ragione, ad esempio, animali umani e animali non umani vengano trattati in modo diverso a parità di condizioni, cioè capacità, caratteristiche, attitudini, che invece giustificerebbero un trattamento identico. Se ad esempio sia il maiale che l'uomo sono esseri senzienti, cioè capaci di provare piacere e dolore, e se dunque entrambi hanno *interesse* (nozione centrale nel pensiero di Singer⁵) a inseguire il piacere ed evitare la sofferenza, è considerabile “specista” quel pensiero, ideologia, convinzione o pregiudizio che legittima un comportamento violento se praticato verso i maiali (come il taglio della coda o dei testicoli senza anestesia, pratiche comuni nei moderni allevamenti

passo pone chiaramente in risalto il termine ‘pregiudizio’ (*prejudice*), termine che influenza profondamente la riflessione di Singer e più in generale l’approccio “etico-individuale” al problema dello specismo. La critica a tale approccio è oggetto della sezione dedicata alla corrente dell’“antispecismo politico”.

⁴ LA, p. 22.

⁵ Sia il concetto di ‘preferenza’ che quello di ‘interesse’ rappresentano, come ha sottolineato Paola Cavallieri nel suo *Non per umani soltanto. Liberazione animale e teoria etica in Peter Singer*, “Bioetica”, II, Edizioni Zadig, Milano, Giugno 2002, pp. 269-273, il distacco di Singer dall'utilitarismo classico, che valuta *esclusivamente* la capacità di provare piacere e dolore. Il suo utilitarismo invece, da lui stesso definito come “utilitarismo della preferenza”, comporta, come nota Barreca in *Animali non umani: responsabilità e diritti; un percorso storico-filosofico*, Edizioni Unicopli, Milano 2003 (d’ora in avanti ANU), un comportamento maggiormente attivo che presuppone, accanto alla volontà di perseguire il piacere ed evitare il dolore, la presenza di una forma di autocoscienza capace di operare delle scelte in merito a ciò che ritenuto migliore o peggiore. Il pensiero di Singer, dunque, si smarca, come si evince da queste parole, da un utilitarismo di tipo prettamente edonistico: “È all'utilitarismo della preferenza, piuttosto che all'utilitarismo classico, che noi arriviamo universalizzando i nostri interessi [...] se cioè, compiamo la plausibile mossa di identificare gli interessi di una persona nel modo descritto con ciò che, nel complesso e dopo riflessione su tutti i fatti rilevanti, una persona preferisce. Secondo l'utilitarismo della preferenza, una azione contraria alla preferenza di un essere è sbagliata, a meno che questa preferenza non sia superata da preferenze contrarie. Uccidere una persona che preferisce continuare a vivere è quindi sbagliato, a parità di condizioni”. Cfr. P. Singer, *Etica pratica*, a cura di S Maffetone, Liguori Editore, Napoli 1989, p. 86.

intensivi di maiale) ma lo considera immorale, ingiusto e illegale se praticato verso gli umani. Tutto questo, scrive Singer, in nome di quel *principio di uguaglianza* che ci impone un'uguale considerazione morale indipendentemente dalla specie di appartenenza dei soggetti in questione:

Se un essere soffre, non può esistere nessuna giustificazione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza venga valutata quanto l'analoga sofferenza – fin tanto che comparazioni approssimative possono essere fatte – di ogni altro essere⁶.

C'è un altro aspetto, più sottile ma più decisivo, che caratterizza secondo Singer il pregiudizio specista. Esso infatti non si misura tanto nella disparità di trattamento in occasione di circostanze simili, ma soprattutto nella “giustificazione teorica” che, a giudizio di Singer, la mentalità specista offre come supporto di tale disparità. Infatti anche lo specismo tenta di fornire delle motivazioni, delle argomentazioni utili a sostenere la superiorità morale dell'essere umano, superiorità che servirebbe a giustificare le disparità di cui sopra. Lo fa però elencando una serie di caratteristiche (come per esempio l'intelligenza, o la coscienza) che non si trovano in determinati esseri umani come le persone che versano in stato di coma vegetativo o afflitti da gravi forme di malattia mentale e che invece sono presenti in tutti gli animali, o comunque in gran parte di essi (a dispetto di una tradizione antropocentrica che al contrario ha cercato di argomentare negando agli animali il possesso di tali caratteristiche).

Se dunque ritengo che l'essere umano sia superiore poiché possiede determinate caratteristiche assumo un atteggiamento contraddittorio nel momento in cui continuo a considerare l'essere umano come moralmente superiore pur in assenza di queste caratteristiche e invece considero l'animale sempre e comunque inferiore pur in presenza delle stesse caratteristiche. Un bovino adulto, per fare un esempio, è assai più intelligente e cosciente di un essere umano in coma vegetativo. Stando dunque alla giustificazione che secondo Singer lo specismo offre per sostenere la superiorità degli esseri umani, dovrei nutrire maggiore considerazione morale per il bovino che per l'umano.

⁶ LA, p. 24.

Negare ciò e continuare a considerare l'umano sempre e comunque superiore è per Singer un risvolto decisivo del pregiudizio specista e un tassello fondamentale che contribuisce a rendere lo specismo ciò che è. In esso infatti la “disparità di trattamento” è persino più evidente, poiché entra in azione proprio in presenza di quegli elementi che in precedenza erano serviti allo specismo per motivare la superiorità umana. Se infatti torturare un maiale, e non fare lo stesso nei confronti di un essere umano, può essere comprensibile e coerente, pur all'interno di una prospettiva etica aberrante e discutibile, se facciamo delle caratteristiche umane *presunte* superiori (autocoscienza, ragione, intelligenza etc.) gli unici criteri alla luce dei quali è possibile parlare di considerazione morale (rifiutando ad esempio la capacità di provare piacere e dolore), torturare un maiale e non fare lo stesso nei confronti di un malato terminale ridotto a stato vegetativo risulta contraddittorio anche all'interno di quelle che Singer giudica essere le premesse teoriche dello specismo. Il primo comportamento è semplicemente ingiusto (anche se giustificabile all'interno di una certa tipologia di teoria etica). Il secondo è contraddittorio con le premesse stesse che dovrebbero giustificare la disparità di trattamento (possesso di determinate facoltà o capacità):

Supponiamo che, come talvolta accade, un bambino sia nato con un'estesa e irreparabile lesione cerebrale. La lesione è così grave che il bambino non potrà mai essere niente di più che un “vegetale umano” incapace di parlare, di riconoscere chi gli sta intorno, di agire indipendentemente dagli altri, o di sviluppare una forma di autocoscienza. I genitori del bambino, rendendosi conto di non poter sperare in un miglioramento delle condizioni del figlio ed essendo in ogni caso riluttanti a spendere, o a chiedere allo stato di spendere, le migliaia di dollari che sarebbero necessarie ogni anno per fornirgli un'assistenza adeguata, chiedono al medico di uccidere il neonato in modo indolore.

Il medico deve fare ciò che gli chiedono i genitori? Legalmente non dovrebbe, e sotto questo rispetto la legge rispecchia la dottrina della santità della vita. La vita di ogni essere umano è sacra. Pure, la gente che farebbe propria questa tesi a proposito del neonato non si oppone all'uccisione degli animali non umani. Come è possibile giustificare tale differenza di valutazione? Scimpanzé, cani, maiali, così come i membri adulti di molte altre specie, superano di gran lunga il neonato cerebroleso in quanto a capacità di avere relazioni con gli altri, di agire in modo indipendente, di essere autocoscienti, così come in qualsiasi altra abilità di cui si possa ragionevolmente asserire che dà valore alla vita. Anche con la più assidua assistenza possibile, alcuni neonati gravemente ritardati non potranno mai raggiungere il livello di intelligenza di un

cane. E non possiamo appellarci ai sentimenti dei genitori del bambino, dato che essi stessi, in questo esempio immaginario (e in alcuni casi reali), non vogliono tenerlo in vita. La sola cosa che distingue il neonato dagli animali, agli occhi di chi vuole attribuirgli un “diritto alla vita”, è il fatto che esso sia biologicamente un membro della specie *homo sapiens*, laddove scimpanzé, cani e maiali non lo sono. Ma usare *questa* differenza come base per garantire un diritto alla vita al neonato e non agli altri animali è, naturalmente, puro specismo⁷.

E ancora:

Quali che siano i criteri (di classificazione morale, ndr.) che noi scegliamo, tuttavia, dovremo ammettere che essi non seguono attentamente il confine della nostra specie. Possiamo legittimamente sostenere che esistono caratteristiche tali da rendere la vita degli esseri che le possiedono più preziosa di quella di altri esseri viventi; ma vi saranno di sicuro degli animali non umani la cui vita, da qualsiasi punto di vista, ha più valore della vita di alcuni umani. Uno scimpanzé, un cane, un maiale, ad esempio, hanno un più alto grado di autocoscienza e una maggiore capacità di relazioni significative con gli altri di un neonato gravemente ritardato o di una persona in stato di avanzata senilità. Se fondiamo dunque il diritto alla vita su queste caratteristiche, dobbiamo accordare a questi animali un diritto alla vita eguale a, o maggiore di, quello di tali umani ritardati o senili⁸.

Le righe che abbiamo letto ci rimandano alla necessità di comprendere un aspetto ancora non esplicitamente affrontato: quali sono i “criteri”, come si evince dall'ultimo passo citato, in base ai quali Singer ritiene logico e sensato estendere la considerazione morale anche agli animali? Su quali presupposti etici si fonda, in altri termini, il suo pensiero?⁹

La prospettiva etica di Singer è ispirata all'utilitarismo di Jeremy Bentham, uno dei primi autori a porre in modo esplicito il tema della considerazione etica degli animali, all'interno di un clima culturale, quello del XVIII secolo, favorevole all'estensione di diritti rivolti a individui in

⁷ LA, pp. 34-35.

⁸ LA, p. 35.

⁹ Porsi tale domanda diventa importante soprattutto nell'ottica di sgombrare il campo da un possibile equivoco, per la verità piuttosto diffuso: il pensiero di Singer non è un pensiero *sul* “problema” dello specismo. Per quanto anche l'esposizione della sua posizione condotta in queste pagine si focalizzi fin da subito su questo concetto, vista l'inevitabile risonanza filosofica e culturale che esso ha avuto negli anni successivi e nei dibattiti dentro e fuori il mondo della ricerca filosofica, la prospettiva di Singer è innanzitutto un esempio di teoria etica, basata su determinati presupposti che vengono indagati nelle pagine seguenti, le cui implicazioni sono rilevanti, in un secondo momento, anche per quanto riguarda il nostro modo di relazionarci con gli animali e, di conseguenza, atteggiamenti o pregiudizi che rientrano nel concetto di 'specismo' così come viene inteso da Singer.

precedenza oggetto di discriminazione (come le donne e gli schiavi), offrendo le basi per fondare sulla considerazione della sofferenza il riconoscimento di tali diritti:

Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è un motivo per cui un essere umano debba essere irrimediabilmente abbandonato ai capricci di un torturatore. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono motivi egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso destino. Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della ragione, o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragone animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è: «Possono ragionare?», né: «Possono parlare?», ma: «Possono soffrire?»¹⁰

Le parole di Bentham, per quanto non conducano, se considerate all'interno del contesto in cui sono inserite, a mettere in discussione la legittimità umana di utilizzare gli animali per i nostri fini, laddove questo avvenga in modo indolore per gli animali stessi¹¹, contengono già in nuce i due aspetti principali della prospettiva di Singer: la critica alla “discriminazione ingiustificata” che sorge nel momento in cui gli animali subiscono, a differenza degli umani, i “capricci di un torturatore”; la capacità di soffrire, di provare piacere e dolore, come termine che consente di allargare il cerchio della considerazione morale anche agli animali¹².

¹⁰ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1791), trad.it., Utet, Torino 1998, pp. 421-422, (d'ora in avanti IPM).

¹¹ Cfr. a proposito, sempre nel medesimo testo di Bentham: «Se tutto stesse nell'essere mangiati, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che mangiamo gli animali che vogliamo: per noi è la cosa migliore, e per loro non è mai la peggiore. Essi non possiedono nessuna di quelle capacità di prolungata anticipazione della disgrazia futura che abbiamo noi. La morte che ricevono da noi comunemente è, e può essere sempre, una morte veloce, e per questo meno dolorosa, di quella che li aspetterebbe nell'inevitabile corso della natura. Se tutto stesse nell'essere uccisi, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che uccidiamo gli animali molesti: noi staremmo peggio se loro vivessero, e loro non starebbero peggio da morti. Ma esiste una qualche ragione per cui si dovrebbe tollerare che li torturiamo? Nessuna che io sia in grado di scorgere» (IPM, p. 421). In queste righe, pur distanti dallo spirito “liberazionista” di Singer, si intravede la possibilità, comune, seppure su basi diverse, anche a Singer stesso, di giustificare la posizione del cosiddetto “onnivoro coscienzioso”, come mostrato nel proseguo del testo.

¹² La domanda di Bentham, oltre a polemizzare implicitamente con l'idea dell'animale-macchina di Cartesio, osservazione formulata in molti luoghi e per la quale basti vedere il testo di Barreca in proposito (cfr. ANU p. 8), è importante anche perché ridimensiona il tradizionale privilegio concesso agli esseri umani in virtù del possesso di caratteristiche “superiori” (come l'anima, l'intelletto, la ragione) che renderebbero l'uomo più vicino a Dio che agli animali. In modo ancora simile ragiona Heidegger in *Lettera sull'“umanismo”* (1947), trad.it, Adelphi, Milano 2000, pp. 46-47. La novità della posizione di Bentham consiste nel considerare indifferente questa presunta superiorità ai fini della considerazione morale. “Se un essere soffre non può esserci alcuna giustificazione morale per chi si rifiuta di prendere in considerazione la sua sofferenza” (LA, pp. 233-234). Non importa quanto gli

Per questo motivo posizione di Singer è stata definita come “sensiocentrismo”¹³. Se la mia azione provoca una sofferenza ingiustificata a un essere capace di soffrire tale azione è moralmente sbagliata. Quando per Singer la sofferenza è definibile come “ingiustificata”? Subentra qui il debito di Singer con l'utilitarismo¹⁴ di matrice anglosassone: secondo questa prospettiva occorre eseguire un calcolo di carattere matematico al fine di ottenere la risultante del rapporto tra benessere e malessere generati dal mio comportamento. Se il bilancio è positivo la mia azione è considerabile come moralmente giustificata. Se il bilancio negativo no. A questo che è stato definito come “utilitarismo della somma” Singer oppone il cosiddetto “utilitarismo delle preferenze”, maggiormente capace di prendere in considerazione gli interessi essenziali delle singole persone e la *qualità* oltre che la *quantità* degli interessi coinvolti¹⁵.

Questo assunto di base sposta il centro della considerazione morale dai soggetti coinvolti al dolore/piacere effettivamente provato nel corso di una determinata azione. Esso induce inoltre a celebri nodi problematici evidenziati dai numerosi critici del pensiero di Singer.

Oltre all'opinabilità e alla problematicità insite in qualsiasi tentativo di matematizzare/quantificare il benessere o il malessere che un individuo è capace di provare in un dato momento (come faccio a misurare il piacere che mi deriva dal passare una giornata di sole in riva al mare? Può essere 8 da una scala da 1 a 10? Forse 9? E che dire del dolore della perdita di un figlio rispetto a quello di una delusione sentimentale? Va da sé come tale criterio, preso in modo coerente e radicale, conduce verso un'assurda, oltre che intrinsecamente discutibile, operazione di traduzione numerica della

animali siano intelligenti, o capaci di parlare, di pensare, etc. Se stessimo decidendo dell'estensione del diritto di voto ai maiali avrebbe un senso prendere in considerazione il possesso di certe caratteristiche. Ma ai fini della considerazione morale il semplice fatto di essere dotati di capacità di provare piacere e dolore rappresenta già un primo elemento ineludibile. Ciò che Singer definisce un «*prerequisito per avere interessi in assoluto*» (cfr. LA, p. 23).

¹³ ANU, p. 16.

¹⁴ Barreca esprime una considerazione interessante: l'allargamento dell'utilitarismo agli animali implica l'ingresso degli animali nella comunità politica. Infatti l'utilitarismo si basa sul calcolo del piacere e del dolore complessivo, dove per complessivo si intende che ricade all'interno della comunità. Questo fa sì che già nella prospettiva di Bentham la questione sia posta in termini non semplicemente etici (come siamo tenuti in quanto soggetti singoli a trattare gli animali) ma politici (ingresso degli animali nella comunità). Cfr. ANU, p. 8.

¹⁵ Si veda a tal proposito l'esempio riportato da Andreozzi in EA, p. 165: «Primo esempio: dieci esseri umani ricavano un benessere quantificabile individualmente 6 da azioni compiute a scapito di cinque mucche il cui malessere generato è quantificabile individualmente 8. Nell'“utilitarismo della somma” la somma 60 del benessere di dieci esseri umani è superiore a quella del malessere conseguente per le cinque mucche, pari a 40: il calcolo legittima perciò la scelta dei dieci esseri umani. Nell'“utilitarismo delle preferenze” di Singer, invece, la media del malessere delle cinque mucche è 8.0 ed è quindi superiore a quella del benessere dei dieci umani, che è invece 6.0: esso, dunque, non legittima le azioni».

sensibilità), tale ragionamento rende moralmente lecita la posizione del cosiddetto “onnivoro coscienzioso”¹⁶. Se l'uccisione indolore di due mucche vissute felicemente pascolando libere nei prati (media della quantità di dolore insita nell'allevamento e nell'uccisione degli animali: 0) è in grado di portare molti benefici al palato di una numerosa famiglia di sette individui che gusteranno la sua carne (media quantità di piacere gastronomico generato: 7) allora l'azione si può considerare moralmente rilevante. Vale dunque lo stesso, verrebbe da chiedersi spingendo il gusto del macabro paradosso un passo oltre, anche per gli umani? Anche allevando un essere umano felice sarei giustificato a ucciderlo senza procurargli sofferenza se questo mi garantisse un piacere tale da segnare sulla bilancia dei benefici un saldo attivo? Entra qui in gioco la distinzione singeriana tra essere non-coscienti (come embrioni, vegetali, individui in condizione di stato vegetativo), coscienti (animali non-umani non autocoscienti) e autocoscienti (esseri umani in pieno possesso delle loro facoltà mentali, oltre che alcune grandi scimmie come gorilla e scimpanzé), distinzione che comporta diverse implicazioni morali (concepite in senso progressivo dal meno al più, con la freccia rivolta in direzione dell'essere umano) a seconda delle differenze biologiche tra le diverse forme di vita.

Solo l'essere umano, insieme ad alcuni primati di ordine superiore (scimpanzé, gorilla, bonobo) è considerato da Singer autocosciente. Tale caratteristica fa sì che nel cerchio della primate esperienza rientri anche la dimensione del tempo passato e futuro. Come già scrisse Nietzsche nella *Seconda Inattuale* (e come riprenderà molti anni più avanti Mark Rowlands nel suo *Il lupo e il filosofo*) l'animale vive il presente, ignaro di memoria e attesa, ed è perciò felice, poiché privo di aspettative, immaginazioni, ansie, prefigurazioni, etc. L'animale in altri termini vive quella dimensione di “stordimento” all'interno dello stimolo sensorio immediato di cui già parlava Von Uexküll (autore che influenzerà profondamente la riflessione heideggeriana a riguardo) che gli impedisce di trascendere l'immediatezza dell'attimo. Vivendo soltanto la dimensione presente (o comunque proiettata verso il passato e il futuro in proporzioni molto marginali e limitate) l'animale non può, ad

¹⁶ La possibilità di uccisione indolore di animali a fini alimentari non è esplicitamente negata da Singer, come argomentato in P. Singer, 'Utilitarismo e vegetarianesimo', trad.it., in L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Liguori, Napoli 1988, pp. 253-268.

esempio, rammaricarsi di quanto sfortuna ebbe quella volta che non riuscì a passare quel maledetto esame, né progettare un viaggio transoceanico per la prossima estate.

Ciò che dunque rende per Singer diversa l'uccisione indolore di cavalli e grandi scimmie, di mucche e umani, è il fatto che per la seconda categoria di soggetti anche l'uccisione indolore provoca un danno, un dolore, determinato dal privare tali esseri della possibilità di progettare il futuro. In altre parole: essendo la vita dell'umano proiettata oltre l'attimo presente in direzione della progettazione futura l'intera esistenza è dotata di senso, di significato, e conseguentemente investita di aspettative, sogni, desideri, progetti. Uccidere un essere autocosciente significa privarlo (per gli uomini in misura maggiore che per le grandi scimmie) di tale dimensione e quindi infliggergli comunque un dolore, anche se non riconducibile alla sofferenza fisico-psicologica immediata. Questo criterio, come vedremo nelle critiche a proposito rivolte da altri autori, conserva una struttura “gerarchica” di fondo:

Si può dunque concludere che il rifiuto dello specismo non implica l'attribuzione di un eguale valore a tutte le vite. Mentre l'autocoscienza, la capacità di prevedere, di nutrire speranze e ambizioni per il futuro, di sviluppare significative relazioni con gli altri, e così via, non sono rilevanti ai fini del problema dell'inflizione di dolore – poiché il dolore è dolore, quali che siano le capacità dell'essere, a parte quella di provare dolore – tali capacità sono rilevanti ai fini del problema di togliere la vita. Non è arbitrario ritenere che la vita di un essere autocosciente, capace di pensare astrattamente, di fare piani per il futuro, di comunicare in modo complesso, e così via, abbia più valore della vita di un essere privo di tali capacità. Per cogliere la differenza tra il problema dell'infiggere dolore e quello del togliere la vita, consideriamo come ci comporteremmo nell'ambito della nostra stessa specie. Se dovessimo decidere se salvare la vita di un essere umano normale o quella di un essere umano intellettualmente menomato, probabilmente sceglieremmo di salvare la vita dell'umano normale; ma se dovessimo decidere se risparmiare della sofferenza all'essere umano normale o a quello intellettualmente menomato – immaginiamo che entrambi abbiano subito lesioni superficiali, e che l'anestetico in nostro possesso sia sufficiente per uno solo dei due – non è più tanto chiaro come dovremmo comportarci¹⁷.

Questo maggior 'valore' attribuito alla vita di soggetti autocoscienti, oltre a condurre, come detto,

¹⁷ LA. p. 36.

alla possibilità di uccidere animali non umani per fini umani¹⁸, introduce una possibile “variazione” all'interno del sistema utilitaristico, in base alla quale i soggetti autocoscienti, come nota Andreozzi¹⁹, sarebbero esseri insostituibili e dotati “in sé” di valori, e non semplici “ricettacoli”, cioè “portatori di valori” senza valore intrinseco²⁰.

Si può inoltre osservare come, a differenza del pregiudizio specista che traccia gerarchie sulla base del semplice *fatto* di appartenere o meno a una determinata specie, preferendo sempre e comunque gli esseri umani anche laddove mancano quelle caratteristiche che ne giustificerebbero la considerazione, e al contrario discriminando sempre e comunque gli animali anche laddove in possesso delle stesse caratteristiche (o comunque più vicini a esse degli umani che ne sono privi), ci troviamo in questo caso di fronte a una forma di gerarchia della “complessità”. Tanto più l'esperienza del singolo individuo preso in esame (indipendente dalla specie di appartenenza) è ricca, variegata e complessa, tanto più è in grado di sperimentare il mondo oltre i confini dell'attimo presente, tanto più è in grado di provare sensazioni complesse, tanto più la sua esistenza è moralmente rilevante.

La considerazione, pur pensata in chiave gerarchica, delle differenze che caratterizzano la struttura esperienziale dei diversi esseri viventi, consente inoltre di valutare l'eticità o meno di un'azione in merito allo specifico interesse del soggetto in questione. Il principio di uguaglianza prima citato, infatti, non implica che animali umani e non umani vadano trattati *sempre e comunque* allo stesso modo, ma che devono essere considerati ugualmente meritevoli di considerazione morale laddove riconosciamo la presenza di interessi negli individui di entrambe le specie.

¹⁸ Si è scelto di portare l'esempio, volutamente provocatorio, dell'“onnivoro coscienzioso”, per evidenziare come in seguito il pensiero di Regan proponga una sua risoluzione. Il tema però certamente più urgente e scottante in relazione a tale dilemma, è senz'altro quello della sperimentazione scientifica e della sua legittimazione etica. Singer ammette che sia lecito la sperimentazione, se questo serve, nel calcolo utilitaristico, a garantire un miglioramento delle vite, o addirittura a salvare le vite, di migliaia di altri individui, a patto però, pena la ricaduta nello “specismo”, di non considerare l'appartenenza a una determinata specie come l'unico criterio per determinare chi è *sacrificabile* sull'altare del benessere collettivo e chi no. Nella sua ottica dunque animali non umani non autocoscienti e quelli che sono definiti come “casi marginali” (neonati, diversamente abili), meritano la stessa considerazione etica e se riteniamo lecito utilizzare una di queste categorie (gli animali non umani) ai fini della sperimentazione scientifica, allora dobbiamo ritenere lecito utilizzare anche l'altra. Si veda a tal proposito P. Singer, 'Killing Humans and Killing Animals', in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979), pp. 145-146.

¹⁹ EA, p. 167.

²⁰ Questo aspetto introduce un argomento che, se nel pensiero di Singer riveste un'importanza marginale e non pienamente chiarita, nel pensiero di Regan, esposto più avanti, avrà invece una rilevanza decisiva.

Se un maiale ha, argomenta Singer²¹, la capacità di provare piacere e dolore, e se dunque ha *interesse* a evitare il dolore e a inseguire il piacere, *allora* è moralmente ingiustificabile non tenere in considerazione quella sofferenza, come del resto invece è del tutto legittimo ritenere insensato che lo stesso maiale abbia la possibilità di votare (non avendo evidentemente nessun interesse a farlo):

Un'implicazione di tale principio di eguaglianza è costituita dal fatto che la nostra preoccupazione per gli altri e la nostra propensione a considerare i loro interessi non devono dipendere da come essi sono o dalle capacità che possiedono. Che cosa precisamente ci venga richiesto di fare può variare in funzione delle caratteristiche di chi è toccato da ciò che facciamo: la preoccupazione per il benessere di un bambino che cresce in America esigerebbe che gli insegnassimo a leggere; la preoccupazione per il benessere di un maiale può non imporre niente di più che lasciarlo in compagnia di altri maiali in un luogo dove abbia cibo a sufficienza e spazio per muoversi liberamente. Ma l'elemento fondamentale – il tener conto degli interessi dell'essere, di qualunque genere possano essere – deve, in base al principio di eguaglianza, venire esteso a tutti gli esseri, neri o bianchi, di sesso maschile o femminile, umani o non umani²².

Riassumendo quanto detto fin qui, i punti salienti della posizione di Singer sono:

- 1) Allargamento della considerazione etica agli animali non-umani.
- 2) Critica al pregiudizio chiamato 'specismo' che, violando il *principio di uguaglianza*, conduce a operare delle discriminazioni tra il modo di trattare gli animali umani e quello di trattare gli animali non umani.
- 3) Assunzione di una posizione “sensio-centrica” in virtù della quale la capacità di provare piacere e dolore è considerata il requisito minimo per avere “interessi”, a sua volta requisito minimo per essere meritevoli di considerazione morale.
- 4) Adozione di una prospettiva utilitaristica in virtù della quale l'eticità di un'azione si misura in base al calcolo di piacere/dolore che essa genera nei soggetti che sono coinvolti dall'azione stessa.
- 5) Impiego di una prospettiva “gerarchica” in base alla quale maggiore è la complessità

²¹ P. Singer, Tutti gli animali sono uguali', trad.it., in S. Castiglione (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 129-144.

²² LA, p. 21.

esperienziale del soggetto coinvolto maggiore è la considerazione morale che dobbiamo tenere nei confronti di quel soggetto.

Vediamo ora in che modo il pensiero dell'altro “padre fondatore” del dibattito etico contemporaneo sulla questione animale ha cercato di fare i conti con la questione, nel tentativo di elaborare un pensiero capace di superare i limiti di quello singeriano, pur rimanendo, sotto alcuni aspetti decisivi che verranno affrontati criticamente in seguito, all'interno di una prospettiva affine.

1.2) Tom Regan: l'approccio deontologico.

La prospettiva etica di Tom Regan si può considerare un tentativo di risposta ai nodi problematici presenti nel pensiero di Singer, riguardanti la difficile matematizzazione della sensazione così come la possibilità, lasciata teoricamente aperta da Singer, di utilizzare, in alcune circostanze, gli animali non umani come “mezzi” per il raggiungimento dei nostri fini (questione della sperimentazione scientifica e dell’“onnivoro coscienzioso”).

Se l'orizzonte teorico che ispira Singer è l'utilitarismo, la posizione di Regan è invece debitrice della morale kantiana e della sua impostazione deontologica. Si può in sintesi dire che Regan mette in atto un'operazione di estensione della formulazione degli imperativi categorici kantiani anche agli animali. Pur mantenendo la classificazione singeriana dei viventi in base al possesso di determinate capacità o caratteristiche alla luce della quale si può, per entrambi gli autori, tracciare una scala gerarchica della considerazione morale, il kantismo di Regan introduce una modifica sostanziale. Se infatti per l'utilitarismo singeriano è l'effettiva esperienza del dolore ciò che fa suonare il campanello d'allarme dell'azione moralmente sbagliata (si ricordi la bilancia costi/benefici), per Regan è sufficiente il possesso di determinate caratteristiche (coscienza, autocoscienza, intelligenza) a rendere determinati individui “soggetti di una vita” e perciò meritevoli di considerazione morale:

Gli individui sono soggetti-di-una-vita se sono in grado di percepire e ricordare; se hanno credenze, desideri e preferenze; se sono in grado di agire intenzionalmente in vista del soddisfacimento dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi; se sono senzienti e hanno una vita emozionale; se hanno il senso del futuro e, in particolare, del proprio futuro; se hanno un'identità psicofisica nel tempo e se sono in grado di avere esperienze di benessere individuale in un senso indipendente dalla loro utilità per gli altri e dal loro essere oggetto dell'interesse altrui²³.

Se uccido un essere capace delle esperienze complesse e articolate descritte da Regan in questo

²³ DA, p. 358.

passo, tale azione è intrinsecamente sbagliata, poiché l'individuo in questione, *proprio per il fatto di possedere queste caratteristiche* merita un rispetto incondizionato (essendo un kantiano “fine in sé”), lo stesso rispetto incondizionato che Kant riservava unicamente gli esseri umani.

Non è, in altri termini il vino (piacere/dolore) a fare la differenza della considerazione morale, ma il contenitore dove si trova il vino (soggetti di una vita)²⁴, mossa che evita secondo Regan di considerare gli animali non umani, come invece fa Singer, in termini di «ricettacoli sostituibili»²⁵.

Per tali ragioni, a differenza del “sensiocentrismo” di Singer, questa prospettiva è stata definita “zoocentrica” o “psicocentrica”²⁶: il “centro” dell'interesse morale è completamente orientato sul *soggetto* dotato della possibilità di compiere determinate esperienze, piuttosto che sulle *esperienze* effettivamente provate (o meno) dal soggetto stesso. In questo modo Regan ritiene di scongiurare il rischio, costantemente presente nel pensiero di Singer, di svalutare la rilevanza etica dei singoli soggetti e di accettare che in alcuni casi, come visto in precedenza, gli individui non-umani non siano tutelati di fronte ad azioni che, nel bilancio del calcolo utilitaristico complessivo, ne giustifichino l'utilizzo come *meri oggetti*.

Proprio l'attenzione posta da Regan nei confronti della vita del singolo individuo ha consentito all'autore di parlare sia di *valore inerente* (*inherent value*²⁷), sia di *diritti* che, in conseguenza del possesso di tale forma di valore, i “soggetti di una vita” hanno.

Possiamo notare, nel commento di Andreozzi alla posizione di Regan, la logica stringente della sua argomentazione, e l'annesso tentativo di derivare determinate conseguenze dalle premesse inizialmente poste, aspetti caratteristici della filosofia analitica:

Una volta chiarito ciò che egli intende con l'essere “soggetti-di-una-vita” (l'avere una vita che può essere migliorata o peggiorata in base ai “benefici”, alle “deprivazioni” e ai “danni” correlati alle azioni di altri agenti morali, indipendentemente dalla consapevolezza che essi hanno di questa azioni e della sofferenza che esse arrecano loro), l'autore dimostra logicamente che se si ha una vita siffatta si è dotati di “valore inerente”, ma se si ha “valore inerente” si possiedono dei “diritti morali fondamentali” inviolabili e chi possiede questi diritti obbliga gli

²⁴ T. Regan, *I diritti animali* (1983), trad.it., Garzanti, Milano 1990, pp. 283-284 (d'ora in avanti DA).

²⁵ DA, p. 287.

²⁶ EA, p. 170.

²⁷ DA, p. 350.

altri ad avere di “doveri diretti” nei propri confronti²⁸.

L'attribuzione dei diritti agli animali non-umani da parte di Regan affonda le radici anche all'interno del distacco da quel kantismo che per altri versi, come visto, rappresenta una fonte ispiratrice per l'autore. Ciò che Regan critica a Kant, come per altro verso anche al contrattualismo di Rawls, è il fatto di essersi limitato, per quanto riguarda la considerazione morale degli animali non umani, ad aver ammesso la possibilità che essi abbiano soltanto «doveri indiretti»²⁹. Gli animali, in sintesi, non sono altro che *proprietà* dell'essere umano e siamo tenuti a rispettarli poiché il danno loro recato è indirettamente un danno rivolto ai loro proprietari. Se picchi il *mio* cane, così come se mi righi la *mia* macchina, *io* subisco un torto. Ciò che impedisce loro, per Kant come per Rawls, di accedere a pieno titolo alla comunità morale, è nella lettura di Regan l'incapacità di essere «agenti morali»³⁰.

Questa impostazione, secondo Regan, oltre a rendere possibile l'utilizzo di animali non umani come strumenti per fini umani, nonché a doversi difendere dall'imbarazzo di come valutare quei casi che, pur rientrando all'interno della specie umana, sembrano esseri privi di quelle caratteristiche che li rendono a pieno titolo agenti morali, ignora il cosiddetto “principio del danno”, secondo il quale è nostro dovere non infliggere alcun danno soggetti o individui capaci di credenze, desideri, interessi, e così via.

La posizione di Regan circa *chi e perché* abbia la possibilità di essere considerato come “soggetto di una vita” è molto chiara per quanto riguarda le posizioni “ufficialmente” sostenute dall'autore nei suoi testi. Regan infatti elabora una distinzione netta tra due tipologie di pazienti morali: gli individui *coscienti* e *senzienti* (tra cui i “casi marginali” umani e alcuni animali non umani considerati “inferiori”), e gli individui che, oltre a essere senzienti, possiedono un insieme di

²⁸ EA, p. 175.

²⁹ DA, pp. 213-317. Per i riferimenti alla posizione kantiana in merito si veda I. Kant, *Lezioni di Etica*, trad. it., Laterza, Bari 1971, p. 273: «Per quel che riguarda gli animali, essendo dei semplici *mezzi*, privi di una coscienza di sé e l'uomo essendo invece il fine, per cui non si può porre la domanda perché vi sia l'uomo, domanda al contrario lecita nei riguardi degli animali, non vi sono verso di essi doveri diretti, ma solo dei doveri che sono doveri indiretti verso l'umanità».

³⁰ In modo simile, all'interno di molte forme del diritto contemporaneo, non possono essere considerati titolari di *diritti* tutte quelle entità sprovviste della capacità di riconoscere l'esistenza di tali diritti e quindi di rispettarli (principio della *reciprocità* del diritto).

capacità cognitive superiori che li rendono in grado di provare le articolate esperienze citate in precedenza.

La possibilità di attribuire agli animali una vita psicofisica complessa che consenta loro di formulare pensieri, credenze, bisogni, desideri, si gioca per Regan a partire dalla confutazione del punto di vista di Cartesio³¹, in base al quale ogni comportamento degli animali è spiegabile senza ricorrere all'“interiorità” dell'animale quale sede delle esperienze di cui sopra. In altri termini Regan rifiuta ogni critica banalizzante e superficiale della prospettiva cartesiana, invitando a considerare tale posizione come una sorta di “comportamentismo” *ante litteram*, comportamentismo che La Mettrie intendeva estendere anche all'esperienza umana e che in Cartesio viene invece limitato unicamente alla sfera animale. Regan invece intende estendere la prospettiva “cognitivista” anche alla vita animale:

La posizione che fa dei mammiferi non umani degli individui dotati, al pari di noi, di credenze e desideri è ragionevole per diversi motivi. La suffragano il senso comune e il linguaggio ordinario, nonché la teoria dell'evoluzione: il comportamento degli animali concorda con questa visione; e quello del livello relativo di sofisticazione e di capacità mentali di questi animali è un problema che può essere collegato con quello dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima solo facendo molte confusioni. Considerate globalmente, tutte queste ragioni (l'argomento cumulativo) costituiscono la base di un argomento concernente l'onere della prova: se non ci si dimostrerà, o finché non ci si dimostrerà, che sostegno della tesi che nega a questi animali credenze e desideri ci sono ragioni migliori, dal punto di vista razionale avremo ragione di sostenere che essi *hanno* credenze e desideri³².

Quale ragione spinge Regan a escludere la prima tipologia di pazienti morali dalla sfera dei soggetti di una vita? Soltanto il possesso delle capacità superiori che sono prerogativa della seconda categoria di pazienti morali, rende possibile, secondo Regan, distinguere tra *interesse-preferenza* (concetto singeriano legato unicamente alla capacità di provare piacere e dolore) e *interesse-benessere* (concetto che Regan introduce e che indica la capacità di optare per il proprio bene indipendentemente da considerazioni meramente sensibili-immediate che anzi talvolta distolgono

³¹ DA, pp. 23-64.

³² DA, p. 121.

dal raggiungimento del fine)³³.

Il passaggio dall'interesse al benessere è paragonabile al passaggio dal *piacere* alla *felicità* o, in una prospettiva non eudemonistica, alla *virtù*. Regan ritiene insufficiente, per considerare un individuo come “soggetto di una vita” e quindi dotato di “valore inerente” (e perciò portatore di diritti), che tale individuo abbia degli “interessi”, se con questo termine si intende la capacità di inseguire il piacere ed evitare il dolore. Non sempre infatti il perseguimento del piacere rappresenta un bene per il soggetto coinvolto e la fuga dal dolore un male:

Gli individui possono subire danni che non sono il risultato di azioni dirette a causare delle sofferenze. Se, per esempio, un padre incosciente perde al gioco tutti i propri beni, sicché suo figlio si vede negata la possibilità di darsi l'istruzione che sarebbe stata nei suoi interessi, il benessere di quest'ultimo *prima facie* ne risente negativamente (cioè il figlio *prima facie* subisce un danno) anche se il gesto del padre non gli procura sofferenze. E ancora: se una giovane brillante si riduce in una condizione di soddisfatta imbecillità praticandosi iniezioni indolori di droghe debilitanti, subisce danni vistosi anche se non prova alcuna sofferenza. Insomma, si può danneggiare una persona in molti modi oltre che facendola soffrire. Non tutti i danni provocano dolore, così come non tutti i dolori procurano danni [...] Pur essendo importante ridurre le sofferenze animali, è essenziale riconoscere che non tutti i danni provocano dolore. I danni intesi come deprivazioni attaccano il benessere di un individuo anche se non gli procurano dolore o sofferenza³⁴.

Per questo soltanto quegli individui che, in virtù delle loro capacità cognitive superiori, sono in grado di attuare un comportamento che non risponda semplicemente a un *imput* biologico di ricerca del piacere, ma che sia frutto della capacità di valutare la bontà e la desiderabilità di tale comportamento all'interno di una complessiva valutazione comprendente la “vita” del soggetto a tutto tondo, sono considerati in grado di decidere in modo attendibile cosa è “bene” per loro, e perciò meritevoli di una maggiore considerazione morale.

Questa mossa si presta, a seconda della lettura che scegliamo di darle, a una duplice interpretazione. Se riteniamo che l'azione animale avvenga prevalentemente per *istinto*, e che quindi

³³ Sulla differenza tra “interesse-preferenze” e “interessi-benessere” si veda DA, pp. 284-287.

³⁴ DA, pp. 144-145 e p. 171.

tale istinto suggerisca sempre, come in effetti avviene nella maggioranza dei casi, di assecondare le sensazioni piacevoli e di fuggire quelle spiacevoli, allora sembrerebbe che molti animali non umani possano essere esclusi da una piena considerazione morale. Se concediamo invece agli animali non umani la capacità di agire anche in direzione diversa da quanto stabilito dal loro corredo genetico e biologico, allora possiamo includere, come fa Regan, molti animali non umani nel cerchio della considerazione morale.

Si potrebbe porre una terza opzione, molto comune all'interno di una modalità assai radicata di descrivere il comportamento animale, in base alla quale il genoma di un mammifero è in grado di “suggerire” comportamenti *dolorosi* ma “giusti”. Non sarebbe dunque necessario, in quest'ottica, essere “soggetti di una vita” nel modo in cui Regan intende questo termine, per comportarsi in maniera tale da assecondare un dolore necessario e da fuggire un piacere pericoloso. Prendiamo ad esempio il caso del parto: si tratta, anche per gli animali, di un'esperienza dolorosa, che però, secondo questa chiave di lettura, “istintivamente”; ogni mammifero femmina cerca in tutti i modi di portare a termine. Allo stesso modo la difesa dei propri cuccioli in pericolo può fare incappare mamma orsa in esperienze molto dolorose e pericolose per la sua incolumità personale, da cui non si sottrarrebbe per nulla al mondo. La domanda è: tutto questo è segno che mamma orsa è in grado di esercitare quelle “capacità cognitive superiori” che le rendono manifesto un bene più complesso e universale rispetto al perseguimento del piacere immediato, oppure è segno che il corredo genetico di mamma orsa funziona molto bene, e che un comportamento che potremmo in senso lato definire “istintivo” non è affatto costretto alla dicotomia piacere/dolore?

Non vi è dunque forse, in altri termini, nella prospettiva di Regan una sorta di sottovalutazione della sfera della sensibilità e più in generale del corredo genetico associato alla sensibilità? Da un lato infatti Regan sembra non riconoscere che, evitando il dolore e inseguendo il piacere, gli animali non umani mettono in atto un comportamento evolutivamente sensato e capace di assicurare loro le maggiori possibilità di sopravvivenza, quindi un comportamento volto al raggiungimento dell'interesse anche nel senso più ampio e complesso di “benessere” e non di “preferenza” (c'è insomma un collegamento molto più diretto e marcato di quanto Regan pensi tra piacere e

benessere, tra dolore e malessere). Dall'altro lato è come se, riducendo la vita sensibile di certe tipologie di animali non umani alla semplice ricerca di piacere e fuga dal dolore, non rendesse giustizia a un complesso apparato genetico che, pur in assenza di quelle da lui definite “capacità cognitive superiori”, è perfettamente in grado di orientare i comportamenti dei singoli individui verso il “bene” in senso lato e non solo verso il piacere immediato.

Sembra dunque di poter notare in Regan una visione molto antropomorfizzata del rapporto tra *interesse* e *benessere*, ma soprattutto tra *piacere* e “*vero bene*”, come se anche agli animali non umani fosse applicabile uno schema di questo tipo: “oggi me ne sto tutto il giorno a prendere il sole perché così facendo sono molto soddisfatto, ignorando ciò che sarebbe più giusto per me, cioè studiare”.

Detto altrimenti: è come se Regan conservasse la dicotomia kantiana tra *felicità* e *virtù* (dicotomia che Kant risolve pienamente, come noto, con i postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio), assegnano dalla sfera della *sensibilità* unicamente il compito di suggerire egoistici interessi individuali e alla *ragione* la capacità di cogliere il bene universale, ed è come se, in un secondo momento, considerasse gli animali non umani “inferiori” (e quindi privi, semplificando, di “ragione”) dotati di *questa* sensibilità così concepita, cioè della sensibilità come “altro” della ragione incapace di indirizzare gli uomini verso la virtù.

La difesa di Regan da queste possibili osservazioni critiche si gioca a partire da tre ordini di considerazioni:

1) Regan sceglie volontariamente di limitarsi a considerare “soggetti di una vita” soltanto gli individui dotati di capacità cognitive superiori, sostenendo esplicitamente come sia “straordinariamente difficile” estendere tale qualifica oltre gli individui presi in esame.

2) Parallelamente Regan sceglie di non argomentare in favore dell'esistenza di “diritti morali assoluti”, quanto piuttosto di sostenere che, se determinati diritti vengono assegnati agli animali umani (indipendentemente dalla “fondatezza assoluta” su cui tali diritti si basano), allora non c'è alcun motivo per non riconoscere tali diritti anche a una certa categoria di animali non-umani³⁵.

³⁵ Le due diverse opzioni vengono definite da Andreozzi come *argomento forte* (esistenza di diritti morali assoluti) e *argomento debole* (possibilità di derivare diritti animali dai diritti umani già esistenti). Cfr. EA, p. 173.

3) In alcuni luoghi della sua opera Regan accetta, pur non incamminandosi su questa strada in modo “ufficiale” per le ragioni di cui sopra, che anche gli individui *senzienti* e *coscienti* possano essere considerati come “soggetti di una vita”. In quest’ottica Regan ammette la possibilità di una distinzione tra due diversi significati di *interesse*. Se dico “A è interessato a X” siamo di fronte a un “soggetto di una vita” che, tramite l’esercizio delle sue facoltà cognitive superiori, è in grado di esprimere *credenze*, *volizioni*, *desideri*; se invece dico “X è nell’interesse di A” posso essere di fronte anche a una pianta la cui esperienza, pur non essendo descrivibile nei termini delle caratteristiche cognitive degli individui “superiori”, necessita di X, cioè ad esempio del sole. Dunque non possiamo dire che la pianta “ha interesse” a prendere il sole (nella misura in cui non può formulare questo desiderio, non può esprimere questa credenza, non può avere cognizione cosciente di questo “obiettivo” da raggiungere), ma possiamo dire che “è nell’interesse della pianta” prendere il sole, fattore che apre alla possibilità che non solo gli individui autocoscienti siano dotati di “valore inerente”.

Vediamo ora quali sono gli aspetti maggiormente problematici che, pur nelle differenze tra il pensiero di Singer e quello di Regan, accomunano le due prospettive.

1.3) Singer e Regan: alcune controversie.

L'aspetto maggiormente discusso, capace di suscitare obiezioni, critiche e tentativi di oltrepassamento dei limiti in esso implicato all'interno di una variegata schiera di autori successivi, è rappresentato dall'idea di “proiezione antropomorfa” che serpeggia in maniera tutt'altro che latente nel pensiero dei due autori. Le differenti implicazioni morali, come abbiamo visto, sono infatti modellate sulla base dell'appartenenza a una certa categoria biologica. Il criterio che però orienta la costruzione di tale categorie è chiaramente antropocentrico e basato sulla implicita e ingiustificata superiorità delle caratteristiche umane.

Come ha evidenziato Matteo Andreozzi nel testo scritto a più voci e da lui curato *Etiche dell'ambiente, voci e prospettive*³⁶:

a differenza sia dalla tendenza antropocentrica a dare scarsa attenzione agli animali non-umani, sia da quella biocentrica ed ecocentrica a fondare il valore morale di tutte le forme di vita su una più attenta valutazione delle loro diversità, le riflessioni dei due autori, seppure sotto molti aspetti distanti tra loro, sono accomunate dal medesimo cercare di difendere la rilevanza morale degli animali non-umani sulla presenza di certe *analogie* presenti tra questi e gli esseri umani. L'assunto centrale di entrambe le posizioni è che, anche se esistono indubbe differenze tra gli umani e gli altri animali, i principi etici che stanno alla base dei rapporti tra esseri umani si fondano e si giustificano sul possesso di caratteristiche (come la capacità di provare piacere dolore, o le doti razionali) in larga misura proprie anche di una grande parte del resto del regno animale.

Tanto più gli animali, e più in generale le specie viventi, si avvicinano alla forma biologica dell'essere umano, tanto più meritano considerazione morale. Più ci assomigliano e più meritano rispetto insomma. Con il risultato che tale operazione, anziché favorire la “liberazione animale”, sembra piuttosto portare, come ha sottolineato Massimo Filippi, a una più modesta e discutibile “colonizzazione antropocentrica”, paragonata da Filippi allo “sbiancamento dei negri” di cui parlava Baudrillard a proposito della problematica estensione dei diritti umani (formulati e concepiti all'intero dell'occidente democratico moderno e dunque figli di una cultura particolare sorta in un

³⁶ EA, p. 159.

situazione storica e contingente) all'intera umanità.

Si può inoltre osservare come tale scala gerarchica sia in profondo contrasto con l'intera eredità darwiniana, che rende insostenibile parlare di “superiorità” o “inferiorità” ontologica e morale (anzi, ontologica, quindi morale) e che taglia alla radice qualsiasi tentativo, spesso a dire il vero formulato all'interno di stereotipate e frettolose interpretazioni del darwinismo, di tracciare una “linea evolutiva” che avrebbe alla base il protozoo e al vertice l'uomo. L'evoluzione va pensata, come recentemente ribadito da molte voci del panorama italiano e internazionale³⁷, nei termini di una proliferazione casuale e afinalistica di linee evolutive, all'interno delle quali ogni forma vivente risulta pienamente “evoluta” poiché adatta alle condizioni poste dalle interazioni tra l'organismo e l'ambiente circostante. La posizione di Singer e Regan, pur prescindendo da qualsiasi contatto o confronto con la biologia evoluzionistica, sembra alludere alla conservazione di una visione antropocentrica del mondo che fa dell'uomo il vertice, limitandosi ad allargare il cerchio della considerazione morale a tutti quegli esseri che, in modo più o meno diretto, mostrano di possedere caratteristiche simili alle nostre. Tale posizione perciò non si distacca molto, utilizzando questa espressione in senso molto lato e generico, dall'idea di un “ordine metafisico” dell'universo che riflette la disposizione gerarchica delle “creature” a seconda del possesso di determinate qualità o caratteristiche. Pur cercando di includere gli animali non umani all'interno della considerazione morale questa forma di pensiero sembra dunque ricadere all'interno di una logica categoriale ed essenzialistica propria sia della filosofia aristotelica che del pensiero religioso di stampo cristiano e non solo, rifiutando di accettare in modo radicale le conseguenze devastanti della rivoluzione darwiniana in termini di rinuncia a ogni forma di gerarchia essenzialistica dei viventi.

Tali posizioni, inoltre, come vedremo più nel dettaglio nelle critiche a loro rivolte all'interno della riflessione di alcuni autori successivi, si caratterizzano per un generale senso di “astrattezza” che permea le loro riflessioni, in base al quale gli animali (umani e non) vengono dipinti come singolarità atomistiche in relazione tra loro all'interno di un contesto neutro, asettico e universale. In altri termini il modello di “azione” (e correlativamente di azione morale) implicitamente

³⁷ Cfr. T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*; Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

presupposto come punto basilare della loro riflessione risulta affetto dai limiti dell'individualismo empiristico, che concepisce soggetti astratti, svuotati delle loro particolarità concrete, elevati a forma giuridico-etica universale, attori di un teatro trasparente e astorico di azione. Risulta infatti difficile cogliere sia la dimensione *storico-genealogica* del problema (quando e perché è cominciato il cosiddetto specismo? Quali condizioni ne hanno favorito l'insorgenza? Etc.), sia altri elementi collaterali che vengono indirettamente toccati da ogni forma di azione ma che non entrano nelle considerazioni di Singer e Regan. È il caso sia di animali “dimenticati” come insetti, sia dei vegetali, sia più in generale di tutto il mondo naturale (ecosistemi, ambiente), la cui azione (morale o meno) verso di esso non viene mai presa in esame.

Tali elementi verranno analizzati nelle pagine successive ma un esempio può essere fin da ora utile per capire le conseguenze che si possono generare in base all'incompletezza e alla parzialità di una prospettiva etica attenta agli animali non-umani ma dimentica dell'universo-mondo in cui essi operano (passivamente concepito come semplice “luogo” inerte). Immaginiamo di essere su un isoletta di pescatori del mar Egeo e di professarci, in accordo con la prospettiva reganiana, contrari all'uccisione di pesci per scopi alimentari, sostenendo che il progresso contemporaneo nel settore primario e le infinite modalità di produzione e distribuzione del cibo possono offrire alternative che non implicino la morte di alcun individuo cosciente. Immaginiamo a questo punto che la popolazione locale ci offra come alternativa un hamburger di soia, reperibile nell'unico supermercato locale, rifornito periodicamente da aerei carichi di provviste provenienti dalla Grecia continentale. Tale hamburger è stato prodotto da una grande multinazionale che trae la materia prima per la fabbricazione del suo prodotto da campi coltivati ottenuti dal disboscamento di foreste millenarie oppure sottratti alla popolazione locale. La coltivazione della soia necessaria alla produzione degli hamburger è inoltre condotta con metodi altamente irrispettosi della fertilità del suolo, al fine di ottenere una produzione più massiccia a un costo più basso, cosa che spingerà la multinazionale, in futuro, a cercare altri campi coltivabili in sostituzione di quelli resi inariditi e improduttivi dalle invasive tecniche di coltivazione. Aggiungiamoci che i lavoratori che rendono possibile la coltivazione e la raccolta del prodotto sono abitanti delle popolazioni locali (in gran

parte gli stessi costretti a fuggire da quei campi in cui prima vivevano) pagati una miseria e privi di alcuna possibilità di organizzazione sindacale, pena la perdita del lavoro, al pari di loro “colleghi” che lavorano nello stabilimento che si occupa di assemblare, impacchettare (in inquinanti e numerosi buste di plastica sigillata) e spedire il prodotto finito ai quattro angoli del mondo, raggiungibili naturalmente solo con l'ausilio di numerosi e continui viaggi aerei.

Al netto dell'artificiosità e dell'astrattezza caratteristiche di ogni “esperimento mentale”, a sua volta collocato all'interno di una sfera distante dalla concretezza delle condizioni reali, secondo una prospettiva reganiana non avrei motivo di rifiutare la prima opzione alimentare e ad accettare la prima. Forse le cose si farebbero più complesse con il pensiero di Singer, il cui calcolo utilitaristico sembra perlomeno maggiormente in grado di farsi carico della complessità delle questioni in gioco nell'esempio, per quanto manchi un esplicito riferimento alla possibilità di estendere la considerazione morale oltre la dimensione atomistica degli “individui”, cioè nel suo linguaggio dei “soggetti morali”. Di certo entrambi gli autori sembrano difettare di uno sguardo più ampio e complesso, capace di tenere conto, nell'ambito della valutazione morale di un'azione, di fattori che oltrepassino il semplice rapporto univoco $A > B$ (dove per A e B si possono anche intendere una pluralità di agenti [A] e una pluralità di “agiti” o “pazienti” [B]). Anche le pur deboli e sporadiche aperture di Regan verso quei soggetti che si limitano a “condurre una vita” (molluschi, funghi, piante) anziché essere “soggetti di una vita” non escono dalla stessa logica individualistica e binaria. Al contrario Regan polemizza esplicitamente con ogni forma di “ecologismo olistico” colpevole, a suo dire, di dare maggiore rilevanza agli insiemi, ai sistemi, piuttosto che ai singoli che abitano gli insiemi stessi e accusandolo di “fascismo ambientalistico”.

2) Lo sviluppo del dibattito all'interno della tradizione analitica: Donald Van De Veer e Tzachi Zamir.

2.1) Il neocontrattualismo di Van de Veer

La prospettiva di Van de Veer³⁸ nasce come tentativo di rispondere ai limiti sopra evidenziati circa i rischi di “umanizzazione” della vita animale presenti sia nel pensiero di Singer che in quello di Regan. Il suo tentativo consiste nell'utilizzare la filosofia contrattualistica di John Rawls³⁹ in modo tale che possa servire, con opportune modifiche, a includere gli animali non umani all'interno della comunità morale.

I due concetti cardine della prospettiva di Rawls, vale a dire quelli di «posizione originaria» e di «reciprocità», servono all'autore per elaborare un modello di giustizia basato sull'ignoranza delle condizioni originarie (genere, condizione sociale ed economica, nazionalità) da parte delle persone chiamate così a stipulare un contratto che impedisca di avvantaggiare questo o quest'altro contraente, ma che sia finalizzato il più possibile a delineare condizioni universalmente giuste.

Per includere anche gli animali all'interno della “comunità morale” De Veer parla di «condizione pre-originaria» al fine di indicare la presenza del «velo di ignoranza» anche in relazione alla specie di appartenenza. Nella posizione pre-originaria, dunque, sappiamo soltanto di essere «creature senzienti».

Un altro aspetto importante della teoria di Rawls che De Veer modifica è legato al concetto di 'reciprocità': secondo Rawls infatti condizione fondamentale per potersi sedere “al tavolo della giustizia”, per poter essere considerati individui in grado di stipulare il contratto, è la capacità di “rispondere” ai diritti acquisiti con dei doveri. In altri termini: non possono essere considerati titolari di diritti quei soggetti che non sono in grado, a loro volta, di riconoscere tali diritti agli altri, ovvero quei soggetti incapaci di *doveri*.

³⁸ D. Van De Veer, 'Of Breast, Person, and the Original Position' (1979), in *The Monist*, n° 62 (1979), pp. 368-377 e Id 'Interspecific Justice and Animal Slaughter' (1983) in H.B. Miller, W.H. Williams, *Ethics and Animals*, Clifton N.J., Humana Press, 1983, pp. 147-162.

³⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2008.

De Veer, consapevole che in questo modo gli animali resterebbero esclusi dalla comunità morale, intende sostituire il concetto di 'reciprocità' con quello di «imparzialità interspecifica», in modo tale che anche coloro i quali non sono capaci di riconoscere diritti (non sono cioè capaci di doveri), cioè gli animali, possano godere di considerazione morale.

De Veer indica due principi che in questa condizione “pre-originaria” i contraenti sono tenuti ad accettare: il *Lige preferability requirement* (Nessun essere senziente dovrebbe venir trattato in modo da avere una vita non degna di essere vissuta) e il *Creation requirement* (non si dovrebbe dare vita a una creatura senziente quando è certo o molto probabile che condurrà una vita non degna di essere vissuta).

Ma è osservando il carattere psico-centrico della sua proposta che possiamo notare le maggiori differenze rispetto agli autori precedenti, differenze che conducono a un allargamento soltanto parziale della sfera etica nei confronti degli animali. De Veer fa del possesso di determinate doti psico-cognitive il metro di giudizio etico intorno a cui valutare il comportamento e critica apertamente l'egualitarismo delle specie, ovvero la tendenza a equiparare totalmente animali umani e animali non umani da un punto di vista della considerazione morale, sostenendo apertamente una forma ragionevole ed eticamente accettabile di “favoritismo”.

Egli infatti sostiene che una qualche forma di *specismo* sia inevitabilmente connaturata a ogni individuo, che tenderà sempre a preferire i membri della propria specie di appartenenza rispetto a quelli di un'altra specie. A tal proposito De Veer individua tre diverse nozioni di “specismo”, accordando alla terza un certo credito e criticando apertamente le prime due:

- 1) Specismo radicale: atteggiamento che legittima ogni comportamento nei confronti degli animali, senza alcun vincolo etico.
- 2) Specismo estremo: legittima il sacrificio di “interessi vitali animali” per soddisfare “interessi non vitali umani”.
- 3) Specismo sensibile agli interessi degli esseri senzienti: non legittima il sacrificio di “interessi vitali animali” per soddisfare “interessi non vitali umani”, ma accetta che “interessi vitali animali” vengano sacrificati sull'altare di “interessi vitali umani”.

De Veer accetta questa ultima forma di specismo, posizione che in sostanza si potrebbe definire “antropocentrica moderata”. Viene affermata una “naturale” preferenza per gli interessi degli appartenenti alla propria specie, interessi sempre prevalenti in caso di conflitto tra interessi di pari importanza, senza che però questo implichi inutili e ingiustificate violenze nei confronti degli animali non umani, soprattutto se si tratta di negare loro la possibilità di soddisfare interessi vitali al fine di soddisfare i nostri interessi non vitali.

Viene dunque ribadita una differenza rilevante, da un punto di vista etico, tra le varie forme di vita, cosa che consente di scongiurare i rischi di un antispecismo radicale incapace, nel caso di conflitti concreti (salvo la vita di un umano o di un cane?), di prendere delle decisioni e sottostimando il valore della vita umana.

Questi due aspetti fondamentali su cui si struttura la proposta teorica di De Veer (psicocentrismo / specismo come favoritismo inevitabile) non sono del tutto immuni da un aspetto problematico. Dopo aver ammesso infatti l'inevitabile preferenza che ogni essere vivente accorda agli individui della propria specie, fare del possesso di determinate doti psico-cognitive un criterio un grado di orientare la preferenza morale sembra un'operazione troppo apertamente tautologica per non essere smascherata. Non si può infatti resistere alla tentazione di leggere tra le righe una consequenzialità di questo tipo: ho un'inevitabile preferenza per i membri che appartengono alla mia specie *quindi* faccio della caratteristica fondamentale che contraddistingue questi membri il criterio base intorno a cui articolare la mia proposta etica. Bisogna dire che in verità alcuni luoghi del pensiero di De Veer sono orientati nella direzione di smentire la malafede implicita in questo assunto laddove cercano di giustificare la superiorità di implicazioni esperienziali legata alla maggiore complessità psichica.

Una mucca che soffre del ricordo di un'esperienza estremamente dolorosa non soffre allo stesso modo in cui una donna soffre del ricordo di uno stupro. Le implicazioni simboliche, culturali, cognitive di tale esperienza, manifestabili grazie alla maggiore complessità psichica dell'essere umano, la rendono maggiormente traumatica rispetto al ricordo bovino del dolore. In altri termini: la *quantità* di dolore si differenzia dalla *qualità* del dolore, aspetto che emerge maggiormente a seconda dello sviluppo delle doti psichiche del soggetto che sperimenta il dolore stesso. Sulla

medesima lunghezza d'onda si colloca la differenza che De Veer pone tra *interessi vitali* (necessari alla sopravvivenza) e *interessi seri* (senza i quali è possibile sopravvivere ma è difficile farlo senza compromettere il benessere del soggetto), differenza utile a sottolineare la subordinazione degli interessi vitali animali agli interessi seri umani.

Anche in questo caso, però, il pensiero che la complessità dell'esperienza psicologica sia prioritaria *in quanto* caratteristica umana e non *in quanto* condizione di esperienze più significative è forte.

Lasciamo al lettore il giudizio in merito riportando le parole dell'autore:

Il fondamento per sacrificare gli interessi animali non sta semplicemente nel fatto che gli interessi umani sono, dopotutto, interessi umani, e necessariamente meritano che si attribuisca loro maggior peso che non agli interessi, uguali o commensurabili, di animali. Il fondamento sta piuttosto nel fatto che gli interessi di creature con più articolate attitudini psicologiche meritano un valore maggiore rispetto a quello attribuibile agli interessi di creature con attitudini meno articolate: almeno sino a un certo punto. Chiamiamo questo criterio 'principio di valutazione'.⁴⁰

⁴⁰ D. Van de Veer, 'La giustizia interspecifica' cit., p. 11.

2.2) Zamir: liberazione animale e specismo.

La posizione di Van de Veer, rispetto a quella di Singer e Regan, ha introdotto un sostanziale elemento di novità. Oltre al diverso paradigma filosofico-concettuale (neocontrattualismo) rispetto ai precedenti (utilitarismo, deontologia) è emersa anche la possibilità che il concetto di 'specismo', duramente criticato sia da Singer che da Regan in termini di pregiudizio istintivo o di operazione deliberatamente razionale di esclusione degli animali dalla moralità (comunque negativo nell'ottica di una prospettiva etica che si ponga l'obiettivo di considerare gli animali non-umani meritevoli di considerazione morale), possa invece *non* essere in contrasto o in contraddizione con un'etica di stampo animalista.

Distinguendo tra tre diverse nozioni di specismo, come abbiamo visto, De Veer sostiene che solo una di queste definizioni è accettabile, ovvero quella che, in caso di conflitto tra interessi umani *vitali* e interessi non-umani *vitali*, venga attribuita preferenza ai primi. In questo modo De Veer legittima una forma di 'superiorità' dell'essere umano, senza però escludere che, in casi dove l'uccisione o il maltrattamento degli animali non-umani avvenga per soddisfare interessi umani *non vitali*, l'atteggiamento specista sia da rifiutare.

In modo simile Zamir analizza diverse possibili accezioni del termine 'specismo'⁴¹, chiedendosi se esse rappresentano o meno un pericolo per coloro che si pongono l'obiettivo della *liberazione animale*, obiettivo principale del movimento *liberazionista*, a sua volta definito da Zamir come:

- a) La convinzione che gli animali non umani siano sistematicamente esclusi dal cerchio della considerazione morale sia attraverso la loro reificazione sia attraverso una minimizzazione del modo in cui la preoccupazione morale dovrebbe guidare la nostra condotta nei loro confronti.
- b) L'opinione che molte delle pratiche che coinvolgono gli animali debbano essere riformate sostanzialmente se non abolite.

⁴¹ La posizione di Zamir viene presentata in modo articolato nel suo testo principale, ovvero T. Zamir, *Ethics and Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*, Princeton, Princeton University Press, 2007. Per i nostri scopi si è scelto di utilizzare soprattutto un articolo, più conciso ma altrettanto esaustivo da un punto di vista tematico, pubblicato più recentemente da Zamir sulla rivista di critica antispecista *Liberazioni*: T. Zamir, 'Lo specismo è un ostacolo al liberazionismo?', in *Liberazioni*, n° 7, Inverno 2011, pp. 36-51 (d'ora in avanti SO?).

c) Un impegno volto a trasformare la condotta personale in rapporto alle pratiche che coinvolgono animali. Ad esempio, boicottando alcuni prodotti o modificando la propria dieta, il proprio abbigliamento o la scelta dei cosmetici (tutti o parte di questi aspetti vengono ritenuti sufficienti per soddisfare questo punto)⁴².

La tesi sostenuta da Zamir consiste principalmente nel considerare lo specismo come un alleato, anziché come un nemico, della liberazione animale. Soltanto in un senso molto particolare e molto ristretto del termine, argomenta Zamir, lo specismo è effettivamente un pericolo per ogni movimento che si ponga l'obiettivo di estendere la considerazione morali anche agli animali. Altre definizioni per così dire più “morbide” di esso, che Zamir considera maggiormente intuitive e diffuse, non rappresentano come detto un ostacolo alla lotta per la liberazione animale, ma anzi un aiuto.

Zamir inizia l'esposizione della sua tesi argomentando il fatto che il termine 'specismo' non è stato utilizzato con un significato univoco e uniforme all'interno dei vari luoghi della ricerca accademica. I primi due autori a utilizzare il termine, cioè Ryder e Singer, ne hanno secondo Zamir fatto un uso simile, considerandolo entrambi come “pregiudizio” da estirpare dalla mente umana per porre fine a tutti i comportamenti ingiusti e discriminatori nei confronti degli animali. Similmente, continua Zamir, anche David DeGrazia ha utilizzato l'espressione per indicare una «discriminazione ingiustificata nei confronti degli animali»⁴³.

Autori come Regan e come Mark Bernstein hanno invece utilizzato il concetto di 'specismo', secondo Zamir, in un'accezione leggermente diversa. Essi infatti non considerano lo specismo come un pregiudizio, cioè come un insieme di atteggiamenti irriflessi e irrazionali capaci di smuovere le componenti più istintive e viscerali dell'animo umano, ma vedono in esso una sorta di operazione programmata al fine di negare agli animali la considerazione morale. Specista è dunque per Regan il gesto di arbitraria esclusione degli animali dalla comunità morale (non l'atteggiamento di fondo, il

⁴² SO?, p. 38. Alla luce di tali definizioni del termine 'liberazionismo', Zamir considera, sempre nello stesso articolo, liberazionisti autori come Singer, Regan, Godlovitch, Ryder, DeGrazia, Sapontzis e Cavalieri.

⁴³ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mentale Life and Moral Status*, Cambridge University Press, New York 1996, p. 28.

pregiudizio sbagliato, che fomenta questa decisione), mentre specista è per Bernstein l'atto di considerare l'appartenenza a una data specie (*homo sapiens*) un fattore moralmente rilevante:

Gli specisti credono che l'appartenenza ad una particolare specie sia moralmente rilevante. Qualità moralmente rilevanti danno diritto ai loro possessori di considerare i propri interessi in modo preferenziale rispetto a quelli degli individui che non possiedono tali qualità⁴⁴.

L'argomentazione di Zamir prospiega attraverso l'identificazione di cinque diversi significati del termine 'specismo', uno solo dei quali, come anticipato, ritenuto inaccettabile per coloro che si battono a favore della liberazione animale:

(S1) Gli umani sono più importanti dei non umani perché sono umani.

Lo specismo così inteso non dovrebbe secondo Zamir costituire un problema in un'ottica liberazionista. Posso infatti continuare a ritenere *moralmente sbagliato* infliggere dolore e sofferenza agli animali non umani, così come privarli della capacità di provare esperienze positive, pur accordando agli esseri umani una preferenza morale dovuta alla mera appartenenza a una determinata specie.

L'indiretto obiettivo polemico di queste considerazioni è il concetto di specismo come “pregiudizio” che assicura agli esseri umani un privilegio morale dovuto al fatto di essere parte della specie *homo sapiens sapiens*. Dall'affermazione di superiorità morale degli esseri umani per il solo fatto di essere umani, dunque, non discende “automaticamente” (come sembra invece di cogliere, ad esempio, nel pensiero di Singer e Regan) una mancanza di considerazione morale verso gli animali:

stabilire un legame tra questa definizione e la svalutazione di tali interessi (degli animali, *ndr*) è possibile, ma non immediato. Il valore superiore degli umani è talvolta utilizzato come *sinonimo* di una rivendicazione del fatto che gli interessi umani sovrappongono gli interessi umani sovrappongono gli interessi degli animali non umani, come se le due affermazioni fossero

⁴⁴ M. Bernstein, 'Neo-Speciesism' in 'Journal of Social Philosophy', vol XXXV, n. 3, 2004, p. 380.

identiche⁴⁵.

La differenza, in questo caso, risiede nel fatto che mentre gli esseri umani devono essere rispettati *a prescindere*, cioè appunto per il solo fatto di appartenere a una determinata specie considerata superiore, gli animali devono essere rispettati non in virtù della specie cui appartengono, ma per il fatto di provare piacere e dolore, di avere degli interessi, dei desideri, delle credenze, tutti gli aspetti giustamente sottolineati dalle correnti di pensiero precedenti.

Da un punto di vista filosofico, il ragionamento di Zamir si fonda su queste premesse: tra *attribuzione di un valore superiore (A)* e *difesa degli interessi (B)* non c'è un rapporto necessario, né in un senso (Se A, allora B) né nell'altro (Se B, allora A). Posso ad esempio ritenere che la vita di *cento cinesi sconosciuti* abbia maggior valore di quella di *mio figlio*, eppure scegliere, in caso di conflitto, di salvare quest'ultima (Da A non discende per forza B). Secondo l'esempio di Zamir: uno stato difende innanzitutto gli interessi dei propri cittadini anche se non pensa che essi abbiano un valore superiore rispetto a quello dei cittadini stranieri (da B non discende per forza A).

Zamir cerca in seguito di motivare questa discrepanza, questa non equivalenza, in termini teorici e non soltanto pratici. Coloro che scelgono di salvare il proprio figlio a fronte dei cinesi sconosciuti, infatti, non sono semplicemente dei cattivi agenti morali, mentre i buoni agenti morali sarebbero coloro che fanno coincidere (A) e (B) (gli Agamennoni pronti a salvare l'esercito sacrificando Ifigenia).

In ambito utilitaristico, Zamir cita prospettive “non rozze” che tengono conto dei *legami affettivi* quando si tratta di fare il calcolo inerente alla *massimizzazione del valore*, così come in ambito non-utilitaristico è importante rispettare *gli obblighi morali verso i propri parenti* piuttosto che rispettare i vincoli di *importanza*. In sintesi: «la connessione tra maggior valore e interessi superiori non è immediata a livello di condotta morale, ideale o meno che sia»⁴⁶.

In seguito Zamir affronta un'altra obiezione nei confronti di questa definizione di specismo, e di come essa non dovrebbe a suo giudizio rappresentare un nemico per il liberazionismo: i casi in

⁴⁵ SO?, p. 39.

⁴⁶ SO?, p. 40.

precedenza esaminati mostrano che legami molto forti e obblighi particolari possono talvolta mettere in discussione l'equivalenza valore-interesse, *non* che tale equivalenza non esista. Tale considerazione dovrebbe portare a considerare che la definizione (S1) di specismo è poco efficace poiché, nella relazione tra animali umani e non umani, *non accade mai* che casi particolari sconvolgano l'equazione valore-interesse. A valore superiore *corrisponde sempre* interesse superiore.

Da questa considerazione deriva per Zamir la necessità di formulare la seconda definizione di specismo, che affronteremo non prima di aver avanzato alcune considerazioni critiche.

In base a quanto detto fin qui, resta innanzitutto il dubbio circa la *vaghezza* della nozione di 'valore'. Utilizzando una definizione elastica, in base alla quale è impossibile stabilire un *valore assoluto* in relazione a una persona, ma occorre sempre tener conto delle *circostanze concrete* che possono modificare il valore di quella persona in relazione al contesto (es: mio figlio ha più valore per me che per un estraneo), non mi sembra impossibile recuperare l'equivalenza semantica tra (A) e (B) che invece Zamir nega. Mi sembra in altri termini che l'argomento di Zamir si basi sull'assolutizzazione del concetto di *valore* inteso come metro universale di giudizio, e sulla parallela accettazione della dimensione contingente e situazionale del concetto di *interesse* (es: 10 cinesi valgono *in assoluto* più di mio figlio ma *in concreto* faccio prevalere gli interessi di mio figlio su quelli dei 10 cinesi).

In secondo luogo, l'argomento sembra piuttosto discutibile non tanto nella sua conduzione logica precisa e rigorosa, quanto nel fatto che una simile definizione di specismo, nella convinzione delle persone che solitamente la accolgono e la avvallano con le loro scelte e i loro comportamenti, serve a giustificare un trattamento moralmente sbagliato nei confronti degli animali stessi. Se infatti, anticipando la critica dell'antispecismo politico alla filosofia morale di orizzonte analitico, critica che verrà affrontata più nel dettaglio in seguito, accettiamo il fatto che le idee sono figlie di uno stato di cose, di una determinata organizzazione sociale ed economica dell'esistenza, di una "vita materiale" che precede il pensiero, allora è evidente che sono le pratiche violente di assoggettamento e sfruttamento della vita animale a "costruire", con il passare del tempo, l'idea

della superiorità morale degli umani sugli animali, l'idea che, per il solo fatto di appartenere alla specie *homo sapiens*, l'essere umano meriti l'attribuzione di una maggiore importanza morale.

Sembra dunque tacciabile di 'sterilità' l'operazione condotta da Zamir di "isolare" questa convinzione («Gli umani sono più importanti dei non umani perché sono umani»), conseguenza di condizioni materiali di vita basate sullo sfruttamento animale, per poi considerarla in modo astratto e a storico, *come se* essa fosse "logicamente" compatibile e non contraddittoria con l'idea della liberazione animale («I liberazionisti possono credere in (1) con convinzione e tuttavia rifiutarsi di ammettere che tale asserzione auto-referenziale debba accompagnarsi al disconoscimento degli interessi animali»); come se negare l'*equivalenza semantica*⁴⁷ tra *valore superiore* e *interessi predominanti* fosse un'operazione sufficiente per negare anche la relazione storica tra i due elementi, cioè la discendenza del primo dai secondi.

Anche quello che Zamir definisce come «verso opposto» della questione sconta lo stesso difetto di astrazione e formalismo. Zamir sostiene infatti che vi possono essere casi in cui, al contrario dell'argomentazione precedente, vengono riconosciuti interessi predominanti *pur in assenza* del riconoscimento di un valore superiore. Non solo dunque A (valore superiore) non implica necessariamente B (interessi predominanti), ma nemmeno B implica necessariamente A.

È il caso secondo Zamir della preferenza inevitabile che un governo nazionale esercita nel momento in cui è tenuto ad assistere i propri cittadini prima di altri individui. Cercando di cogliere lo "spirito" dell'argomentazione al netto della "lettera" di sapore vagamente xenofobo, anche in questo caso si può avanzare l'obiezione che la situazione analizzata da Zamir venga astrattamente presa nel suo "punto di arrivo", tramite un oblio dell'infinita catena di vicissitudini storiche necessarie per arrivare alla situazione attuale. I governi nazionali hanno indubbiamente, *ora come ora*, il compito di formulare leggi rivolte ai propri cittadini, all'interno di una comunità internazionale democratica composta di stati che procedono sempre più, con tutto il carico di contraddizioni, difficoltà ed ipocrisie, verso un cammino di convivenza pacifica, pur senza che questo implichi l'attribuzione ai cittadini stessi di un valore superiore. Questa ricostruzione però, questa visione così apparentemente

⁴⁷ SL, p. 39.

pacifica, nasconde il “travaglio” storico necessario per arrivare dalle originarie comunità umane agli odierni stati, passando per imperi, comuni, signorie, feudi, stati-nazione, e via dicendo. Travaglio costellato da un cammino di inevitabili “preferenze”, di “valori superiori” attribuiti agli *amici* e negati ai *nemici* (per riprendere una terminologia di Schmitt), asse non sempre costruito solamente sull'opposizione nazionalistica e identitaria tra *interno* ed *esterno*, ma, secondo una lettura marxiana della storia, riprodotto soprattutto internamente alla comunità tra classi sociali diverse.

Anche in questo dunque l'assenza di un'equivalenza logica tra le due dimensioni (interessi e valori superiori), supportata da una (più o meno effettivamente presente) fattualità empirica, non evita di disconoscere l'implicazione e la relazionalità *storica* tra esse, in base alla quale le persone al potere hanno *effettivamente* favorito questo o quell'altra categoria di cittadini perché ritenuta superiore ad altre.

Vediamo ora la seconda definizione di specismo proposta da Zamir:

S2) Gli umani sono più importanti dei non umani perché sono umani, e quindi, a parità di condizioni, i loro interessi prevalgono.

Secondo Zamir questa definizione «non determina *quali* interessi degli animali dovrebbero essere sfavoriti»⁴⁸ ed è perciò compatibile con la liberazione animale. A tal proposito Zamir riporta una distinzione operata da Baruch Brody circa il tema degli *interessi umani predominanti*: si può sostenere che *gli interessi umani sono sempre predominanti rispetto a quelli animali* (posizione che Zamir divide in *quantitativa* e *qualitativa*), oppure che *alcuni interessi umani sono più importanti di alcuni interessi animali*.

Questa definizione di specismo, con le sue articolazioni interne, non è secondo Zamir in contrasto con la liberazione animale. Non si fa infatti riferimento, nemmeno nei passaggi ispirati alla riflessione di Brody, al fatto che, per coltivare in modo prioritario gli interessi degli umani, io abbia il diritto di *ferire* un animale o *ucciderlo*.

⁴⁸ SO?, p. 41.

In sintesi: la frase mi dice che sono legittimato a salvare un uomo e non cento cani da una barca che affonda, ma non sono legittimato a rinchiudere cento maiali in un allevamento intensivo per il piacere culinario di un essere umano. Nell'esempio di Zamir formulato in un contesto umano:

il mio dovere ad assistere mio figlio non è così ampio da giustificarmi nel caso in cui, per favorirlo, danneggiassi altri bambini. Aiutare mio figlio può essere dannoso per altri bambini, tuttavia, fintanto che non faccio qualcosa di attivo e diretto contro questi ultimi, le mie azioni non sono immorali⁴⁹.

Anche in questa definizione gli elementi di astrazione, formalità e artificiosità non mancano. Raramente nella realtà si verificano casi in cui, all'interno di una situazione di conflitto, il perseguimento degli interessi umani (ritenuti più importanti di quelli animali) accade senza bisogno di maltrattare, ferire, o uccidere altri animali.

Zamir cita nell'articolo il caso in cui un volontariato, di fronte alla scelta se aiutare dei ragazzi poveri impartendo lezioni di musica piuttosto che dei cani randagi, opta per la prima, come esempio di un comportamento derivabile da questa definizione di specismo. Anche questo esempio però, che ha il merito di formulare un "conflitto di interessi" in modo assai più concreto e realisticamente credibile rispetto alla logica del *trolley problem*, non rispecchia la situazione effettiva che fa sorgere il dilemma di scelta tra interessi umani e non umani.

Il problema che sta alla base di questa definizione di specismo sorge *proprio perché* la realizzazione di interessi, spesso non essenziali, degli esseri umani, richiedono il sacrificio (e non la semplice ignoranza) degli interessi fondamentali degli animali non umani.

Occorre dire che Zamir mostra di essere in fondo consapevole di questo elemento. Volendo essere maggiormente benevoli potremmo osservare che le varie definizioni di specismo costituiscono un *climax* volto a raggiungere un'ultima definizione nella quale la relazione tra animali umani e non umani, e i conseguenti problemi etici, raggiunge un livello di sempre maggiore concretezza e problematicità. Sarebbe dunque maggiormente efficace e apprezzabile se l'operazione di Zamir

⁴⁹ SO?, p. 43.

fosse una sapiente costruzione retorica utile al fine di mostrare come l'incompletezza e la parzialità di determinate nozioni di specismo siano effettivamente conciliabili con la liberazione animale. Una sorta di “monito”, in altri termini, a utilizzare il termine specismo con un significato il più possibile rigoroso al fine di evitare banalizzazioni del termine stesso paradossalmente conciliabili, in virtù della loro incompletezza semantica, con la liberazione animale.

In realtà, come si evince dai numerosi esempi concreti riportati da Zamir nell'articolo, l'intento sembra essere proprio quello di accettare *in toto* la sensatezza delle precedenti definizioni di specismo, le quali, ben lungi dall'essere semplici “figure retoriche” volte al raggiungimento dell'obiettivo finale, assumono i tratti di possibili atteggiamenti concreti. Così intese sembra impossibile non osservare, come argomentato in precedenza, il loro carattere di artificiosità, di astrattezza e di “posteriorità” storica.

Veniamo ora alla terza e alla quarta definizione proposte da Zamir:

(S3): È giustificato ostacolare attivamente gli interessi degli animali non umani quando confliggono con quelli degli animali umani e ciò è giustificato perché questi ultimi non sono interessi umani.

Anche in questo caso, però, la mancata precisazione su quali siano gli interessi in gioco non rende secondo Zamir la definizione formalmente incompatibile con il liberazionismo, pratica che posso sostenere pur non opponendomi, ad esempio, al rumore di una nave che spaventa con il suo passaggio i pesci.

(S4): È giustificato ostacolare attivamente gli interessi di sopravvivenza di un essere non umano quando confliggono con quelli di sopravvivenza di un animale umano e ciò è giustificato perché questi ultimi sono interessi umani.

Anche questa definizione non dovrebbe per Zamir creare problemi al liberazionismo, poiché le pratiche che combatte (zoo, circhi, allevamenti intensivi) non riguardano interessi umani di

sopravvivenza. L'unico caso delicato si porrebbe con la questione della *sperimentazione animale*, ammesso che, precisa Zamir, venga modificata rispetto ai parametri attuali, e cioè condotta *soltanto in quei casi nei quali è in gioco la sopravvivenza umana*.

Proprio il tema del conflitto tra interessi fondamentali e non, umani e non umani, tema da cui eravamo partiti nel confronto con la posizione di De Veer, consente a Zamir di formulare l'unica definizione che, a suo giudizio, risulta essere totalmente incompatibile con una prospettiva liberazionista:

(S5): Gli interessi umani non legati alla sopravvivenza, sia che siano importanti sia che siano marginali, prevalgono legittimamente sugli interessi principali dei non umani (nel senso che è giustificato svantaggiare attivamente gli animali non umani, anche quando il privilegio accordato agli umani si ripercuote su un gran numero di loro). Il privilegio accordato agli umani è giustificato in quanto tali interessi predominanti appartengono agli umani.

Come vediamo questa definizione racchiude in sé l'avvallamento di tutti i comportamenti, le pratiche, le abitudini, che un difensore della liberazione animale ritiene del tutto inaccettabili. Tramite essa, si può accettare tranquillamente che un particolare sfizio alimentare del Re di Francia sia una ragione sufficiente per giustificare l'imprigionamento e la morte di milioni di animali non umani. Al contrario, sostiene Zamir, «un solido liberazionismo è, sia da un punto di vista concettuale che da un punto di vista pratico, in continuità con queste intuizioni tradizionali (anche nel caso queste fossero sbagliate)»⁵⁰.

Le «intuizioni tradizionali» cui Zamir fa riferimento riguardano le convinzioni speciste espresse nelle prime quattro definizioni. La considerazione espressa tra parentesi dell'ultima citazione rappresenta un aspetto decisivo per comprendere la portata complessiva del pensiero di Zamir. Ciò che all'autore interessa infatti *non è* l'intenzione di stabilire se lo specismo, considerato nelle prime quattro accezioni, sia o meno un atteggiamento giustificabile, e soprattutto se sia o meno un

⁵⁰ SO?, p. 47

atteggiamento fondato, da qualunque punto di vista, cioè biologicamente, culturalmente, moralmente, ontologicamente, etc.

La sua intenzione è al contrario mostrare che l'assunzione di un atteggiamento specista (sempre inteso nei significati delineati nelle prime quattro definizioni) non deve rappresentare un problema o una preoccupazione per i difensori dei diritti animali e per i promotori della loro liberazione. La loro battaglia, in altri termini, non deve essere condotta *contro* lo specismo, ma contro le condizioni effettive in cui gli animali attualmente versano, nella convinzione che il pregiudizio specista (che sia fondato o meno, giustificabile o meno), non abbia alcun “peso” all'interno di questa battaglia e della sua possibilità di successo⁵¹.

Dopo averne affermato l'indifferenza in merito al tema della liberazione animale, Zamir si spinge a considerare lo specismo nei termini di un comportamento *istintivo* e non dettato da una qualche forma di giustificazione razionale della (presunta) superiorità umana:

La mia inclinazione a gettare un cane in acqua al fine di salvare una donna che sta affogando deriva da un senso di solidarietà o dalla maggiore potenzialità della vita di questa rispetto a quella del cane? L'azione di gettare il cane in acqua è dovuta alla comprensione di un mio obbligo particolare nei confronti della donna? Sono mosso dalla consapevolezza che lei ha un'anima, può pensare e può comunicare in modo elaborato? Ritengo di no. Qualcosa di più basilare sembra accadere quando devono essere prese decisioni di questo tipo. In questo caso si potrebbe essere tentati di usare la parola 'istinto', dato che queste decisioni ricordano da vicino le azioni istintive, come lottare per la vita del proprio figlio indipendentemente dal prezzo da far pagare agli altri.

⁵¹ Posizione simile, ma rovesciata, rispetto a quella di Oscar Horta, che nel saggio 'What is speciesism?' (<https://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2010/05/whatispeciesism.pdf>), sostiene in un modo molto simile la differenza tra 'liberazione animale' e 'specismo', con l'intento però, opposto a quello di Zamir, di mostrare come liberare gli animali, cioè risolvere praticamente il problema del loro sfruttamento all'interno della moderna zootecnia ma anche dei cosiddetti allevamenti “naturali”, non basti a risolvere il problema ben più profondo dello specismo. Con tale concetto infatti Horta intende una disparità di trattamento rispetto a individui appartenenti a specie diversa dalla nostra, visibile sia sul piano teorico delle convinzioni che su quello pratico dei comportamenti. Posso perciò *comportarmi* in modo specista pur senza esserne consapevole, così come posso avere delle *idee* speciste senza che a queste idee seguano delle decisioni o degli atti in tale direzione. Si può dunque notare nella riflessione di Horta una forte responsabilizzazione della dimensione etica individuale, attiva anche al livello del pensiero, dell'intenzione e della convinzione, che va ben oltre, ad esempio, la dimensione altrettanto doveristica e responsabilizzante del pensiero di Sartre, il quale, come evidente soprattutto ne *L'esistenzialismo è un umanismo*, circoscrive il peso della scelta alla dimensione della decisione e dell'azione. In modo simile Slavoj Žižek, tramite gli strumenti della psicanalisi lacaniana, invita a osservare unicamente la dimensione dell'agire in quanto unica sede della “verità” delle posizioni individuali e collettive, considerando come «falsa distanza» accessibile alla dimensione narcisistica dell'ego ogni riferimento alla «ricchezza della vita interiore», specie se si colloca in aperto contrasto con i comportamenti effettivamente tenuti dai soggetti in questione. Cfr. S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, trad. it., Ponte alle grazie, Milano 2010, pp. 54-57.

Vi sarebbe in altri termini, secondo Zamir, una sorta di inclinazione istintiva e naturale a preferire, soprattutto in caso di pericolo, di sopravvivenza, di vita o di morte, a preferire gli appartenenti alla nostra specie piuttosto che quelli appartenenti ad altre specie, inclinazione per Zamir (come per Van de Veer) assolutamente comprensibile e giustificabile e per nulla in contrasto con gli obiettivi della liberazione animale, convinzione che conduce Zamir a elaborare una sua personale definizione, moralmente accettabile, di specismo:

Gli interessi umani sono più importanti di quelli degli animali, nel senso che anche la promozione degli interessi umani più insignificanti dovrebbe avere la precedenza su quelli degli animali. Solo interessi di sopravvivenza giustificano però azioni tesi a frustrare attivamente gli interessi di sopravvivenza degli animali⁵².

In conclusione, afferma Zamir:

Il mio scopo *non* è quello di spingere i liberazionisti a definirsi specisti. Il mio scopo è invece di mostrare che la categoria “specismo” non è di per sé importante: accettare o negare che uno sia o meno specista, almeno nella maggior parte dei significati che questo termine può assumere, non ha molto a che vedere con i problemi che sono attualmente dibattuti e con le pratiche che vanno abolite. Le intuizioni speciste più popolari possono essere facilmente accettate dai liberazionisti senza mettere a repentaglio la loro richiesta di riforme.

L'intera argomentazione svolta da Zamir, accanto ai dubbi di formalismo e astrattezza già argomentati in precedenza, lascia alcuni punti in sospeso che verranno indirettamente affrontati in seguito da altri autori che, pur non confrontandosi sempre direttamente con le sue posizioni, pongono il problema dello specismo e della sua origine. È davvero lecito considerare lo specismo come una sorta di inclinazione innata? Vi sarebbe insomma una “naturale tendenza” a preferire i componenti della nostra specie a scapito degli altri? Questa tendenza è ugualmente riscontrabile in *ogni* specie oppure si tratta di un'operazione culturale di origine tipicamente umana? Quando e

⁵² OS, p. 49.

soprattutto *perché* nasce, se accettiamo l'idea che l'atteggiamento specista non sia affatto naturale, la *linea divisoria* che istituimo tra *noi* e il mondo animale, e più in generale tra *noi* e il resto del vivente?

Prima di affrontare queste domande, che saranno centrali nel secondo capitolo, orientato ad analizzare la questione animale in ambito “continentale”, ci occupiamo ora di alcuni autori che introducono sostanziali elementi di novità rispetto alle quattro posizioni fin'ora affrontate, ponendo mettendo in questione soprattutto l'*individualismo* come elemento cardine alla base di esse (l'idea che la questione animale significhi esclusivamente prendere moralmente in considerazione le vite dei singoli animali).

3) *Oltre i confini dell'individualità: Taylor, Leopold, Callicot*

3.1) Il biocentrismo di Taylor.

Al centro della riflessione filosofica di Paul W. Taylor vi è il tentativo di delineare un concetto di «giustizia interspecifica»⁵³ capace di pensare in modo non gerarchico il rapporto tra gli esseri viventi del pianeta. Mettendo in questione il paradigma antropocentrico dell'eccezionalità umana, il pensiero di Taylor invita a considerare tutti gli esseri viventi come parte di un'unica comunità globale nella quale i suoi abitanti condividono interessi ed esigenze, ed hanno perciò la medesima «rilevanza inerente». Anche nella riflessione di Taylor, come in quella di Singer, il concetto di «interesse» riveste un ruolo chiave, come largamente argomentato in modo efficace da Luisella Battaglia:

Una parte di grande interesse del volume di Paul Taylor è costituita dalla trattazione dei dilemmi morali che sorgono in caso di conflitto tra diritti e valori umani e interessi dei non umani. Come comportarsi dinanzi ad azioni che risultano nocive per il benessere di altre specie e della comunità di vita nell'ecosistema? Come risolvere equamente situazioni in cui si fronteggiano pretese morali in competizione, sorte dal conflitto tra etica umana ed etica ambientale? Cruciale, per intendere il modello di giustizia interspecifica elaborato da Paul Taylor, è la distinzione tra interessi fondamentali e non fondamentali. Preliminare a tale distinzione è, tuttavia, la definizione di *interessi*: con tale termine vengono designati 'tutti quegli oggetti o eventi che servono a preservare o a proteggere in qualche misura il bene di un organismo vivente'. Come interessi fondamentali, in riferimento agli umani, si indicano quelli che persone razionali e competenti valuterebbero come una parte essenziale della loro esistenza in quanto persone. Sono ciò di cui la gente ha bisogno per realizzare quei fini e quei progetti che rendono la vita degna di essere vissuta e che contribuiscono al pieno sviluppo della personalità. Essi coincidono, dunque, con valori universali o beni primari. Interessi non fondamentali sono, invece, quei fini particolari che consideriamo degni di essere perseguiti e i mezzi che riteniamo idonei alla realizzazione del nostro personale sistema di valori. Tali interessi variano pertanto da persona a persona, laddove gli interessi fondamentali sono sostanzialmente comuni a tutti. In riferimento agli interessi umani non fondamentali, Taylor introduce un'ulteriore distinzione tra

⁵³ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature. A theory of Enviromental Ethics*, Prinnceton University Press, Princeton 1986 (d'ora in avanti RN).

quelli che sono intrinsecamente incompatibili con un atteggiamento di rispetto per la natura (ad es. l'uccisione di animali per sport, divertimento, ecc.) e quelli che sono, invece, intrinsecamente compatibili con tale atteggiamento pur se estrinsecamente nocivi agli ecosistemi naturali (ad esempio opere umane quali la costruzione di aeroporti, di autostrade, ecc., i cui costi possono essere rilevanti per la *Wildlife*). Per i non umani, fondamentali sono quegli interessi la cui realizzazione è richiesta da un organismo per mantenersi in vita. Secondo Paul Taylor, è possibile per noi formulare giudizi circa l'importanza comparativa degli interessi non umani poiché, data una sufficiente informazione fattuale circa il loro benessere, siamo in grado di assumere il loro punto di vista e quindi procedere a una stima ragionevole del tipo di danno o privazione che subirebbero 'ove determinate condizioni fossero assenti dalle loro vite'⁵⁴.

Ciò che dunque il pensiero di Taylor invita a fare è di raggiungere una elevata consapevolezza delle interconnessioni tra le varie forme di vita sul pianeta, al fine di poter sempre cogliere, all'interno delle nostre azioni, se e in che modo stiamo danneggiando degli interessi fondamentali di altre entità. La novità del pensiero di Taylor rispetto a quello di Regan consiste in un deciso allargamento del concetto di *individuo* oltre i confini psicocentrici, in direzione di tutti quegli organismi viventi, come spiega bene Sergio Bartolomei, innanzitutto dotati della capacità di perseguire un fine, indipendentemente dalla capacità di prendere coscienza di tale fine:

Perché un'entità X possa 'avere interessi' e, quindi, un 'bene di per sé', occorre almeno che l'essere in questione abbia per Taylor delle 'finalità' da raggiungere (anche se non necessariamente intenzionali-coscienti) e disponga di certi mezzi per raggiungerle. Gli enti inanimati, non avendo fini da perseguire, non possono avere interessi neppure nel più ampio senso della parola ed è impossibile parlare al loro riguardo di un 'bene di per sé'. Non avendo interessi, rocce, sabbia e acque non possono essere danneggiati dall'avere i loro interessi frustrati. Gli unici esseri per i quali abbia senso parlare di un bene di per sé diventano quindi per Taylor soltanto gli *organismi viventi*, cioè soltanto quegli esseri che

- a) presentano caratteristiche specifiche (nel senso che appartengono a una specie): struttura cellulare, funzionamento biologico interno, relazioni esterne con altri organismi e con gli aspetti fisico-chimici dell'ambiente;
- b) hanno ritmi di crescita e di sviluppo loro propri, per cui è lecito considerare ciascuno di essi come un 'centro teleologico di vita perseguente il suo proprio bene nel suo proprio, unico modo', ovvero si configurano ciascuno come un 'sistema unificato e coerente di attività organizzate la

⁵⁴ L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza 1997, pp. 134-135.

cui tendenza costante è di preservare la propria esistenza proteggendo e promuovendo il proprio benessere'.

Taylor definisce 'visione biocentrica' questa immagine della natura che fa da supporto a un'etica ambientale in base alla quale soltanto gli organismi viventi (oltre l'uomo, gli animali, le piante) hanno interessi moralmente rilevanti. Piante e animali hanno un 'bene di per sé' nel senso che

a) le loro vite possono essere rese migliori o peggiori dal modo col quale sono trattate dagli agenti morali;

b) gli uomini, in quanto condividono con piante e animali la 'comunità di vita sulla terra', possono assumere il 'punto di vista' degli altri esseri viventi e giudicare ciò che accade a questi in termini di benessere delle cose stesse, cioè di ciò che è buono o cattivo, favorevole o sfavorevole per la cosa in questione, e non per qualche altra.

Senza alcun bisogno di ricorrere a visioni animistiche o antropomorfe della natura, una persona biologicamente informata sarà a conoscenza del 'ciclo della vita' delle piante e saprà quali sono le condizioni ambientali di cui la pianta ha bisogno (nel senso che sono *nell'interesse* della pianta) perché essa sopravviva in condizioni ottimali⁵⁵.

Da queste considerazioni possiamo notare come Taylor non rinunci alla distinzione kantiana mezzo-fine utilizzata anche da Regan, ma utilizzi il concetto di *interesse* per indicare il comportamento e l'azione di tutti quegli organismi viventi che *hanno* dei fini, non che *si pongono coscientemente* dei fini, seguendo l'apertura suggerita da Regan in merito alla distinzione tra “avere un interesse” o “essere nell'interesse di”. L'allargamento della considerazione etica anche delle piante, ad esempio, si basa su questo presupposto, che consente di tenere ben distinti i viventi dalle cose, come leggiamo da un passo dello stesso Taylor:

Se affermiamo che è bene conservare una macchina ben oliata, per giustificare la nostra tesi dobbiamo riferirci al proposito per cui la macchina è nata o è stata costruita [...]. Questo proposito non è attribuibile alla macchina stessa, ma a coloro per i quali è stata costruita o che la usano. Non è il bene della macchina che viene promosso conservando la macchina ben oliata, ma il bene di certi uomini per i cui fini la macchina è un mezzo⁵⁶.

Il pensiero di Taylor dunque non rinuncia alla concezione tipicamente anglosassone di individuo e

⁵⁵ S. Bartolomei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 124-125.

⁵⁶ RN, p. 61.

non consente di superarne i limiti atomistici, essendo il suo sguardo sempre orientato a descrivere i bisogni e gli interessi particolari di un singolo soggetto impiegato al raggiungimento di determinati fini, sia esso umano, animale o vegetale, ponendo poca attenzione per le interconnessioni dell'individuo con l'ambiente circostante (concepito come semplice sfondo neutro su cui si colloca l'azione dei singoli individui) e, più in generale, per la natura stessa intesa, secondo una tradizione che va da Giordano Bruno al pansichismo contemporaneo, come “grande organismo vivente”. Leggiamo un passo di Taylor nel quale si comprende la portata individualistica della sua proposta filosofica:

Via via che osserviamo una cosa vivente, diventiamo più familiari con essa e acquistiamo coscienza del particolare modo con cui l'organismo sta vivendo la sua vita. Possiamo essere affascinati dalla sua vita e coinvolgerci nel suo bene e nel suo destino. L'organismo viene a significare qualcosa come un unico, insostituibile individuo. Infine acquistiamo una comprensione genuina del punto di vita dell'organismo in questione e possiamo idealmente porre noi stessi nella situazione dell'organismo guardando il mondo dalla sua propria posizione⁵⁷.

Possiamo dunque osservare infine come il pensiero di Taylor consenta di aggiungere un nuovo sguardo nei confronti dell'animalità, nell'ottica di de-potenziarne gli elementi coscienzialistici e classicamente soggettivistici, in direzione di un accostamento tra tutti gli organismi viventi in quanto interessati a perseguire determinati fini individuali.

⁵⁷ RN, p. 120.

3.2) Leopold e Callicot tra animali e ambiente.

Il pensiero di autori come Aldo Leopold e John Baird Callicot si colloca all'interno di una prospettiva esplicitamente *ecocentrica*, una prospettiva cioè che ambisce a superare i retaggi individualistici del pensiero di Taylor e ad allargare il cerchio della considerazione morale all'interno ecosistema nel suo complesso, comprese le interconnessioni tra individuo e ambiente, le specie viventi, considerate al di là dei singoli componenti individuali di tale specie, la biosfera.

Attraverso un ambizioso e affascinante tentativo di conciliare studi naturalistici e storici, Leopold mira a riconsiderare il comportamento dell'essere umano all'interno di uno spettro più ampio di vedute, in grado di concepire la terra non come semplice terreno neutro di azione degli individui, ma come soggetto attivo, «fonte di energia che scorre attraverso un circuito di suoli, piante e animali»⁵⁸. Scrive a proposito Leopold:

Che l'uomo sia, in effetti, soltanto un membro di un gruppo biotico è dimostrato da un'interpretazione ecologica della storia. Molti avvenimenti storici, fin qui spiegati esclusivamente in termini di iniziative umane, sono il risultato di interazioni biotiche tra popolazioni e territori. Le caratteristiche della terra hanno determinato i fatti altrettanto incisivamente dei caratteri degli uomini che hanno vissuto su di essa⁵⁹.

Intenzione di Leopold è dunque quella di promuovere una visione dell'*Homo sapiens* non come conquistatore violento e irrispettoso del pianeta, ma come semplice «cittadino»⁶⁰ il quale, al netto delle proprie esigenze vitali che inevitabilmente lo pongono in conflitto con le altre forme di vita, è sempre invitato a riconoscere al complesso intreccio di risorse naturali «il diritto di perpetuare la loro esistenza sempre e comunque allo stato naturale»⁶¹. Per fare questo occorre secondo Leopold considerare il pianeta terra nel suo insieme come entità da tutelare:

⁵⁸ A. Leopold, 'L'etica della terra', in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 131-141 (d'ora in avanti ET).

⁵⁹ ET, p. 133.

⁶⁰ ET, p. 133.

⁶¹ ET, p. 140.

Un'etica della terra riflette l'esistenza di una coscienza ecologica, e questa a sua volta riflette una convinzione della responsabilità individuale per la salute della terra. Per salute si intende la capacità della terra di auto-generarsi. La conservazione è il nostro sforzo di capire e preservare questa capacità⁶².

Ulteriore sviluppo di questa rivalutazione dell'etica ambientale è rappresentata dall'opera di Callicot, il cui pensiero si propone di formulare una proposta morale coerente e unitaria capace di produrre una teoria non-antropocentrica del valore:

Una teoria del valore adeguata per l'etica ambientale non-antropocentrica deve saper osservare il valore intrinseco sia degli organismi individuali, sia di una serie di entità sovra-organismiche, gerarchicamente ordinate – popolazioni, specie, biocenosi, biomi e la biosfera. Deve attribuire un valore intrinseco differenziato agli organismi e alle specie selvagge e domestiche. Dev'essere concettualmente compatibile con la moderna biologia evolutiva ed ecologica. E deve sapere rendere ragione del valore intrinseco del nostro attuale ecosistema, delle sue componenti e del suo complemento di specie, e non assegnare eguale valore a qualsiasi ecosistema immaginabile⁶³.

Pur conservando un'impostazione di carattere gerarchizzante, la proposta di Callicot si pone in aperto ed esplicito contrasto con tutte quelle prospettive capaci di attribuire «valore intrinseco» soltanto a «entità discrete», come ancora evidente nella prospettiva individualistica di Taylor e più in generale nel *sensiocentrismo* di Singer e nello *psicocentrismo* di Regan, portatori di una visione astrattamente atomistica del reale, incapace di cogliere sia le interconnessioni tra le varie forme di vita, e dunque il concreto contesto storico-ambientale nel quale agiscono gli individui, sia il valore stesso di agente portatore di energia, vita, dinamicità, proprio del pianeta terra nel suo complesso e più in generale di tutte le entità definite da Callicot «sovra-organismiche».

Al fine di promuovere la costruzione di una teoria non-antropocentrica del valore, Callicot incoraggia il recupero di quello che lui definisce il «sentimentalismo comunitario»⁶⁴ della tradizione anglosassone, da Smith a Hume. Al di là della corretta interpretazione storiografica dei due autori,

⁶² ET, p. 138.

⁶³ J.B. Callicot, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', trad.it., ET, pp. 243-246.

⁶⁴ ET, pp. 258-260.

discutibile soprattutto in merito all'allargamento “globale” del sentimentalismo oltre i confini della ristretta cerchia di «vicini»⁶⁵ cui riservare i sentimenti innati di compassione e benevolenza, ciò che colpisce è la possibilità di utilizzare un criterio non meramente razionale nell'attribuzione di valore e più in generale nella condotta etica:

I sentimenti *morali* sono, per definizione, orientati all'altro e sono intenzionali, ossia non hanno valore in se stessi, né vengono sperimentati indipendentemente da qualche oggetto che li ecciti e sul quale essi sono, per così dire, proiettati. I loro oggetti naturali non sono limitati, eccetto che per convenzione, agli altri esseri umani. Sono, invece, naturalmente stimolati proprio dai compagni di società (e dalla società in quanto tale), i quali possono includere, come avviene sia nel pensiero ecologico contemporaneo, sia nella rappresentazione tribale, esseri non-umani e un ordine sociale più ampio di quello umano⁶⁶.

Il recupero del sentimento morale all'interno di una prospettiva etica non antropocentrica è l'aspetto che maggiormente interessa il presente lavoro, dal momento che reintroduce la possibilità di un'etica non basata esclusivamente sull'operazione di attribuzione di valore fondata sul riconoscimento razionale di criteri utili ad allargare il cerchio della considerazione morale oltre i confini dell'umano, ma sposta l'attenzione sulla soggettività umana e sulla possibilità in essa contenuta di coltivare e sviluppare comportamenti che, in quanto capaci di descrivere elementi antropologicamente fondanti, chiedono di essere perseguiti in relazione alla loro conformità all'umana natura.

Parlando ad esempio dell'altruismo come fenomeno «fondamentale e originario della natura umana quanto l'egoismo»⁶⁷ Callicot dischiude la possibilità che determinati comportamenti siano perseguibili non soltanto in relazione al rispetto e alla considerazione morale di cui vengono investiti i destinatari dei comportamenti stessi, ma innanzitutto in relazione alla adeguatezza dei comportamenti in questione in riferimento alla natura dell'agente che li mette in atto⁶⁸. In altri

⁶⁵ Cfr. a proposito la ricostruzione critica condotta da Andreozzi in EA, pp. 350-355.

⁶⁶ ET, pp. 261-262.

⁶⁷ ET, pp. 109-110.

⁶⁸ In questa direzione può essere collocato anche il testo di J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, trad.it., Mondadori, Trento 2009. Nel testo Rifkin, avvalendosi degli sviluppi della psicologia novecentesca e criticando in tal senso l'utilitarismo egoistico di Hobbes e Freud, propone una

termini, comportarci in modo empatico e rispettoso nei confronti dell'alterità, umana, animale e naturale, sarebbe, portando alle sue estreme conseguenze questa indicazione, molto più coerente con i nostri presupposti antropologici fondamentali e consentirebbe di conseguenza una vita migliore e più coerente con la nostra essenza.

4) Antispecismo politico e antispecismo debole: due modelli alternativi

4.1) Marco Maurizi e l'antispecismo politico.

Un aspetto comune alla riflessione sulla questione animale in ambito analitico analizzata nella prima parte di questo capitolo è l'approccio prevalentemente etico. Come abbiamo visto, le domande che caratterizzano, direttamente o indirettamente, le prospettive proprie degli autori in precedenza esposti, sono di questo genere: gli animali non umani hanno dei diritti? Possiamo ritenerci investiti di doveri nei confronti di essi? In che modo includere gli animali nel cerchio della considerazione morale senza incappare in contraddizioni e paradossi? Quale prospettiva filosofica tradizionale (deontologia, utilitarismo, neocontrattualismo) è più adatta ad assolvere questo compito? È lecito parlare di 'specismo' in merito al pregiudizio negativo che gli esseri umani hanno sempre avuto nei confronti degli animali non umani? Lo specismo è davvero un ostacolo ai fini di un'etica animalista e liberazionista?

Tutte queste domande rimandano indirettamente alla stessa domanda fondamentale: *come dobbiamo comportarci* nei confronti degli animali? Domanda che può trovare risposta una volta stabilito razionalmente quali caratteristiche di cui gli animali sono o meno dotati rendono eticamente corretto un determinato tipo di comportamento piuttosto che un altro. *Se* stabilisco che ogni essere autocosciente merita rispetto incondizionato, *allora* diventa immorale e ingiustificata ogni azione avente il fine di contrastare il soddisfacimento, da parte di un animale non umano, dei suoi istinti fondamentali. *Se* ritengo che il sacrificio di interessi animali vitali non sia giustificabile al fine di promuovere la realizzazione di interessi umani non vitali, *allora* sono costretto a disapprovare e rifiutare ogni dinamica umana che avvalli un simile comportamento.

L'aspetto su cui viene focalizzata maggiormente l'attenzione è il '*che cos'è giusto fare*' nel nostro rapporto con gli animali, nella comune convinzione che sono le *idee sbagliate* a legittimare i comportamenti negativi. In tutti gli autori presentati, inoltre, compare il concetto di 'specismo' (anche se, come abbiamo visto, questo vale per Zamir solo in un'accezione molto ristretta del

termine) in quanto elemento capace di giustificare l'enorme sistema di sfruttamento degli animali non-umani alla base della civiltà occidentale.

I due aspetti principali di quell'approccio alla questione animale denominato come «antispecismo politico»⁶⁹, aspetti che si collocano su di una prospettiva critica rispetto ai tratti salienti della riflessione analitica qui brevemente riassunta e descritta in termini di «antispecismo di prima generazione»⁷⁰ sono:

1) La denuncia dell'insufficienza della dimensione etica sia come chiave di lettura storico-filosofica del problema della questione animale e del rapporto tra animali umani e non umani, sia come soluzione di tale problema.

2) La conseguente critica a tutte quelle concezioni che fanno dello 'specismo' un pregiudizio (istintivo o razionale) che precederebbe, da un punto di vista sia storico che cognitivo, lo sfruttamento degli animali e più in generale il rapporto di subordinazione gerarchico che gli esseri umani hanno sempre imposto a essi.

A questo proposito il primo a modificare sostanzialmente la definizione di 'specismo' in questa direzione è stato David Nibert, sociologo statunitense che in *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*, definisce lo specismo nei termini di «un'ideologia creata

⁶⁹ Il termine viene utilizzato da Massimo Filippi, in M. Filippi 'Antispecismi', contenuto nel già citato *Etiche dell'ambiente, voci e prospettive*. Cfr. EA, pp. 199-201, ma è alla base della riflessione filosofica di Marco Maurizi. Vedi a tal proposito M. Maurizi, *Al di là della natura; gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011 (d'ora in avanti ADN), oltre che M. Maurizi, *Che cos'è l'antispecismo politico e altri saggi*, Per Animalia Veritas, Roma 2012 (d'ora in avanti AP). L'utilizzo di tale espressione, come mostrato nelle pagine seguenti, è funzionale a evidenziare la mancanza di una dimensione strettamente politica all'interno delle riflessioni morali di Singer e Regan, mancanza che rappresenta la cifra distintiva della ricezione dei testi anglosassoni all'interno del dibattito filosofico italiano sulla questione animale, in gran parte orientato intorno alla rivista *Liberazioni* e ai suoi principali esponenti, salvo alcune eccezioni come quella di Leonardo Caffo, la cui posizione viene mostrata in seguito, autore al contrario profondamente critico nei confronti sia di questa ricezione sia delle conseguenze filosofiche che ne derivano. Anche Oscar Horta sottolinea indirettamente l'inefficacia di questa distinzione tra antispecismo etico e politico, sostenendo le inevitabili implicazioni politiche di ogni pensiero o prassi che contesti l'attuale sistema di dominio nei confronti degli animali. Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=DMbvF5O-65A>. Segnaliamo inoltre, accanto a un antispecismo politico di ispirazione marxiana come quello di Nibert e Maurizi, uno di matrice più anarchica, in B. Dominick, *Animal liberation and social revolution: a Vegan Perspective on Anarchism or an Anarchist Perspective on Veganism*, Firestarter Press, Chicago 1997.

⁷⁰ Per questo concetto si veda Aa, pp. 9-19.

e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali»⁷¹.

Questa definizione, per quanto apparentemente simile alle precedenti, ribalta completamente la priorità del *pensiero* sulla *prassi*, priorità latentemente implicita nelle posizioni di matrice analitica. L'antispecismo politico, “inaugurato” dall'intuizione di Nibert, assume in merito a questo problema un'impostazione di sapore marxiano: sono le dinamiche socio-economiche concrete, sempre organizzate intorno a determinati rapporti di classe, a costituire la realtà effettiva dello sviluppo storico, mentre rientrano nell'aspetto giustificazionista e “ricopritore” dei reali rapporti di forza tutte le ideologie, i pensieri, le teorie etiche che, in un secondo momento, mostrano questi rapporti di forza come inevitabili.

In quest'ottica dunque l'effettiva imposizione storica, da parte dell'essere umano, di un sistema di sfruttamento degli animali sempre più capillare, radicato e pervasivo, *precede* storicamente l'instaurazione di un “vestito di idee”, che sorge solo “a cose fatte” con l'intento di giustificare astrattamente e posteriormente la “necessità” di questo sistema di dominio.

Da questo punto di vista dunque, come osserva Filippi:

il compito dell'antispecismo non sarà allora quello di porsi nel *vacuum* del pensiero astratto e argomentativo al fine di mostrare l'incoerenza del pregiudizio specista, ma quello di individuarne le origini e le vicende storiche per combatterlo sul piano della prassi politica smarcandosi, tra l'altro, da un discorso ancora profondamente logocentrico⁷².

Lo 'specismo', in altri termini, è da intendersi come la conseguenza di una determinata organizzazione storico-sociale, organizzazione che fonda e precede le idee, i pregiudizi e gli atteggiamenti che in essa si generano. Scrive a riguardo Marco Maurizi:

È indubbio che qualcosa come un'attitudine mentale o un *habitus* morale che ponga l'interesse dell'uomo al di sopra di quello di ogni altro vivente *esiste*. Ma esiste *socialmente* non individualmente. Esso è cioè il prodotto dell'interazione tra gli uomini e di una determinata

⁷¹ D. Nibert, *Animal rights/human rights; entanglements of oppression and liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002, p. 243.

⁷² EA, p. 201.

organizzazione della società, non può essere spiegato in termini biologici o psicologici (come un desiderio di prevaricazione insito nella natura umana o l'espressione di una violenza innata). Lo sfruttamento animale che è alla base della sopravvivenza economica della società attuale viene infatti giustificato e presentato come “naturale” dalla culla alla bara e determina perciò l'orizzonte culturale cui ogni coscienza morale si costituisce. Si può dunque anche sostenere che gli argomenti specisti siano causati dallo Specismo – inteso, in senso “allargato”, come *habitus* mentale – a patto però di riconoscere, come abbiamo appena detto, che quest'ultimo è *a sua volta qualcosa di derivato* e non di primario e originario. A meno di non voler sostenere che lo Specismo è causa dello sfruttamento animale e che anche la cultura specista è una creazione dello Specismo. Con il che ci troveremmo però nel più assoluto idealismo! È assolutamente sbagliato porre lo Specismo alla base dello sfruttamento animale, poiché nella misura in cui si può parlare dello Specismo, esso è una conseguenza, più che una causa di esso, In altri termini, *non è affatto vero che noi sfruttiamo gli animali perché li consideriamo inferiori, piuttosto li consideriamo inferiori perché li sfruttiamo*⁷³.

Il riferimento di Maurizi agli elementi «biologici» e «psicologici» che secondo determinate prospettive sarebbero all'origine dello specismo rimanda in vario modo agli autori trattati in precedenza. Si ricordi, ad esempio, al concetto di 'pregiudizio' utilizzato da Singer (il quale definisce lo specismo come «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie a sfavore di quelli dei membri di altre specie»⁷⁴), concetto di matrice psicologico-culturale⁷⁵, insieme al concetto di 'specismo' proposto da Regan come deliberata esclusione degli animali non umani dalla comunità morale. Le riflessioni di De Vaar e Zamir, invece, pur non prendendo una posizione precisa a riguardo, alludevano alla possibilità di una radice “biologica” dello specismo inteso come comportamento “naturale” iscritto nell'istinto dell'essere umano.

Nessuna di queste prospettive può essere accettata nell'ottica dell'antispecismo politico, che mira come visto a ricondurre il pregiudizio specista dal terreno idealistico delle idee alla sua origine

⁷³ ADN, p. 23.

⁷⁴ AL, p. 22.

⁷⁵ È curioso osservare come Singer, aspetto su cui sofferma la propria attenzione anche Maurizi, pur relegando nella sfera culturale del pregiudizio la dimensione dello 'specismo', considera come elementi “naturalisti” la *xenofobia* e il *dominio gerarchico*, dimostrando in questo di avvallare gli aspetti caratteristici della sociobiologia. Si veda a proposito P. Singer, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione, cooperazione*, Edizioni Comunità, Torino 2000, pp. 35-46.

materiale, storica⁷⁶ e sociale.

In altri termini, ciò che l'antispecismo politico rifiuta è l'idea dello specismo, riprendendo le parole di Filippi, come «*a priori trascendentale* che, inalterato dalle forze storiche ed economiche, risiede nel mondo delle idee»⁷⁷ o come «condizione cognitiva storica»⁷⁸ che sarebbe causa, e non invece conseguenza, dello sfruttamento degli animali non umani da parte dell'essere umano⁷⁹.

In un altro passaggio significativo del suo testo, Maurizi ribadisce la sua posizione, di chiara ispirazione marxiana, in virtù della quale sono le *condizioni sociali* a rendere possibili il sorgere di determinate *idee* e non viceversa:

In che modo la coscienza specista *giustifica* (ma non produce) diversi comportamenti specisti (allevare una certa specie di animali a scopo alimentare, usarne un'altra per il vestiario, sacrificarne un'altra ancora per esigenze rituali-religiose ecc.) è una questione che non può essere posta *in generale* ma riguarda la storia dell'uomo e solo qui può trovare una spiegazione vera. Invece la “breve storia dello specismo” abbozzata da Singer in *Animal Liberation* non è una storia reale, (cioè di individui che vivono in società concrete, con bisogni specifici, ecc.) ma una storia di “idee”. Singer cita alcuni pensatori che durante la storia hanno proposto questa o quella concezione dell'animale, come *se la storia reale fosse fatta dai filosofi*. Invece le teorie dei filosofi non fanno che rispecchiare un tipo di esistenza sociale (Aristotele, ad es., giustificava la schiavitù perché la società greca del suo tempo *non poteva esistere senza schiavi* ecc.) È a partire dal modo in cui è organizzata la società umana che si deve spiegare l'origine dello specismo e non il contrario⁸⁰.

Occorre a questo punto precisare come la più volte ribadita dipendenza della sfera ideale del

⁷⁶ Circa l'origine storica dello specismo nell'ottica di Maurizi si rimanda alla terza sezione del primo capitolo, nella quale il tema viene affrontato congiuntamente alle posizioni dell'ecofemminismo, del primitivismo anarchico e dell'ecologia sociale, affini nella ricostruzione storica circa l'origine dello 'specismo' anche se per molti aspetti divergenti e in alcuni casi perfino contrapposte nelle conclusioni ideologico-filosofiche derivate.

⁷⁷ p. 199.

⁷⁸ p. 200.

⁷⁹ È importante sottolineare, a questo proposito, come secondo Maurizi la riconduzione della sfera morale alla sfera socio-economica, propria del marxismo, non implichi alcuna forma di 'relativismo' morale, considerato anch'esso espressione di una concezione astrattamente universalistica della morale. Al contrario il marxismo, scrive Maurizi, «si pensa come movimento teorico e politico che *spiega l'origine delle morali universalistiche e storiche*, proponendone il *superamento pratico* attraverso la *modificazione della realtà storica*. Lo stesso relativismo morale è una forma contraffatta di teoria morale universalistica in quanto assume come principio universale dell'agire il fatto che non esistano principi universali dell'agire» (ADN, p. 126). L'impossibilità di concepire una teoria universale dell'agire morale non impedisce peraltro, sostiene Maurizi, l'agire morale: «Si può agire *moralmente*, anche rifiutandosi di costruire una *coerente e onnicomprensiva teoria dell'agire morale*, soprattutto quando si ritiene che tale teoria costituisca in sé stessa qualcosa di ideologico e falso» (ADN, p. 126).

⁸⁰ ADN, pp. 38-39.

pensiero e delle convinzioni morali alla sfera materiale dell'organizzazione sociale ed economica, non comporta, secondo Maurizi, nel suo pensiero come nell'ottica marxiana a cui si ispira, alcuna forma di rigido “determinismo”:

Ci sarebbe dunque un'altra forma di determinismo nel marxismo – la subordinazione della sovrastruttura ideologica alla struttura economica – che occorrerebbe rifiutare per fare posto ad una visione alternativa del mondo. Secondo questo punto di vista, per Marx tutto ciò che accade nella sfera non economica (cultura, scienza, diritto, politica ecc) si risolverebbe in un mero *riflesso* mero effetto di cambiamenti che avvengono a livello produttivo. Ciò determinerebbe anche il fatto che, contrariamente a quanto si pensa di solito, il marxismo condividerebbe il pregiudizio “borghese” per cui solo l'economia, la sfera degli interessi materiali, avrebbe importanza e tutto il resto non sarebbe che epifenomeno. Anche questo determinismo [...] è un fantasma pseudo-marxista: l'opposizione tra struttura e sovrastruttura è, in questa forma rigida e ossificata, un prodotto del Diamat staliniano⁸¹.

Quando detto sin qui consente di approfondire un'altra critica al pensiero degli autori di area analitica, già abbozzata in precedenza per quanto riguarda soprattutto la posizione di Singer e Regan. Se lo specismo rappresenta un fenomeno complesso, la cui comprensione richiede di indagare le concrete condizioni storico-sociali che lo giustificano e lo sorreggono, non è soltanto la definizione del termine e la sua presunta priorità rispetto al mondo della *prassi sociale* a essere messi in questione. È anche l'approccio generalmente diffuso all'interno della filosofia morale in base al quale l'interazione tra gli *agenti morali* umani e i *pazienti morali* non umani avverrebbe all'interno di un contesto neutro, asettico, per nulla in grado di influire sulle dinamiche reali che governano la modalità e il senso della relazione nella sua concretezza.

Al contrario l'antispecismo politico rinuncia a questa visione, tipica della cultura di stampo liberale della tradizione anglosassone (caratteristica sia del pensiero di Singer che del pensiero di Regan), che concepisce i soggetti come atomi separati senza tener conto delle complesse dinamiche di carattere storico, sociale, culturale, che rendono influiscono direttamente sull'azione dei soggetti in questione.

⁸¹ ADN, p. 128.

Detto altrimenti: l'agire umano, in quanto agire sociale, è irriducibile alle scelte etiche individuali dei singoli attori, pensati erroneamente come assolutamente liberi di compiere una scelta piuttosto che un'altra. Nella maggior parte dei casi la loro azione si inserisce in un ventaglio limitato di opzioni possibili che rende illusorio parlare di scelta autenticamente libera. Al contrario proprio questa presunta libertà d'azione è un presupposto importante della filosofia morale. Nella prospettiva kantiana, cui si ispira il pensiero deontologico di Regan, la libertà è *postulato* fondamentale dell'agire etico. Anche nell'utilitarismo, alla base del pensiero singeriano, la libertà d'azione volta alla realizzazione dell'interesse individuale gioca un ruolo fondamentale⁸².

Al contrario, secondo Maurizi, la sopravvalutazione del ruolo dell'agire etico individuale rappresenta un aspetto ineludibile di quello che viene definito a più riprese come «antispecismo metafisico»⁸³, vale a dire, soprattutto, il pensiero di Singer, i cui limiti, a giudizio di Maurizi, sono soprattutto due:

1) La concezione astratta e storica dello specismo, considerato erroneamente come causa e non come conseguenza di una concreta e contingente organizzazione sociale (concezione definita come «illusione metafisica»⁸⁴).

2) La convinzione, figlia della sopravvalutazione dell'agire etico individuale, che basti modificare la struttura delle leggi e del diritto (concezione definita come «illusione etico-giuridica»⁸⁵) per produrre un cambiamento positivo.

La critica di Maurizi alla sopravvalutazione dell'agire etico individuale non riguarda soltanto l'analisi del problema dello specismo e dello sfruttamento animale (erroneamente interpretato come conseguenza dell'azione sbagliata, giustificabile in base alla permanenza di un pregiudizio negativo,

⁸² Una forte critica alla concezione liberale dell'azione dell'individuo, che unisce l'inseguimento dell'interesse individuale proprio del pensiero utilitarista con il presupposto della libera scelta, è condotta da Carlo Sini in *Del viver bene; filosofia ed economia*, Cuem, Milano 2005, pp. 34-47.

⁸³ ADN, pp. 31-42.

⁸⁴ ADN, p. 71.

⁸⁵ ADN, p. 71.

per colpa del quale singole persone animate da questo pregiudizio sfruttano singoli animali), ma riguarda anche la soluzione al problema, incentrata, sia nel pensiero di Singer che in numerosi movimenti per la difesa dei diritti animali direttamente o indirettamente ispirati al suo pensiero⁸⁶, sull'adozione di uno stile di vita individuale volto a rifiutare l'acquisto di prodotti derivanti dallo sfruttamento degli animali, in ogni settore della quotidianità, soprattutto per quanto riguarda le scelte alimentari, con la conseguente dieta vegetariana o vegana:

Il cambiamento potrebbe qui avvenire solo sulla base di un'improbabile *conversione etica di massa*, caratterizzata da un *rigore* e da una *continuità* che stanno ben al di sopra di quanto le stesse masse mostrano di essere capaci anche rispetto ad obiettivi più modesti e che li riguardano più da vicino. Detto in modo drastico: se il boicottaggio pur *temporaneo e limitato* verso un *bene oggettivamente inutile* come la Coca-Cola in nome della lotta allo sfruttamento umano non produce effetti di sorta, la speranza di ottenere risultati *permanenti* da una richiesta di *modificazione totale* dei propri consumi in nome dei *non umani* non può non apparire illusoria.

La sopravvalutazione dell'etica è qui contestuale ad una sopravvalutazione della sfera d'azione dell'individuo⁸⁷.

Gli argomenti avanzati da Maurizi consentono di comprendere meglio cosa l'autore intenda per antispecismo *politico*. L'utilizzo di tale aggettivo non riguarda infatti strettamente né l'estensione della questione animale all'interno della dimensione della vita politica intesa come attività parlamentare dei singoli partiti, né l'assunzione di una "colorazione ideologica" da parte dell'antispecismo. Pur essendo evidente il debito di Maurizi nei confronti della prospettiva marxiana, debito che, come vedremo in seguito, influisce profondamente sia sull'analisi dell'origine dello sfruttamento animale e delle conseguenti soluzioni a esso proposte, ciò che rende politico

⁸⁶ Si veda soprattutto *Peta* (People For The Ethical Treatment of Animals: <http://www.peta.org.uk/>), *Animal Equality* (<http://www.animalequality.net/>) a livello internazionale, mentre a livello nazionale è da segnalare l'attivismo di *Essere Animali* (<http://www.essereanimali.org/>), tutte associazioni che puntano soprattutto sull'azione etica individuale *dal basso* come strumento per modificare lo *status quo*, anche se *Essere Animali* prevede, tra le proprie iniziative, tentativi localizzati e circoscritti di agire a livello politico (regionale o comunale). Sempre *Essere Animali*, inoltre, ha recentemente inaugurato una serie di operazioni di boicottaggio di determinati prodotti, accompagnati da specifiche campagne informative basate soprattutto sulla conduzione di inchieste investigative nei luoghi di sfruttamento degli animali, che rispondono indirettamente alla critica di «vaghezza» (ADN, p. 74) formulata da Maurizi verso i tradizionali metodi di attivismo in favore dei diritti animali, metodi che, «invece di concentrare l'effetto di una protesta particolare di molti individui contro singole aziende, essa concentra in pochi individui una protesta totale contro tutte le aziende che sfruttano animali» (ADN, p. 74).

⁸⁷ ADN, p. 74.

l'antispecismo politico ha innanzitutto ha che fare con «il lato oggettivo e collettivo»⁸⁸ dell'agire umano:

Il termine politica non ha oggi, e giustamente, una buona reputazione. La si considera una cosa “sporca”, quasi un sinonimo di corruzione e sopruso. È del tutto evidente che chi intende la politica in *questo* senso dice esattamente l'opposto di ciò che il termine indica! Politica significa, secondo l'etimo e il senso che è stato da sempre associato a tale termine, *l'agire collettivo volto al bene comune* ed è esclusivamente in *questo* senso che io intendo tale concetto e sostengo la necessità di formulare la difesa degli animali in termini politici⁸⁹.

L'agire politico collettivo deve rispondere, secondo Maurizi, all'esigenza di trasformazione degli aspetti ingiusti della società⁹⁰, trasformazione che, una volta compiuta, produrrà da sé significativi cambiamenti anche nell'azione individuale delle singole persone e nelle convinzioni etiche che supportano tale azione:

Il discorso politico di contestazione [...] si pone perciò su un piano diverso dal “consumo critico” perché intacca le *strutture oggettive* che determinano nel breve e nel lungo periodo

⁸⁸ ADN, p. 72.

⁸⁹ AP, p. 11.

⁹⁰ Interessante notare, a questo proposito, come Maurizi critichi sia l'agire etico, individualistico e “dal basso” delle comuni forme di attivismo “moderato”, sia i comportamenti terroristici e intimidatori dell'attivismo estremista, capace di gesti eclatanti e violenti quali il sabotaggio economico delle industrie che generano profitto tramite lo sfruttamento animale, o l'invio di bombe carta indirizzate ai politici (fenomeno realmente accaduto nell'Inghilterra di Margaret Thatcher nel 1982). Entrambi gli atteggiamenti infatti, per quanto apparentemente opposti, si basano sulla stessa logica individualistica in virtù della quale sono sempre singole azioni di singoli individui a poter salvare, o migliorare, la vita di singoli animali. Poco importa se le azioni avvengono *dentro* il sistema o *fuori* del sistema stesso; in entrambi i casi infatti, scrive Maurizi, «il *trascendimento* attivo e cosciente del sistema stesso – la dinamica di superamento del sistema che il marxismo definiva propriamente “rivoluzionaria” - è un concetto che non viene nemmeno preso in considerazione» (ADN, p. 79). Anche la convinzione che i cambiamenti accadono sul piano delle idee e non su quello della prassi sociale, nonostante l'apparente “azionismo radicale” dei movimenti estremistici, è testimoniato da una dichiarazione significativa, riportata da Maurizi, di Steven Best, filosofo ufficio dell'ALF (*Animal Liberation Front*: vedi <http://www.animalliberationfront.com/>): «la filosofia della liberazione animale attacca le identità e le visioni del mondo che dipingono gli umani come signori conquistatori e padroni della natura e richiede modi completamente nuovi di relazionarsi agli animali e alla terra... La nuova lotta in cerca della libertà per le altre specie ha il potenziale di far avanzare i diritti, coscienza democratica, crescita psicologica e consapevolezza dell'interconnessione biologica ad un livello più alto di quanto sia mai stato precedentemente raggiunto nella storia» (S. Best, A.J. Nocella II, “Behind the Mask: Uncovering the Animal Liberation Front”, in *Terrorists or Freedom Fighters? Reflection on the Liberation of Animals*, Lantern Books, New York 2004, pp. 13-14, citato in ADN, pp. 92-93). Anche in questo caso, dunque, il cambiamento auspicato deve avvenire prima sul piano della coscienza individuale e collettiva e della visione del mondo che legittima un certo sistema di sfruttamento. Commenta Maurizi a riguardo: «Tutta la radicalità dell'azione dell'ALF è *dimostrativa*, serve a cambiare il modo di vedere della gente e non il loro mondo materiale. Quest'ultimo cambierà automaticamente, questo il sottotesto implicito, quando la maggioranza avrà *capito* l'importanza della lotta di liberazione animale. Come si vede, anche se la *retorica dell'azione diretta* è diversa dalla *retorica della convinzione morale*, la visione politica d'insieme è la medesima» (ADN, p. 93).

anche le scelte dei consumatori⁹¹.

Un'azione, dunque, che in quanto autenticamente politica mira a essere *collettiva* e non *individuale*, capace di modificare le *strutture* che determinano lo sfruttamento animale e non le *convinzioni*, le *idee*, o i *pregiudizi*, che sono al contrario soltanto una conseguenza di tali strutture.

Questa prospettiva assume risvolti interessanti anche a livello pratico. Possiamo infatti notare innanzitutto, da parte di Maurizi, una generale sfiducia verso ogni tentativo sia di argomentazione razionale, sia di propaganda retorica, volta a modificare le coscienze individuali a livello generalizzato in modo da produrre automaticamente un cambiamento delle abitudini:

«Credere che il cambiamento sociale consegua ad un cambiamento delle coscienze individuali è ingenuo e, alla fine, controproducente. Che il cambiamento sociale possa avvenire attraverso la *persuasione* può sembrare plausibile solo a chi ritiene vere queste condizioni: 1. Che il progresso politico risulti da una discussione razionale in cui l'argomento più convincente ha la meglio. 2. Che la discussione sia effettivamente libera e non venga manipolata. Nessuno di questi due presupposti sembra anche solo vagamente verosimile nell'epoca delle aristocrazie politiche, delle guerre preventive e del capitalismo finanziario scatenato»⁹².

In secondo luogo notiamo come anche da un punto di vista delle *scelte individuali* e delle *abitudini concrete* il cambiamento sia sostanziale. Se infatti nelle prospettive precedenti l'adozione di uno stile di vita vegano rappresentava una sorta di *obbligo morale*⁹³ per tutti coloro che si oppongono allo sfruttamento animale, nella prospettiva di Maurizi è assai più importante agire a livello strutturale e sistemico al fine di evitare che i prodotti di origine animale (prodotti che, è bene

⁹¹ ADN, p. 76.

⁹² ADN, p. 88.

⁹³ Occorre a riguardo precisare che ciò è parzialmente vero per quanto riguarda il pensiero di Singer, ed è infatti uno degli aspetti maggiormente criticati da Regan. Se infatti la rinuncia all'acquisto di un determinato prodotto animale non sposta la richiesta di tale prodotto, non siamo, secondo Singer, *individualmente* obbligati a non comprare prodotti di origine animale. Lo siamo soltanto nel momento in cui il nostro acquisto, visto un particolare andamento del mercato di tal prodotto, determina effettivamente una modificazione della domanda tale da mandare in crisi la produzione. Finché, in altri termini, la rinuncia all'acquisto di un certo prodotto non sposta la vendita del prodotto stesso sotto una certa *soglia*, non siamo moralmente obbligati, come singoli individui, a smettere di comprare quel prodotto. Questo argomento, affrontato da Maurizi e criticato per la sua incapacità di tener conto della complessità delle dinamiche di mercato (ADN, p. 75-76), avvicina però Singer alla consapevolezza del senso collettivo (e quindi politico) delle nostre azioni. Si può infatti considerare tale ragionamento come un passo verso la critica all'inefficacia dell'agire individuale dal basso e della conseguente dissociazione tra *veganismo* e *antispecismo* proposta dallo stesso Maurizi.

ricordarlo, non riguardano soltanto la sfera alimentare) si rendano disponibili all'acquisto da parte degli individui. Maurizi a tal proposito opera una netta distinzione sia pratica che teorica tra *veganismo* e *antispecismo*⁹⁴. Il primo rappresenta una (possibile) *soluzione*, mentre il secondo rappresenta il *problema* o il nemico da combattere.

Potrei dunque, in linea puramente teorica, essere un convinto antispecista pur senza scegliere di adottare una dieta vegana. La mia scarsa sfiducia verso il cambiamento individuale dal basso, oltre che la mia innata pigrizia al cambiamento di abitudini, potrebbe indurmi a concentrare le mie forze verso il tentativo di promuovere un cambiamento sistemico, rinunciando all'idea di modificare radicalmente e “asceticamente” i miei consumi individuali. L'unico problema che mi si porrebbe, in questo caso, sarebbe forse con la mia coscienza, con la mia sensibilità, con la scarsa efficacia simbolica del mio comportamento agli occhi dell'opinione comune.

Non assumerei di certo, per così dire, le vesti di un *eroe integerrimo* pronto a ogni sacrificio pur di rispettare il criterio di un'assoluta coerenza, ma non si potrebbe negare, in linea teorica, che la mia azione contribuirebbe comunque, a tutti gli effetti (e anzi forse in modo più efficace), al raggiungimento dell'obiettivo, ovvero la fine dello sfruttamento animale:

Il veganismo diventa sempre più lo “stile di vita” ufficiale degli antispecisti ed inizia ad esercitare una diffusa egemonia nell'ambiente: se non si è vegani non si potrà avere alcuna voce in capitolo nel movimento stesso e, quel che è peggio, ogni teoria e ogni azione, per essere accettate come “rigorosamente antispeciste”, dovranno passare per le forche caudine del veganismo. Ma il veganismo è una prassi di testimonianza individuale, non ha alcun effetto reale immediato sulle vite degli animali, dunque pretendere di misurare la teoria e la prassi di un movimento (cioè di una realtà *collettiva*, di una forza *sociale* che dunque agisce su un *piano diverso* dai singoli individui) in base alla coerenza rispetto all'opzione vegana è del tutto privo di senso [...] Esigendo massima coerenza di vita e di pensiero da tutti i pensatori e attivisti dell'epoca non avremmo avuto né illuminismo, né rivoluzione francese, né liberazione degli schiavi! [...] Agire in termini politici, cioè come forza sociale e non come individui (o come un gruppo in sé integralmente coerente ed omogeneo di individui) significa appunto ragionare non secondo l'etica dell'intenzione (agisco in modo coerente con i miei principi) ma anche secondo l'etica della responsabilità (agisco in modo che le mie azioni trasformino la realtà)⁹⁵.

⁹⁴ Vedi a tal proposito AP, pp. 61-75.

⁹⁵ AP, pp. 98-99.

Lo spostamento, operato da Maurizi, della questione animale dal piano individuale dell'azione etica al piano collettivo dell'azione politica, comporta ulteriori risvolti:

1) La necessità di collegare liberazione animale e liberazione umana⁹⁶.

Affrontare la questione animale a livello politico e sistemico induce a cogliere le interconnessioni tra lo sfruttamento degli animali e lo sfruttamento degli umani. Una modifica radicale della società, presupposto necessario per realizzare la liberazione animale, obbliga a un ripensamento generale non solo dei rapporti tra umani e animali ma anche tra gli esser umani stessi.

2) L'inefficacia dell'*egoismo* come categoria esplicativa dello sfruttamento animale (sia l'egoismo del singolo consumatore che quello delle multinazionali sfruttatrici); la vera causa responsabile è la struttura economica e di potere.

3) Nella società industriale complessa la *responsabilità* dello sfruttamento animale è dissolta o condivisa da tutti gli attori del processo, a seconda che si adotti un punto di vista più o meno moralista. Maurizi opta per la prima spiegazione, mostrando la differenza tra responsabilità in senso *oggettivo* (causale) oppure *sogettivo* (morale).

4) Il tentativo di coniugare marxismo e liberazione animale, cercando di "storicizzare" determinate affermazioni di Marx ed Engels non certo incoraggianti nei confronti della possibilità di cessare lo sfruttamento umano degli animali. Viene in particolar modo criticato quell'aspetto del pensiero marxiano consistente nell'indebita eternalizzazione e universalizzazione del rapporto uomo-animale, rapporto reso da Marx, secondo Maurizi, «coestensivo con la storia stessa dell'umanità e

⁹⁶ ADN, p. 100-102. La questione del nesso tra sfruttamento umano e animale è affrontata più dettagliatamente nella terza parte del presente capitolo, a cui rimando per una piena comprensione della posizione di Maurizi a riguardo. La scelta di non affrontare in questa sezione l'argomento dipende dalla necessità di svolgere una ricostruzione genealogica del dominio congiunto umani-animali, elemento fondamentale negli autori e nelle prospettive affrontate nella terza sezione ("Questione animale e questione sociale").

con la struttura della società umana»⁹⁷.

In aperta polemica e opposizione rispetto alla posizione di Maurizi e al suo tentativo di coniugare questione animale e questione sociale, nonché all'intenzione di ridimensionare l'importanza della dimensione etica individuale rispetto a quella politico-comunitaria, si colloca la riflessione di Leonardo Caffo.

⁹⁷ ADN, p. 146.

4.2) L'antispecismo debole di Leonardo Caffo.

La posizione filosofica di Leonardo Caffo, variamente argomentata all'interno di alcuni recenti testi come *Il maiale non fa la rivoluzione*, *Margini dell'umanità*, *animalità e ontologia sociale* e *Soltanto per loro*⁹⁸, viene definita dall'autore stesso come “terzo antispecismo”, in opposizione a quelle che Caffo identifica come le principali due espressioni dell'antispecismo all'interno della ricezione che di tale tematica si è verificata nel contesto filosofico italiano: l'antispecismo classico, di matrice anglosassone (originato dalla riflessione di Peter Singer) e l'antispecismo politico, di matrice più “continentale” orientato, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, a cogliere le interconnessioni tra sfruttamento animale e umano e dunque a proporre un modello teorico e pratico capace di mettere in questione il sistema di dominio e le strutture socio-economiche profonde, prima ancora che l'ideologia, le prospettive etiche individuali, le convinzioni dei singoli cittadini.

Caffo, il quale dichiara l'esplicita volontà di mettere in dialogo le due posizioni nel tentativo di colmare i rispettivi limiti⁹⁹, utilizzando una prospettiva metafisica di tipo neo-realistico largamente ispirata alla riflessione di Maurizio Ferraris¹⁰⁰, critica la “necessità”¹⁰¹, sostenuta dall'antispecismo politico, che liberazione umana e animale proseguano congiunte, riconducendo tale possibilità a un'eccessiva fiducia di carattere “post-modernista” nei confronti della influenzabilità della prassi umana su di una realtà intesa come infinitamente plasmabile e modificabile¹⁰².

A tal proposito Caffo propende per la soluzione di perseguire la liberazione animale come obiettivo indipendente dalla liberazione umana, correndo al contrario il rischio che tale liberazione possa comportare degli sconvolgimenti profondi e radicali nei confronti della struttura sociale nel suo

⁹⁸ L. Caffo, *Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia*, Aracne, Campobasso 2011; L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione. Manifesto per un antispecismo debole*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2013; L. Caffo, *Margini dell'umanità. Animalità e ontologia sociale*, Mimesis, Milano 2014.

⁹⁹ Cfr. <http://www.filosofia.rai.it/articoli/leonardo-caffo-il-terzo-antispecismo/13983/default.aspx>.

¹⁰⁰ Cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

¹⁰¹ Si coglie infatti nell'argomentazione di Caffo non tanto una critica di principio agli argomenti *in sé* dell'antispecismo politico, quanto piuttosto un atteggiamento antiscientifico consistente nell'incapacità (Popper *docet*) di accogliere al proprio interno la possibilità di contestare le proprie idee e di porsi come unica visione possibile della realtà, soprattutto degli scenari futuri della realtà stessa. Per questo aspetto e più in generale per le critiche di Caffo nei confronti dell'antispecismo politico, si veda il capitolo (AD) «Antispecismo debole», contenuto all'interno di M. Andreozzi, S. Castignone, A. Massaro (a cura di), *Emotività animali; ricerche e discipline a confronto*, LED, Milano 2014, consultabile on-line all'indirizzo <http://www.ledonline.it/Relations/allegati/663-emotivita-animali-caffo.pdf>.

¹⁰² Cfr. <http://www.filosofia.rai.it/articoli/leonardo-caffo-il-terzo-antispecismo/13983/default.aspx>.

complesso, tali da mettere in difficoltà il benessere degli umani stessi. La permanenza di un'“intuizione specista” ricondotta al pensiero di Zamir rappresenta infatti secondo Caffo l'errore comune dell'antispecismo classico e di quello politico, incapaci di uscire da un'ottica antropocentrica e da una visione gerarchizzante del vivente, ed è proprio l'adozione di una pratica di *disobbedienza civile* ispirata al pensiero di Thoreau la soluzione scelta da Caffo per descrivere la possibilità di una teoria e di una prassi antispecista che rinunci al tempo stesso sia alla pretesa di governare dall'altro il processo di modificazione storica della società nel tentativo di tenere uniti l'obiettivo della liberazione umana e di quella animale (affidando al contrario al corso del “reale” indipendente dall'azione umana i risultati ultimi del processo), sia alla conservazione, implicita o esplicita, di un pregiudizio antropocentrico latentemente presente anche nelle etiche di stampo animalista:

Non abbiamo attuali mezzi per incidere sulla struttura sociale politica, né convincere uno a uno le persone cambierà questa stessa struttura: *effetto soglia*, lo chiamano. Inoltre, ed è chiaro per l'intuizione specista di cui abbiamo detto, le nostre lotte sono sempre viziate da un tornaconto umano di qualche genere che rende meno nobile gli assunti della nostra stessa rivendicazione. I seguenti punti, schematicamente isolati, si caratterizzano come fondamentali per un ‘terzo antispecismo’:

1. L'antispecismo è tale se e solo se rinunciamo a una parte della natura umana: salvare gli animali non umani è togliere alcuni privilegi (la maggior parte inutili, tuttavia) all'umano;
2. I comportamenti individuali sono fondamentali come gesto di disobbedienza civile alla Thoreau: lo sterminio animale non può continuare nel consenso e col contributo economico dei cittadini. Quindi bisogna violare apertamente la legge non pagando tasse che comportano violenza animale, ecc., accettando, se serve, la reclusione in carcere, le multe, e tutti gli altri problemi che questi gesti comportano;
3. L'antispecismo non può avere alleati politici che fanno dell'umano l'unico obiettivo di salvezza: come abbiamo argomentato, le due lotte seppur unite da una struttura logica di sfruttamento, non hanno collegamenti necessari o evidenti che possano far pensare a un'implicazione delle rispettive liberazioni;
4. L'antispecismo, proprio per questi motivi, se è davvero ‘oltre la specie’ deve accettare solo argomenti diretti (interessati a salvare solo gli animali, e nient'altro che loro) per la comunicazione e la lotta animalista anche quando questi sono contrari all'intuizione specista:

ovvero quando gli effetti potrebbero causare problemi alla società umana.

Per tutti questi motivi si potrebbe dire che l'antispecismo è impossibile, in quanto supererogatorio. Rimangono allora due strade: (a) darsi a uno dei due antispecismi – morale o politico – nella consapevolezza che in realtà andrebbero chiamati specismi moderati, e nei limiti filosofici che ho evidenziato; (b) sacrificare buona parte di ciò che ci rende umani ed essere realmente antispecisti: accettare la punizione dello stato, comprendere che la liberazione animale potrebbe essere la nostra fine, che l'ecologia attuale mal sopporterebbe questa liberazione, che la nostra è una lotta contro l'uomo e non per l'uomo e che, il volto di un maiale lacrimante prima della gogna, vale – da solo – più di tutti i sogni dell'umanità che conquista (distruggendoli) mari, monti e pianeti. Io, ovviamente, sono per (b)¹⁰³.

Nel testo letto possiamo cogliere come Caffo condivida lo scetticismo di Maurizi nei confronti del convincimento “uno-a-uno” alla base dell'antispecismo classico e della propaganda “dal basso” dell'attivismo animalista, ma anziché optare per una lotta cosciente, organizzata, strutturata, orientata alla messa in questione dell'ordinamento sociale esistente al fine di proporre modelli alternativi, preferisca appoggiarsi a una pratica di disobbedienza civile capace di aggirare sia lo scetticismo verso l'azione politica collettiva e organizzata, sia il rischio di “compromissione” della lotta antispecista con una qualche forma di tornaconto umano¹⁰⁴.

Di qui la definizione della propria proposta nei termini di un “antispecismo debole”, ovvero concentrato unicamente sull'obiettivo della liberazione animale indipendentemente dalle

¹⁰³ Cfr. <http://www.minimaetmoralia.it/wp/il-terzo-antispecismo-stato-dellarte-e-proposta-teorica/>.

¹⁰⁴ L'idea che la liberazione animale possa indirettamente causare benefici anche alla liberazione umana è al centro della discussione intorno al cosiddetto tema degli 'argomenti indiretti'. È giusto, all'interno di un movimento che si pone l'obiettivo di contestare l'attuale sistema di sfruttamento degli animali, utilizzare, al fine di convincere le persone a modificare il loro stile di vita in modo tale da boicottare le industrie responsabili di tale sfruttamento, argomenti che non mettono in questione direttamente l'ingiustizia da combattere (ex: è sbagliato trattare gli animali come meri oggetti), ma che fanno leva su benefici e conseguenze positive per l'essere umano (ex: adottare una dieta vegana fa bene alla salute)? Si veda a tal proposito K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali*, trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, 2010, pp. 58-78; D. Szybel, *Risposta all'articolo di Katherine Perlo “Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali”*, trad. it. di Silvia Faggian, in «Liberazioni», n. 2, 2010, pp. 52-59; A. Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, in «Liberazioni», n. 3, 2010, pp. 52-65. Si veda anche la posizione critica di Maurizi, che mira a mettere in questione entrambi i lati della disputa riconducendoli al medesimo orizzonte astratto dell'antispecismo morale (Cfr. <https://asinusnovus.net/2012/05/26/la-disputa-sugli-argomenti-indiretti-un-falso-problema/>) pur esprimendo interesse nei confronti degli argomenti indiretti proprio in virtù della loro capacità di collegare «interessi umani e non-umani per quanto confusamente ed erroneamente» (AP, p. 53). Al contrario, sostiene Maurizi riprendendo un'espressione di Filippo Schillaci, rifiutare qualsiasi argomento indiretto perché reo di trattare insieme interessi animali e umani rischia di essere una scelta confinata in una sorta di «specismo speculare» (cfr. AP, p. 53. In merito all'espressione di Schillaci: F. Schillaci, *Antispecismo e “specismo speculare: una distinzione sommersa*, disponibile su <https://asinusnovus.net/2013/07/19/antispecismo-e-specismo-speculare-una-distinzione-sommersa/comment-page-1/>).

implicazioni con altre lotte di liberazione e più in generale con la messa in discussione del sistema economico esistente.

Ciò che Caffo contesta in particolare all'antispecismo politico è il passaggio dalla *genealogia* all'*ideologia* nell'ambito dell'intreccio tra liberazione umana e animale¹⁰⁵. L'aver constatato nella rivoluzione neolitica la radice comune a partire da cui sfruttamento umano e sfruttamento animale sono sorti¹⁰⁶, non comporta secondo Caffo la necessità, sia pratica che teorica, di condurre in porto parallelamente entrambe le battaglie (il che non significa a giudizio dell'autore negare l'importanza di ogni lotta per i diritti umani, ma negarne la necessaria implicazione con le lotte per i diritti animali). Utilizzando lo strumento analitico del *mondo possibile*, declinato nei termini etici di *paesaggio morale* ispirati alla riflessione di Sam Harris¹⁰⁷, Caffo sostiene come sia immaginabile un mondo nel quale gli esseri umani convivono pacificamente continuando a sfruttare indiscriminatamente gli animali, esattamente tanto quanto è possibile, senza maggiore o minore necessità storica o prevedibilità statistica, immaginare un mondo nel quale entrambe le forme di sfruttamento vengano meno¹⁰⁸. Scrive Caffo criticando la fondatezza dell'idea di condurre in modo congiunto e intrecciato le due forme di liberazione:

- a. L'antispecismo politico (d'ora in poi AP) non ha elementi per decidere che vi sia una reale implicazione di liberazione umana e animale, e viceversa. Se anche fosse vero che gli sfruttamenti iniziassero insieme, questo non dice nulla sul fatto che debbano finire insieme.
- b. Accanto all'ipotesi, pur legittima di AP, esistono diversi paesaggi morali equivalenti dal punto di vista della possibilità di quello preventivato da AP e spacciato per certo.
- c. AP rischia, nella sua sostanziale infondatezza sopra esposta, di spostare l'asse dell'attenzione dalla liberazione animale, verso 'altri problemi', senza che questo spostamento giovi né a una questione né all'altra: ovvero AP è inutile, e può risultare dannoso.

L'antispecismo debole prevede un recupero delle istanze comuni ai diversi modelli di antispecismo che hanno, come base d'intersezione, la liberazione animale per cui, per inciso, l'antispecismo è nato come movimento filosofico e politico. Tale recupero comincia da una 'decostruzione' dell'antispecismo politico, verso un'epurazione degli argomenti aggiuntivi a

¹⁰⁵ AD, p. 77.

¹⁰⁶ Tematica che verrà affrontata più avanti nel secondo capitolo del presente lavoro.

¹⁰⁷ Cfr. S. Harris, *Il paesaggio morale: come la scienza determina i valori*, Einaudi, Torino 2012.

¹⁰⁸ Aspetto affrontato da Caffo con chiarezza soprattutto nella conferenza 'Antispecismi' tenuta all'Università della Sapienza di Roma il 13 Febbraio 2013. Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=DMbvF5O-65A>.

quelli della necessità della liberazione animale che, seppur auspicati anche dal sottoscritto, non risultano necessariamente concordate, *hic et nunc*, con quelli dell'antispesismo¹⁰⁹.

Ci limitiamo a segnalare la replica di Maurizi nei confronti della presa di posizione teorica di Caffo¹¹⁰, nonché un articolo nel quale i due autori confrontano le rispettive posizioni¹¹¹, rimandando alla parte conclusiva del testo eventuali considerazioni critiche utili allo svolgimento degli obiettivi del presente lavoro.

¹⁰⁹ AD, p. 79.

¹¹⁰ Cfr. <https://asinusnovus.wordpress.com/2012/03/18/tre-passi-avanti-e-due-indietro-una-riposta-a-caffo/>.

¹¹¹ L. Caffo, M. Maurizi, *Dialogo tra un antispecista politico e un antispecista debole*, consultabile on-line all'indirizzo: <https://leonardocaffo.org/2012/08/08/dialogo-tra-un-antispecista-politico-e-un-antispecista-debole/>.

**CAPITOLO SECONDO: LA QUESTIONE ANIMALE TRA
FENOMENOLOGIA E GENEALOGIA**

5) La questione animale a partire dal pensiero di Jacques Derrida

Come in precedenza anticipato, il pensiero di Jacques Derrida fornisce molti contributi essenziali al tema dell'animalità all'interno della filosofia contemporanea. Nei prossimi paragrafi verranno affrontati singolarmente questi contributi, per poi cercare di trarre alcuni aspetti conclusivi utili al proseguimento del percorso. Nei singoli paragrafi vengono trattati anche altri autori e tematiche riconducibili alla riflessione derridiana e inseribili all'interno di due diverse modalità di sguardo nei confronti del problema.

5.1) Proporzioni senza precedenti.

Se il testo di Peter Singer *Liberazione Animale* rappresenta, come abbiamo visto in precedenza, il momento fondamentale a partire dal quale si è messa in moto la discussione sulla questione animale all'interno della filosofia analitica, lo stesso si può dire, per quanto riguarda in senso molto lato e generico la cosiddetta “filosofia continentale”, la pubblicazione del testo di Jacques Derrida intitolato *L'animale che dunque sono*¹¹², avvenuta nel 2006.

Il testo di Derrida, a differenza di quello di Singer, non ha un'impostazione principalmente etica. Esso si presenta come un'opera complessa e variegata, capace sia di una profonda riflessione teoretica sul tema dell'animalità¹¹³, sia di un confronto, sempre sullo stesso tema, con alcuni autori classici della storia del pensiero (Cartesio, Kant, Heidegger, Lacan). Nonostante questo non mancano elementi di contatto e di possibile confronto con il testo di Singer, a partire dalla denuncia dello sfruttamento animale da parte dell'uomo e delle proporzioni che tale sfruttamento ha raggiunto

¹¹² J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it., Jaca Book, Milano 2006 (d'ora in avanti ADS).

¹¹³ Come apprendiamo dalle parole dello stesso Derrida in questo testo, la questione animale non compare a caso all'interno della prospettiva di pensiero di questo autore, ma è direttamente o indirettamente presente fin dall'inizio della sua produzione: «Questa per me (la questione dell'animalità, ndr) è stata la questione più importante e decisiva. Io l'ho sempre affrontata sia direttamente, sia obliquamente, attraverso la lettura di *tutti* i filosofi di cui mi sono interessato, a partire da Husserl e dal concetto di *animal rationale*, di vita o di istinto trascendentale che si trova nel cuore della fenomenologia» (ADS, p. 74). L'indicazione di leggere i filosofi attraverso gli occhi della questione animale, oggetto della seconda parte del presente lavoro, viene ribadita da Derrida molte pagine più avanti: «Non si capisce un filosofo se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità dimostra, sul limite tra l'uomo e l'animale» (ADS, p. 157). Frase importante che introduce un tema largamente sviluppato nel testo di Derrida e qui ripreso: la definizione dell'animale chiama in causa la definizione dell'umano. Tramite il confronto, o più spesso l'allontanamento e il distanziamento, verso l'animale, ne va di noi stessi in quanto esseri umani.

nell'epoca contemporanea:

Da circa due secoli, in maniera intensiva e con un'accelerazione sconvolgente di cui abbiamo perso il ritmo e la misura cronologica, noi, noi che ci chiamiamo uomini, noi che ci riconosciamo in questo nome, siamo coinvolti in una trasformazione senza precedenti. Tale mutazione sconvolge l'esperienza di ciò che imperturbabilmente continuiamo a chiamare l'animale e/o gli animali [...] In questa indeterminatezza sospensiva perché continuare a dire, come ho fatto a più riprese, “da circa due secoli”, come se una tale indentificazione fosse possibile, a rigor di termini, in un processo che è certamente antico quanto l'uomo, e come quello che egli chiama il suo mondo, il suo sapere, la sua tecnica? Ebbene, per richiamare, per comodità e senza alcuna pretesa di esattezza, qualche indizio di base che ci permetta di capirci e di dire “noi” oggi. Questi indizi, per limitarci ai più consistenti, sono quelli che vanno molto oltre i sacrifici della Bibbia o dell'Antichità greca, molto oltre le ecatombi (quei sacrifici di cento buoi, con tutte le metafore di cui l'espressione è stata caricata), oltre la caccia, la pesca, l'addomesticamento, l'ammaestramento o lo sfruttamento tradizionale dell'energia animale (il trasporto o l'aratura degli animali da tiro, come il cavallo, il bue, la renna, ecc., o i cani da guardia, la macelleria artigianale e la sperimentazione sugli animali ecc.). Nel corso degli ultimi due secoli, queste forme tradizionali del trattamento dell'animale sono state rivoluzionate – ed è fin troppo evidente – dai concomitanti sviluppi delle *scienze* zoologiche, etologiche, biologiche e genetiche e dalla parallela evoluzione delle varie *tecniche* di intervento *nel* proprio oggetto, di trasformazione del loro stesso oggetto e del contesto, del mondo del loro oggetto, l'animale vivente: con l'allevamento e l'addestramento dell'animale su scala demografica che non ha uguali nel passato, con la sperimentazione genetica, con l'industrializzazione di ciò che si può chiamare la produzione alimentare della carne animale, con la diffusione massiccia dell'inseminazione artificiale, con manipolazioni sempre più audaci del genoma, con la riduzione dell'animale, non solo alla produzione e alla riproduzione sovradimensionata di carne alimentare (ormoni, incroci genetici, clonazione, ecc.), ma anche a tutte le altre finalizzazioni intese al servizio di un certo essere o di un supposto benessere umano dell'uomo. Tutto ciò è fin troppo noto e non ci soffermeremo oltre. In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. Tale assoggettamento, di cui qui tentiamo di interpretare la storia, lo possiamo chiamare violenza, foss'anche nel senso più moralmente neutro del termine, e anche quando la violenza dell'intervento viene praticata a servizio o per la protezione dell'animale, in certi casi, assai minoritari, non dimentichiamolo, ma per lo più per l'animale umano. Nessuno può più disconoscere seriamente tale disconoscimento. Nessuno può più continuare seriamente a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno

potrebbe paragonare ai peggiori genocidi¹¹⁴.

Da queste parole possiamo comprendere come il problema principale del nostro modo di rapportarci nei confronti degli animali venga individuato da Derrida nell'immane proporzione che lo sfruttamento nei loro confronti ha raggiunto negli ultimi due secoli, con l'ausilio dello sviluppo tecnologico. Non vi sono qui parole esplicite che condannino lo sfruttamento dell'animale *in sé*, quanto piuttosto le dimensioni e la tipologia assunte dallo sfruttamento nell'epoca della rivoluzione industriale e dell'applicazione delle innovazioni tecnologiche alla manipolazione e al controllo della vita animale¹¹⁵. Questa modalità di relazione e sfruttamento mette direttamente in questione per Derrida, come si evince dal passo letto, il senso stesso del nostro esseri umani.

Possiamo, sembra chiedersi Derrida, accettare questa modalità di sfruttamento dell'animale «noi che ci chiamiamo uomini»? Si tratta di un comportamento conforme con ciò che è, o dovrebbe essere, proprio dell'umano e delle sue prerogative teoriche e pratiche? Spesso spendiamo gli aggettivi 'umano' e 'umanitario' con grande disinvoltura, dando per scontato che dietro di essi si nascondano atteggiamenti comprensivi, empatici, collaborativi, carichi di pietà, di rispetto. Possiamo ancora, dopo esserci arrogati il diritto di comportarci così come ci stiamo comportando nei confronti della vita animale, mettendo in atto uno sfruttamento «senza precedenti», definirci umani?

La domanda, lungi dal voler caratterizzare la questione in senso prettamente moralistico, rimanda alla dimensione di ciò che si può indicare con il termine di “etica della virtù”. Sollevare una domanda circa l'umanità o meno di un determinato comportamento non significa necessariamente chiedersi se esso sia *buono o malvagio* in un senso esclusivamente morale. Significa anche e

¹¹⁴ ADS, pp. 62-64.

¹¹⁵ La possibilità di accettare uno sfruttamento animale 'moderato' e non caratterizzato dagli eccessi e dalla brutalità del meccanismo industriale di produzione e uccisione della vita animale è propria della posizione “decesista”, ispirata alle idee dell'economista francese Serge Latouche, e trova un'applicazione pratica nel movimento internazionale 'Slow Food', fondato nel 1989 (www.slowfood.com) e diffuso in tutto il mondo. Contro questa posizione, accusata di sostenere in modo ipocrita una retorica finto-buonista volta a promuovere la grottesca immagine della 'carne felice', sono di recente apparsi numerosi saggi e articoli. Si veda in particolar modo M. Cole, «“Dagli “animali macchina” alla “carne felice”. Un'analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad.it, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 6-27; D. Majocchi e M. Reggio, «Sfruttamenti etici. Dagli allevamenti “sostenibili” alle cavie “felici”», in «Liberazioni» n.12, primavera 2013, pp. 57-69; E. Brocca, L. Caffo, M. Reggio, «Prigionieri felici», in *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Oltre la Specie, Cambiamo 2011, pp. 164-173; L. Caffo a A. Sottofattori, «La bioviolenza e i suoi insegnamenti» in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 40-45. Questi e altri articoli si trovano sul *blog* del «Progetto BioViolenza», <http://bioviolenza.blogspot.it/p/materiali-e-letture-consigliate.html>.

soprattutto chiedersi se tale comportamento sia *appropriato* in relazione alle caratteristiche specifiche e distintive dell'essere umano. Il problema, come evidenziato altrove¹¹⁶, si scontra contro l'elevata indeterminatezza e la plasmabilità della natura umana¹¹⁷, che rendono difficile individuare alcune caratteristiche stabili che possano contribuire a definire il *proprio*, o l'*essenza*, dell'umano. Il fatto tuttavia che gli esseri umani facciano di tutto, come sottolinea Derrida, «per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi», sembra una prova piuttosto evidente di come, oggi, sia per tutti noi piuttosto difficile accettare la realtà di questo sfruttamento, ragione che ci spinge a nascondere e a rimuoverlo, in quanto elemento sgradito, inaccettabile, non conforme con ciò che, in quanto esseri umani, dovremmo poter pensare, accettare, mettere in pratica¹¹⁸.

Il passo letto si conclude con un riferimento ad altri genocidi tragicamente caratteristici della storia umana, invitando implicitamente il lettore a effettuare un paragone tra l'*olocausto*¹¹⁹ animale e umano. Questo tema, che ha suscitato nel corso della storia recente numerose discussioni¹²⁰ e che

¹¹⁶ Nel presente lavoro si veda soprattutto la sezione dedicata al pensiero di Roberto Marchesini.

¹¹⁷ Sempre nella sezione dedicata a Marchesini si affronta anche il problema se tale indeterminatezza sia effettivamente una prerogativa umana o se si tratta di un inganno prospettico del punto di vista antropocentrico da cui parliamo.

¹¹⁸ A questo proposito, tra i molti luoghi che affrontano le ragioni e le tecniche che si celano dietro a questo processo di nascondimento, segnalo due elementi che mi sembrano particolarmente significativi. Il primo riguarda ciò che si potrebbe definire 'nascondimento cognitivo'. Non si tratta, in altri termini, soltanto di allontanare lo sfruttamento animale dallo sguardo, collocando i luoghi di detenzione, sfruttamento e uccisione ben lontano dalle nostre case e dai centri delle nostre città. Si tratta di mettere in atto una serie di meccanismi giustificativi volti a difendere la praticabilità dello sfruttamento animale in modo tale da farlo apparire come *naturale, normale, necessario*. Di queste tematiche si è occupata a lungo la psicologa americana Melanie Joy in *Perchè amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2012. L'altro elemento significativo riguarda le problematiche legate al lavoro degli operai all'interno dei macelli. In virtù sia delle pessime condizioni igieniche spesso caratteristiche di molti macelli statunitensi, sia del compito estremamente disturbante rappresentato dal dover uccidere e sezionare corpi di esseri viventi e senzienti al ritmo industriale della catena di montaggio, lavorare all'interno di un macello è diventato uno dei lavori con il più alto tasso di ricambio annuo, spesso "destinato" a fasce di proletariato e sottoproletariato che scelgono tale lavoro in mancanza di reali alternative. Si veda in particolar modo la dettagliata inchiesta di G. Eisnitz, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Prometheus Books, Amherst (Ny) 1997.

¹¹⁹ Termine che letteralmente significa "interamente bruciato" e che affonda le proprie radici nelle pratiche di sacrificio animale della cultura giudaica.

¹²⁰ È stato lo scrittore polacco naturalizzato statunitense Isaac Bashevis Singer, di lingua e cultura yiddish e vincitore del premio nobel per la letteratura nel 1978, ad aver per primo proposto il paragone tra lo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti e lo sterminio animale da parte degli esseri umani, all'interno della sua novella *Enemies, A love story*. Nel film-documentario *Earthlings* viene ripresa una citazione dal testo di Singer dalla quale si evince il paragone elaborato dall'autore: «As often as Herman had witnessed the slaughter of animals and fish, he always had the same thought: in their behavior toward creatures all men were Nazis. The Smugness with which man could do with other species as he pleased exemplify the most extremes racist theories the principle that might is right» (cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=gC1mJ4TI5Gs>). Lo storico americano Charles Patterson, autore di *Un'eterna Treblinka; il massacro degli animali e l'olocausto*, riprende alcune delle argomentazioni di Singer al fine di costruire un più articolato resoconto, arricchito di particolari e di ampia documentazione, volto a mostrare come gran parte delle tecniche utilizzate dai nazisti nei campi di sterminio erano ispirate all'allevamento animale nell'età

normalmente scandalizza l'opinione pubblica media, apparendo a prima vista come “irrispettoso” nei confronti delle vittime umane, è affrontato da Derrida in modo esplicito e volutamente provocatorio nei confronti dell'opinione comune. Ciò che infatti Derrida sottolinea è sì l'esistenza di una differenza, ma di una differenza tale da rendere per certi versi “peggiore”, o comunque caratterizzato da tratti maggiormente inquietanti e distopici, l'olocausto animale:

L'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali che vengono così sterminati nella loro sopravvivenza o addirittura nella loro moltiplicazione. Come se, ad esempio, invece di gettare un popolo nei forni crematori o nelle camere a gas, dei medici o dei genetisti (ad esempio nazisti) avessero deciso di organizzare, con l'inseminazione artificiale, una sovrapproduzione, una sovrappopolazione di Ebrei, Zingari e omosessuali che, sempre più numerosi e nutriti, venissero destinati, in numero sempre crescente, allo stesso inferno, quello della sperimentazione genetica coatta, dello sterminio col gas o col fuoco. Negli stessi macelli¹²¹.

L'esistenza della possibilità di un paragone è sostenuta, ricorda Derrida molte pagine più avanti, anche da Élisabeth de Fontenay all'interno della sua prefazione all'opera di Plutarco *Tre trattati per gli animali*:

Sfortunatamente per coloro che parlano della *summa injuria* [allusione a una zoofilia nazista e al vegetarianismo hitleriano] solo per ironizzare sulla pietà verso la sofferenza anonima e muta, succede anche che grandissimi scrittori e pensatori ebrei di questo secolo sono stati ossessionati dalla questione animale: Kafka, Singer, Canetti, Horkheimer, Adorno. Con l'insistenza di questo tema nelle loro opere, essi hanno contribuito a interrogare l'umanismo razionalista e la

industriale, mostrando come molti nazisti fossero essi stessi esperti di zootecnia. Cfr. C. Patterson, *Un'eterna Treblinka; il massacro degli animali e l'olocausto*, trad.it, EIR 2015 (d'ora in avanti ETK). Nello stesso testo viene riportata una significativa citazione di Boria Sax in proposito: «I nazisti costringevano coloro che stavano per uccidere a spogliarsi completamente e a raggrupparsi insieme, la qual cosa non è un comportamento consueto per gli esseri umani. La nudità dunque allude all'identità animale delle vittime e, con l'assembramento, suggerisce l'immagine di una mandria di mucche o di pecore. Una sorta di disumanizzazione che rendeva più facile sparare alle vittime o ucciderle con il gas»; apripista di tutte queste riflessioni e loro ideale ispirazione è la seguente riflessione di Adorno: «l'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del pogrom», cfr. Th. W. Adorno, *Minima Moralia, Meditazioni della vita offesa*, trad.it., Einaudi, Torino 2005, p. 117 (d'ora in avanti MM).

¹²¹ ADS, pp. 64-65.

legittimità della sua decisione. Le vittime delle catastrofi storiche, in effetti, hanno presentato negli animali delle altre vittime, paragonabili fino a un certo punto a se stessi e ai loro¹²².

Il paragone “scandaloso” tra gli ebrei sterminati dal razzismo e gli animali macellati solleva questioni enormi e decisive: è lecito porre un paragone tra le due situazioni? In base a cosa diciamo che non è lecito? Se possiamo *paragonare* i due fenomeni sembra piuttosto evidente sia che essi *non sono identici* (altrimenti non sarebbe possibile effettuare alcuna comparazione, sarebbero semplicemente lo stesso), sia che posseggono dei tratti in comune in base ai quali il paragone, nonostante lo sdegno spesso serpeggiante nell'opinione pubblica, è possibile ed è anzi fruttuoso da un punto di vista filosofico.

Su quali elementi si basa la possibilità di questo paragone? Che cosa vi è *in comune* tra esseri umani e animali macellati e che cosa vi è di diverso? E ancora: vi è forse qualcosa che accomuna le due categorie oggetto di sterminio *dal punto di vista di chi effettua lo sterminio*? Iniziamo a rispondere a queste domande affrontando il tema, decisivo nel percorso di Derrida, del *pahtos*.

¹²² Plutarco, *Trois traités pour les animaux*, preceduto da «La raison du plus fort» di Élisabeth de Fontenay, POL, Paris 1992, p. 71, citato in ADS, p. 156.

5.2) Dal *logos* al *pathos*.

Oltre al carattere di denuncia dello sfruttamento animale, il testo di Derrida presenta un altro elemento di contatto con quello di Singer per quanto riguarda il tema della *sofferenza* in quanto fattore capace di illuminare la nostra comprensione del mondo animale e di mettere in questione il meccanismo di distanziamento che ci ha portato a costruire con il passare dei secoli un'insormontabile linea divisoria per proteggerci dall'inclusione dell'animalità, interna ed esterna, elevandoci al rango di esseri speciali e privilegiati. Proprio la carica potenzialmente 'patetica' insita nell'ultimo passo letto spinge Derrida a riflettere sul tema del *pathos* come chiave di considerazione del rapporto tra uomo e animale:

Se è vero che queste immagini sono “patetiche”, è anche vero che esse aprono pateticamente l'immensa questione del *pathos* e del patologico, appunto, della sofferenza, della pietà, della compassione. E anche del ruolo che occorre dare all'interpretazione della compassione, alla condivisione della sofferenza tra i viventi, al diritto, all'etica, alla politica, che occorre rapportare all'esperienza della compassione¹²³.

Il tema della «condivisione della sofferenza tra i viventi» è di vitale importanza nella caratterizzazione della prospettiva di Derrida, sia per quanto riguarda gli aspetti di affinità con il pensiero di Singer e più in generale della tradizione analitica, sia per quanto riguarda invece gli aspetti di divergenza. Se infatti da un lato è lo stesso Derrida, al pari di Singer, a richiamare la già citata domanda di Bentham («*Can they suffer?*»¹²⁴) evidenziando il ruolo fondamentale di tale domanda nel ribaltare una secolare tradizione antropocentrica dominante nel pensiero occidentale, dall'altro lato diversi sono il senso e la prospettiva che orientano l'attenzione derridiana verso questo passo. Ciò che infatti interessa a Derrida è il carattere di *impotenza* e di *vulnerabilità* implicito in questa domanda. Non si tratta, in altri termini, di “innalzare” l'animale al rango dell'umano, sulla scorta di quella “colonizzazione antropocentrica” già richiamata in precedenza. Il riconoscimento

¹²³ ADS, p. 65.

¹²⁴ ADS, p. 66.

della sofferenza animale e del *pathos* in quanto terreno di comune vulnerabilità investe in Derrida il senso opposto di “abbassare” l'umano nel cerchio di una *passività* primordiale che ci accomuna a tutti gli esseri viventi, passività che precede ogni pensiero, ogni considerazione morale, ogni teoria etica, e che riguarda la nostra (animale, umana, vivente) modalità originaria di apertura sensibile verso l'esperienza. In parole più semplici: non sono gli animali a “meritare” considerazione morale in quanto *simili* a noi nella capacità di soffrire (e di conseguenza a meritarsene sempre meno mano a mano che si allontanano dal vertice umano come punto di riferimento dotato della massima capacità cognitiva e quindi della massima ricchezza esperienziale del piacere e del dolore provato).

Sono gli umani che, prima di ogni ragionamento astratto volto a stabilire il confine che traccia *chi* o *che cosa* è degno di considerazione morale, si riscoprono originariamente, (“precategorialmente”, si potrebbe dire) esposti al *pathos* della vulnerabilità primordiale implicita nel nostro essere al mondo¹²⁵:

La questione si tinge di una certa *passività*. Testimonia, già manifesta, nel suo porsi come domanda, la risposta testimoniale a una passività, a una passione, a un non-potere [...] “Possono soffrire?” è come porsi la domanda “possono *non* potere?”. Che dire di questo non-potere? Della vulnerabilità avvertibile in questa impotenza? Che conto tenerne? Che diritto accordarle? In che cosa ci riguarda? Poter soffrire non è più un potere, è una possibilità senza potere, una possibilità dell'impossibile. Qui viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa im-potenza, la possibilità di questa impossibilità, l'angoscia di questa

¹²⁵ Questa “torsione di sguardo” operata dal pensiero di Derrida, che ci invita ad abbassare l'umano sul terreno della vulnerabilità anziché innalzare l'animale su quello della considerazione etica, è propria anche di alcuni aspetti del pensiero di Val Plumwood e Mathew Calarco, entrambi analizzati più a fondo in capitoli successivi del presente lavoro. Ciò che qui occorre sottolineare sono i luoghi nei quali questa torsione di sguardo risulta più evidente. Plumwood, all'interno del saggio «Essere preda» (trad.it in «Antispecismo.net», http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=152:esserepreda) racconta un'esperienza nella quale si è trovata a tu per tu con un coccodrillo all'interno del Kakadu National Park e ha dovuto fuggire disperatamente all'attacco portato dal coccodrillo stesso. In seguito a questa sensazionale e terrificante esperienza, dalla quale Plumwood è riuscita a uscire viva, l'autrice australiana ha sperimentato di persona la possibilità di essere “abbassata” al rango di essere predabile, condizione sconosciuta per noi esseri umani contemporanei, abitanti della civiltà cosiddetta “occidentale”, da tempo dimentica della condizione primordiale di esposizione alla vulnerabilità della vita. Calarco, attraverso la lettura e l'interpretazione di Deleuze, in particolar modo dello scritto dedicato alle opere di Bacon (G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad.it., Quodlibet, Macerata 2008, pp 51 e sgg), e della stessa Plumwood, elabora il concetto di 'essere-per-la-carne', identificando nella corporalità carnale il luogo di *indistinzione* umano-animale e di comune appartenenza al terreno della vulnerabilità sensibile. Cfr. M. Calarco, *Identità, differenza, indistinzione*, trad.it., in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 5-20 e M. Calarco, *Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e vegaiismo*, trad.it., in «Liberazioni», n. 15, inverno 2013, pp. 5-22.

vulnerabilità e la vulnerabilità di questa angoscia. Con questa domanda (“*Can they suffer*”) non arriviamo a toccare la roccia della certezza indubitabile, quel fondamento di ogni certezza che si può cercare ad esempio nel *cogito*, nel “penso dunque sono”. Ma in tutt'altro modo noi qui ci affidiamo a un'istanza altrettanto radicale, anche se essenzialmente differente: l'innegabile¹²⁶.

La riscoperta della nostra vulnerabilità di esseri senzienti e impotenti (impotenti *perché* senzienti) ci invita dunque a fare un passo a lato, a modificare la direzione del nostro sguardo. Anziché orientarlo verso la formulazione di una teoria etica rigorosa, già intrisa di razionalità, di *logos*, di umanità, Derrida ci suggerisce di volgerlo indietro, al fine di cogliere quello spazio passivo di vulnerabile esposizione al *pathos* dell'esperienza che da sempre e continuamente ci attraversa, in quanto esseri senzienti. Questa operazione invita alla riscoperta di una certezza primordiale e originaria, radicata nel terreno del *corpo* e della *vita*, precedente ogni certezza stabilita tramite dimostrazioni razionali e guadagnata con gli strumenti già postumi dell'argomentazione, della logica, del principio di non contraddizione:

Alla domanda “*Can they suffer*”, la risposta non lascia dubbi. D'altronde non ne ha mai lasciati; perché l'esperienza che ne abbiamo è altrettanto indubitabile: precede l'indubitabile, ed è più antica di quello. Nessun dubbio, quindi, nemmeno per la possibilità di uno slancio di compassione in noi, anche se poi viene disconosciuto, rimosso o negato, tenuto a bada. Davanti al carattere *innegabile* di questa risposta (sì, soffrono come noi che soffriamo per loro e con loro), davanti a questa risposta che precede ogni altra domanda, la problematica cambia base e fondamento¹²⁷.

Il passaggio dall'*indubitabile* all'*innegabile* mette in scacco ogni tentativo di *argomentare razionalmente* circa la capacità che gli animali hanno o meno di soffrire, di provare piacere e dolore. Affrontare la questione su questo livello, infatti, anche con l'intenzione di smontare ogni scetticismo a riguardo e fornire delle prove o delle argomentazioni convincenti con l'obiettivo di affermare con sicurezza e cognizione di causa che “sì, non ci sono dubbi, gli elementi che abbiamo a disposizione provano in maniera inconfutabile che anche gli animali soffrono”, significa già aver

¹²⁶ ADS, pp. 66-67.

¹²⁷ ADS, p. 67.

tragicamente perso quell'insieme di certezze primordiali inerenti la sfera dell'*innegabile* senza le quali nessuna nostra esperienza sarebbe stata possibile.

Non si può dunque “mettere in dubbio” l'esperienza della sofferenza animale; essa è una certezza che precede l'ambito della comprensione intellettuale del mondo e ci rimanda alla nostra originaria esperienza di esso dove non necessitiamo di “dimostrazioni razionali” per orientarci nel mondo stesso¹²⁸. L'esperienza della *com-passione*, la capacità di sentire con l'altro il suo stesso dolore, è dunque una verità che precede la distinzione tra vero e falso, che precede l'approccio logico-categoriale alla realtà, che precede lo sguardo propriamente razionale di fronte al mondo, sguardo che “sospende” e “arresta” la vita facendola oggetto di una domanda critica. E su questo terreno posticcio e derivato che si situa la possibilità di *dubitare* dell'essere del mondo. L'esperienza della sofferenza animale, l'*evidenza* di tale sofferenza appartiene invece alla sfera corporea ed emotiva dell'*innegabile*, di ciò che non può essere rifiutato.

Il passaggio dal *logos* al *pathos* è dunque un primo elemento essenziale introdotto da Derrida per mettere in questione la secolare tradizione antropocentrica della cultura occidentale che tende considerare la condizione umana come eccezionalità privilegiata e abissalmente distante dal resto del vivente. Sul terreno comune della vulnerabilità, della passività corporea, il paragone tra olocausto animale e olocausto umano suona meno scandaloso. Nonostante questo, però, non mancano in Derrida elementi che sembrano al contrario rafforzare l'esistenza di un abisso incolmabile tra *noi* e *loro*.

¹²⁸ La tematica, come già alluso in precedenza, ha un evidente affinità con la fenomenologia di Husserl, come noto al centro degli interessi del pensiero di Derrida. Cfr. soprattutto J. Derrida, *Introduzione a Husserl: l'origine della geometria*, trad.it, Jaca Book, Milano 1987.

5.3) L'essere umano, un animale eccezionale?

In un passaggio de *L'animale che dunque sono* Derrida afferma esplicitamente come sia insensato mettere in questione l'esistenza del divario profondo che ci separa dal resto del mondo animale:

Non si tratta di attaccare frontalmente o antitetivamente la tesi sia del senso filosofico sia del senso comune su cui si è costruito il rapporto a sé – l'auto-presentazione della vita umana, l'autobiografia della specie umana, tutta la storia che l'uomo si racconta, la tesi cioè di un limite come rottura o come abisso tra quelli che dicono «noi gli uomini», «io, l'uomo» e ciò che quest'uomo, della categoria di quelli che dicono «noi», *chiama* l'animale o gli animali. Non voglio contestare questa tesi nemmeno per un momento e neppure una tale rottura e un tale abisso tra questo «io-noi» e ciò che noi *chiamiamo* gli animali. D'altronde immaginare che io, come chiunque altro, possa ignorare questa rottura e questo abisso significherebbe innanzitutto perdere di vista tante evidenze contrarie; e per quanto concerne più modestamente il mio caso, ciò significherebbe dimenticare tutti quei segnali che finora ho instancabilmente fornito sulla mia attenzione alla differenza, alle differenze, alle eterogeneità, alle rotture abissali più che all'omogeneo e al continuo. Io dunque non ho mai creduto a nessun tipo di continuità omogenea tra ciò che si chiama uomo e ciò che *questi* chiama animale. E non comincerò a farlo adesso. Sarebbe un discorso da sonnambuli o semplicemente troppo stupido. Immaginare un oblio così stupido o accusare l'ingenuo disconoscimento di questa rottura abissale, sarebbe, in modo ancor più grave, mettersi a dire qualsiasi cosa per la causa, e per una causa o un interesse qualsiasi – che non avrebbero niente a che vedere con ciò di cui si dice di voler parlare. Quando questa causa e questo interesse cercano di trarre vantaggio dal sospetto semplicistico del continuismo biologico, di cui sono note le sinistre connotazioni, o più generalmente dal sospetto di genetismo che vorrebbe associare a questa strana lagna di continuismo, il procedimento diventa allora così aberrante che comunque non richiama da parte mia, né secondo me merita, alcuna diretta discussione. Tutto ciò che ho detto e che oggi dirò si pone in netta contrapposizione contro i colpi di tale affermazione. Perché sarebbe totalmente priva di interesse una discussione sull'esistenza di qualcosa come una discontinuità, una rottura e perfino un abisso tra coloro che si chiamano uomini e ciò che quelli che si chiamano uomini chiamano animale. Qui sono tutto d'accordo, la discussione è subito chiusa e bisognerebbe essere più stolti delle bestie per dubitarne. Le stesse bestie lo sanno (Provate a chiederlo all'asino o al montone di Abramo o agli animali che Abele offrì a Dio; essi sanno cosa capita loro quando gli uomini dicono «eccomi» a Dio, poi accettano di sacrificarsi, di sacrificare il loro sacrificio o di perdonarsi)¹²⁹.

¹²⁹ ADS, pp. 68-69.

Il passo letto chiama in causa uno degli aspetti maggiormente controversi del pensiero di Derrida, sulla questione animale, non a caso poco citato dalle filosofie più “faziosamente” animaliste, ma del resto difficilmente conciliabile anche con altri luoghi presenti nel testo derridiano che sembrerebbero, nello “spirito” più che nella “lettera”, fornire tutti gli strumenti per mettere in questione l'esistenza di tale linea divisoria. Si può forse ascrivere la persistenza di questa radicata convinzione dell'eccezionalismo umano nel debito, per quanto critico e problematico, che il percorso di Derrida intrattiene con il pensiero di un autore come Heidegger, il quale non ha certo fatto mistero di credere quanto fosse inappropriato considerare l'uomo *semplicemente un animale* con in più l'aggiunta di alcune caratteristiche peculiari e specifiche (la ragione, il linguaggio)¹³⁰, rifiutando di conseguenza ogni forma di naturalizzazione biologica dell'essere umano.

Si può però affrontare la questione anche ponendosi un'altra domanda: sostenere l'esistenza di una netta linea divisoria tra umani e animali significa necessariamente scivolare nel terreno dell'antropocentrismo o nello specismo? Oppure, secondo la prospettiva di Zamir, essere considerati specisti o antropocentrici è necessariamente un elemento che inficia la possibilità di una giusta considerazione etica nei confronti del mondo animale? Gli autori affrontati in questa sezione, con la parziale eccezione di Maurizi, anche se gli elementi del suo pensiero che consentono meglio di apprezzare questo aspetto vengono affrontati in seguito, sono tutti d'accordo nel considerare la messa in questione di tale linea divisoria come passaggio ineludibile per modificare i nostri pregiudizi antropocentrici nei confronti del mondo animale e di conseguenza per aprire la possibilità di un diverso rapporto teorico e pratico con esso. Nell'ultima parte di questo lavoro vengono presi in esame possibili argomenti per rivalutare, al contrario, in che modo l'accettazione di questa linea divisoria può fornire un contributo utile a pensiero animalista. Il passo appena letto può essere considerato un primo elemento in questa direzione. Le parole di Derrida sembrano infatti lasciare poco spazio all'interpretazione. Derrida rifiuta con decisione ogni forma di *continuismo* o *gradualismo* tra umani e animali, posizione comune in ambito biologista e da lui considerata pericolosa e indirettamente tacciata di “sociobiologia”, con tutti i precedenti storici annessi a questa

¹³⁰ Si veda soprattutto M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, trad.it., Adelphi, Milano 2000.

prospettiva¹³¹. Le stesse bestie, argomenta Derrida, sanno di questa differenza, e lo sanno proprio nel momento in cui l'essere umano si erge come padrone, dominatore, sfruttatore della vita animale. Se non ci fosse questa differenza, sembra dire Derrida, noi non saremmo ora qui a discutere delle proporzioni tragiche e terrificanti che il dominio sull'animale ha assunto negli ultimi anni. L'esistenza stessa di questo dominio è prova della discontinuità che ci separa da loro. Nessun animale ha mai fatto ciò che l'uomo ha iniziato a fare nei confronti degli altri animali dal principio della sua storia, e sta continuando a fare oggi con modalità sempre più spaventose, sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo. Derrida utilizza dunque proprio il dominio dell'uomo sull'animale come argomento a favore della discontinuità tra l'uomo e gli altri animali. L'autore ribalta il tradizionale antropocentrismo del pensiero occidentale, impegnato da secoli a cercare ossessivamente¹³² un *proprio* dell'umano capace di differenziarlo da tutto il resto del vivente, facendo della stessa operazione di sfruttamento e dominio la prova più tangibile e ineludibile di tale differenza. Usa, in altri termini, la discontinuità uomo-animale *contro* l'antropocentrismo e il dominio sugli animali a esso collegato.

Leggendo con attenzione il passo citato notiamo però che l'esistenza di questa linea non è priva di aspetti paradossali e problematici. Derrida infatti sostiene a più riprese il carattere *autobiografico* di questa linea. Siamo «noi» esseri umani ad aver indicato con il termine 'animale' tutto quanto di trova *al di là* della linea stessa. Non esistono, in assoluto, l'Uomo e l'Animale. Esiste ciò che *a noi* umani *appare sensato* chiamare 'animale' e indicare con questo termine. L'animale, detto in maniera più radicale, è un'invenzione umana. Parlando di lui, stiamo in realtà parlando di noi, del nostro

¹³¹ La sociobiologia, definibile come il tentativo di “naturalizzare” ogni aspetto dell'essere umano, e quindi di considerare l'intera *cultura* come un'espressione di elementi naturali, è considerata pericolosa da coloro che, come Derrida, vedono in essa un tentativo di giustificare anche comportamenti negativi e riprovevoli adducendoli alla *genetica* o alla *naturalità* delle caratteristiche specifiche. Maurizi, in una nota contenuta nel già citato *Al di là della natura*, (ADN, nota 8, p. 36) rivolge la stessa critica ad alcuni aspetti del pensiero di Singer, nei quali questioni come la *xenofobia* e il *dominio gerarchico* vengono descritte come comportamenti *naturali* della specie umana. Cfr. soprattutto P. Singer, *One World. L'etica della globalizzazione*, trad.it., Einaudi, Torino 2003 e P. Singer, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione, cooperazione*, trad. it., Edizioni Comunità, Torino 2000, pp. 35-64. Il rimando al darwinismo e alla sua applicazione all'ambito culturale e sociale non può che richiamare alla memoria quell'atteggiamento di pensiero definito come 'darwinismo sociale' e all'influenza che esso ebbe, nella sua versione più banalizzata e distorta, sia all'epoca del colonialismo di fine XIX secolo, sia durante l'ascesa al potere di Hitler.

¹³² Sulla ricerca di una caratteristica distintiva capace di renderci unici ed eccezionali, di cui sarebbero provvisti soltanto gli esseri umani e di cui sarebbero invece mancanti *tutti* gli animali, intesa come operazione ossessiva e “patologica” della nostra specie si veda D. Martinelli, *La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo*, in «Liberazioni», n. 12, primavera 2013.

modo di stare al mondo, di descriverlo e di interpretarlo. Questo aspetto si fa più netto poche pagine più avanti:

Quali sono i bordi di un limite che cresce e si moltiplica nutrendosi di abisso? Ecco dunque la mia tesi riassunta in tre punti:

1. Questa abissale frattura non disegna due bordi, la linea unilineare e indivisibile di due bordi, l'Uomo e l'Animale in generale.
2. Il bordo multiplo ed eterogeneo di tale abissale rottura ha una storia. Macroscopica e microscopica, per niente chiusa, tale storia attraversa una fase eccezionale nella quale ora siamo e per la quale non disponiamo di alcuna scala di valutazione; d'altra parte non sarebbe nemmeno possibile parlare di storia, di momento o di fase storica, se non a partire da un presunto bordo di tale rottura, il bordo di una soggettività antropo-centrica che, autobiograficamente, si racconta o si lascia raccontare una storia, la storia della sua vita – che essa chiama la *Storia*.
3. Al di là del bordo *sedicente* umano, al di là di questo ma non su un unico bordo opposto, al di là de «L'Animale» e de «La-Vita-Animale» è presente, già qui, una molteplicità eterogenea di viventi, più precisamente (perché dire «viventi» è dire troppo o troppo poco) una molteplicità di organizzazioni di rapporti tra il vivente e la morte, rapporti di organizzazione e non-organizzazione di rapporti tra regni che è sempre più difficile scindere nelle figure dell'organico e dell'inorganico, della vita e/o della morte. Questi rapporti, che sono nello stesso tempo intimi e abissali, non sono mai totalmente oggettivabili. Non si definiscono in alcun modo con la semplice exteriorità ed estraneità di un termine rispetto all'altro. Ne consegue che non è mai possibile ritenere gli animali come specie di un genere da chiamare Animale, l'animale in generale. Ogni volta che «si» dice «L'Animale», ogni volta che il filosofo, o chiunque altro, dice al singolare e senza aggiungere altro «L'Animale», pretendendo così di indicare ogni essere vivente tranne l'uomo (l'uomo come «*animal rationale*», l'uomo come animale politico, come animale parlante, *zoon logon echon*, l'uomo che dice «io» e si considera come il soggetto della frase che pronuncia sull'animale, ecc.), ebbene, ogni volta, il soggetto di tale frase, quel «si», quell'«io» dice una stupidaggine¹³³.

Viene ribadito il carattere autobiografico sia della linea distintiva sia degli elementi che stanno ai due lati della linea stessa. Essi sono inoltre, aggiunge Derrida, elementi mutevoli, soggetti a trasformazione, cambiamento. Tuttavia, è al tempo stesso problematico definirli “storici”, poiché questa definizione è possibile soltanto occupando uno dei due bordi (l'umano) e dunque parlando inevitabilmente da una prospettiva autobiografica e antropocentrica. Non c'è un “terzo occhio” che

¹³³ ADS, pp. 70-71.

guarda le cose da fuori. È sempre l'occhio (il bordo) umano che ricostruisce la differenza umano-animale dal suo punto di vista. Anche il concetto di 'storicità' e di presunta storicità della linea stessa, della differenza stessa e dei bordi che essa traccia, ricade all'interno di questo racconto autobiografico.

Il secondo aspetto che Derrida mette in questione, accanto all'inevitabile carattere autoreferenziale della linea divisoria, aspetto che riassume i contenuti sia del punto 1. che del punto 3. del passo appena letto, riguarda ogni tentativo di riassumere in modo generico, frettoloso e astratto, *ogni* componente del mondo animale all'interno della generica macro-categoria dell'Animale con la A maiuscola. È *questa* operazione, più che l'esistenza della linea divisoria, l'obiettivo dello sguardo critico di Derrida. Ciò che insospettisce ed esige una domanda di ispirazione “nicciana”, non è dunque il salto, l'abisso, la linea distintiva tra Uomo e Animale, quanto piuttosto l'aver collocato l'inesistente “Animale in generale” e l'inesistente “Uomo in generale” ai bordi di tale linea, ignorando in questo modo sia l’“indicibile storicità” dello sguardo autobiografico umano, sia la «molteplicità eterogenea di viventi» che si nasconde dietro questa linea. Si tratta, in altri termini, di moltiplicare le differenze anziché annullarle sul terreno di un piatto continuismo incapace di marcare le diversità, le discontinuità, fondamentali all'interno della nostra esperienza di mondo:

Diventa interessante discutere quando, invece di domandarsi se esiste o meno un limite di discontinuità, ci si mette a pensare che cosa diventa un limite quando è abissale, quando la frontiera non forma soltanto una linea indivisibile, bensì più linee all'infinito; e quando, di conseguenza, non si lascia più tracciare, né oggettivare o individuare come una e indivisibile¹³⁴.

Non fare questo, sottolinea Derrida, cristallizzare i due lati della linea divisoria facendo di essi entità statiche e falsamente universali, è funzionale a un'operazione di definizione dell'Umano in generale (per contrapposizione all'Animale in generale) volta a volta caratterizzato come *unico* animale razionale, parlante, socievole, etc., operazione che nasconde, come sottolineato altrove

¹³⁴ ADS, p. 70.

dall'autore stesso, una volontà di dominio e di imposizione gerarchica nascosta dietro a tale ricerca narcisistica di eccezionalità:

in un'opposizione filosofica classica, non c'imbattiamo mai nella coesistenza pacifica di un *vis-à-vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l'altro (assiologicamente, logicamente, ecc.) e sta più in alto di lui¹³⁵.

Il carattere arbitrario e contingente di questa operazione è ribadito anche poco dopo:

L'animale è una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare. Questi uomini si sono trovati a darsela questa parola, ma come se l'avessero ricevuta in eredità. Si sono dati la parola per raggruppare un gran numero di viventi sotto un solo concetto: L'Animale, dicono loro. E si sono dati questa parola, accordandosi nello stesso tempo tra loro per riservare a se stessi il diritto alla parola, al nome, al verbo, all'attributo, al linguaggio delle parole e in breve a tutto ciò di cui sono privi gli altri in questione, quelli che vengono raggruppati nel territorio della bestia: l'Animale¹³⁶.

Prima di approfondire più nel dettaglio i risvolti di questa operazione storico-linguistica di universalizzazione dell'Animale, funzionale come visto all'esigenza di auto-affermazione umana, risulta opportuno avanzare un'osservazione critica. Pur avendo compreso come nel pensiero di Derrida l'esistenza di un *abisso* che separa uomini e animali è presentata dall'autore con argomentazioni tutt'altro che antropocentriche, ponendo cioè l'accento sia sul *dominio* come tratto distintivo di questo abisso (sicché anche accettandolo come dato di fatto, vi sarebbe in fondo poco di cui andare fieri), sia sui risvolti paradossali nascosti dietro la sua apparente ovvietà, non si può evitare di porsi questa domanda: riconoscere la molteplicità variegata di viventi nascosta e dimenticata dietro l'etichetta 'Animale' non implica, automaticamente, cessare di sostenere l'esistenza dell'abisso incolmabile? Racchiudere tale molteplicità all'interno di un'unica generalissima categoria non fa tutt'uno con la considerazione auto-biografica dell'uomo come animale “speciale” e abissalmente distante da tutti gli altri? Non è forse, in altri termini, proprio la

¹³⁵ J. Derrida, *Posizioni*, trad.it., Bertani Editore, Verona 1975, p. 76.

¹³⁶ ADS, p. 71.

convinzione dell'esistenza di questo abisso a giustificare e a legittimare l'accorpamento di tutti gli animali, dal verme allo scimpanzé, all'interno di un unico insieme indistinto? Ciò che Derrida ambisce a tenere separati (l'abisso uomo-animale e l'incapacità di cogliere la frastagliata molteplicità degli animali dietro l'universale astratto Animale) non sono forse due lati della stessa medaglia?

5.4) L'universale linguistico e gli animali dimenticati.

In altri luoghi del suo testo Derrida esplicita con ulteriore chiarezza lo stretto legame tra “dimenticanza” della molteplicità di esseri viventi e utilizzo dell'universale singolare 'Animale' come operazione funzionale a questo oblio, a questa generalizzazione avente lo scopo di delineare, per differenza, il *proprio* dell'umano¹³⁷, volta a volta caratterizzato in modo differente, ma sempre in contrasto con l'altro lato della linea, ossia l'Animale:

Rimane un'inquietudine critica, ed anche una contestazione ritornerà continuamente in tutto ciò che tenterò di articolare. Riguarda ancora e soprattutto l'uso al singolare di una nozione così generale come «L'Animale», come se tutti i viventi non umani potessero essere raggruppati nel senso comune di questo «luogo comune», l'Animale, a prescindere dalle differenze abissali e dai limiti strutturali che separano, nella stessa essenza del loro essere, tutti gli «animali», nome che quindi conviene mettere tra virgolette. In questo concetto tuttofare, nel vasto campo dell'animale, al singolare generale, nella stretta morsa dell'articolo determinativo («L'Animale» e non «degli animali»), sarebbero chiusi, come in una foresta vergine, in un parco zoologico, in un territorio di caccia o di pesca, in un terreno d'allevamento o in un macello, in uno spazio per l'addomesticamento, *tutti i viventi* che l'uomo non riconosce come suoi simili, prossimi o fratelli. E queto nonostante l'infinita distanza che separa la lucertola dal cane, il protozoo dal delfino, lo squalo dall'agnello, il pappagallo dallo scimpanzé, il cammello dall'aquila, lo scoiattolo dalla tigre, o l'elefante dal gatto, la formica dal baco da seta o l'istrice dall'echidna¹³⁸.

Nel confronto che Derrida continuamente intrattiene con la storia del pensiero filosofico a lui precedente, viene evidenziato con nettezza come nessun grande filosofo abbia mai seriamente tentato di mettere in questione questo universale singolare:

A rischio di sbagliarmi e di doverne un giorno fare ammenda (lo farei volentieri), oserei dire che né da parte di un grande filosofo, da Platone a Heidegger, né da parte di chiunque abbia affrontato *filosoficamente, in quanto tale*, la questione dell'animale e del limite tra animale e

¹³⁷ «Quanto alla storia, alla storicità, alla istorialità, questi motivi, lo preciseremo in seguito, appartengono proprio a questa auto-definizione, a questa auto-comprensione a questo auto-situarsi dell'uomo o del *Dasein* umano nei riguardi del vivente e della vita animale, a questa auto-biografia dell'uomo che voglio oggi mettere in questione» (ADS, p. 63).

¹³⁸ ADS, p. 73.

uomo, non ho mai trovato una critica *di principio* e soprattutto una conseguente protesta contro questo singolare generale che è *l'animale*¹³⁹.

E ancora, poco più avanti:

tutti i filosofi hanno sempre ritenuto che tale limite fosse uno e indivisibile; e che dall'altra parte di questo limite ci fosse un immenso gruppo, un solo insieme, fondamentalmente omogeneo, che si aveva il diritto, teorico o filosofico, di distinguere e di opporre, vale a dire quello dell'Animale in generale, dell'Animale al singolare generale. Tutto il regno animale, eccetto l'uomo. Il diritto filosofico si presenta allora come il diritto del “senso comune”. Questo accordo tra il senso filosofico e il senso comune, per parlare tranquillamente dell'Animale al singolare generale, è forse una delle più grandi e sintomatiche stupidaggini di quelli che si chiamano uomini¹⁴⁰.

Quest'ultimo passaggio solleva una questione decisiva nell'ambito del percorso qui sviluppato, questione affrontata più nel dettaglio nell'ultima parte del presente lavoro ma che vale la pena anticipare. L'utilizzo dell'Animale in generale come singolare universale, e più nel dettaglio l'operazione di oblio e di rimozione della differenza animale, utile alla costruzione dell'eccezionalità umana che si nasconde dietro essa, è a giudizio di Derrida una delle operazioni meno filosofiche che la filosofia di ogni tempo ha sempre portato avanti, “alleandosi” in questo con il senso comune. Se la filosofia, sembra dire Derrida, riveste la funzione di *messa in questione* dell'opinione corrente, della tradizione, di ciò che aproblematicamente viene accettato come “ovvio”, tutti elementi che appartengono fin dalle origini alla natura del pensare e del vivere filosoficamente, allora la *questione animale* rappresenta il più grande “atto mancato” della filosofia occidentale, il luogo nel quale la filosofia ha rinunciato a essere se stessa, procedendo di pari passo con le certezze dogmatiche e cristallizzate del senso comune.

Il “*ti esti*”, inteso non soltanto come ricerca definitoria dell'universale, ma innanzitutto come operazione volta a sgretolare l'acquisizione automatica e irriflessa di significati precostituiti e non

¹³⁹ ADS, p. 80.

¹⁴⁰ ADS, p. 81.

sottoposti a indagine critica, le implicazioni nascoste, gli elementi, involontariamente o meno, ricoperti e dimenticati dall'utilizzo comune¹⁴¹, ovunque è stato applicato, si potrebbe osservare, da Platone in poi, *tranne* che in relazione all'Animale.

Al fine di recuperare la molteplice ricchezza della vita animale sepolta sotto l'universalizzazione linguistica Derrida propone, secondo un esercizio di sperimentazione lessicale a lui congeniale, l'utilizzo del termine *Animot*. Esso unisce il plurale francese di 'animale' (*animaux*) con la parola *mot*, che significa appunto 'parola'. Il termine svolge così il duplice senso di denunciare la “singolarizzazione del plurale” operata dalla cultura e dal pensiero occidentali, che parlano de l'Animale in luogo degli Animali (il plurale *animaux* diventa singolare *animot*) e di restituire “sonoramente” (in francese i termini *animaux* e *animot* si pronunciano allo stesso modo) la pluralità molteplice degli animali nascosta dietro il “falso singolare” *Animot*:

Non esiste l'Animale al singolare generale. Separato dall'uomo da un unico limite indivisibile. Bisogna rendersi conto che ci sono dei “viventi” la cui pluralità non può essere raccolta nella sola figura dell'animalità semplicemente opposta all'umanità. Non si tratta evidentemente di ignorare o cancellare tutto ciò che separa gli uomini dagli altri animali, ricostruendo un grande insieme, un unico grande albero genealogico, fondamentalmente unico e continuo dall'*animot* all'*Homo* (*faber, sapiens* o che altro). Sarebbe una sciocchezza e ancor più stupido sarebbe sospettarne qualcuno. Non mi soffermerò oltre sulla doppia sciocchezza di tale sospetto, sebbene, ahimè, sia molto diffusa. Bisognerebbe piuttosto, lo ripeto, analizzare una molteplicità di limiti e di strutture eterogenee: tra i non-umani, e separati da questi, c'è un'immensa molteplicità di altri esseri viventi che non è possibile in alcun modo omogeneizzare, se non con violenza e con interessato disconoscimento, nella categoria di ciò che si chiama l'animale o l'animalità in generale. Ci sono fin da subito degli animali e, diciamo, l'*animot*. La confusione di tutti gli esseri viventi non umani nella categoria comune e generale dell'animale non è solo un errore contro le esigenze del pensiero, della vigilanza o della lucidità, dell'autorità dell'esperienza, ma è anche un crimine: non un crimine contro l'animalità, appunto, ma un primo crimine contro gli animali, contro *degli* animali¹⁴².

La parola Animale, l'universale singolare Animale, contribuisce per Derrida non soltanto a obliare la

¹⁴¹ Questa interpretazione più ampia della domanda definitoria socratica trova spazio e argomentazione in F. Cioffi, *Vita di Socrate*, in Aa.VV., «Il Testo filosofico; storia della filosofia: autori, opere, problemi», Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 278-288.

¹⁴² ADS, p. 89.

molteplicità degli animali, ma anche la *singularità* dei viventi che si pongono di fronte e che vengono subito inseriti nella categoria universale a discapito della possibilità di cogliere l'irripetibile singularità della loro presenza. Si annuncia di conseguenza, tramite questa riflessione di Derrida, la possibilità di rintracciare un'esperienza dell'animalità diversa da quella a cui siamo abituati tramite la *mediazione* dell'universale linguistico capace di restituirci un'immagine maggiormente "autentica" dell'animale, non viziata da quell'operazione di categorizzazione concettuale che contribuisce a creare ciò che si potrebbe definire "oblio degli animali". Così come in Heidegger la traduzione dell'essere nell'ente è alla base del suo oblio *come essere*, in modo simile in Derrida la traduzione degli animali ne *L'Animale* rappresenta il gesto originario responsabile dell'oblio degli animali stessi. Affrontiamo perciò alcuni luoghi significativi della riflessione contemporanea che, spesso in affinità, talvolta in contrasto con i presupposti della riflessione di Derrida, mettono in scena la possibilità di un *incontro* con l'animalità capace di scalfire i pregiudizi nei quali la vita animale è stata confinata, sepolta da pratiche di vita e di sapere che ne hanno travisato il senso. Attraverso il filtro ingombrante e colorato delle "lenti antropocentriche" ci siamo abituati a guardare agli animali soltanto come a quell'*altro* frutto delle nostre operazioni di "proiezione antropomorfa" e abbiamo perduto la possibilità di garantire un contatto genuino e autentico con essi. Si annuncia la possibilità dunque di una *epochè*, di una 'sospensione del giudizio' che accantoni temporaneamente ciò che abitualmente sappiamo, o crediamo di sapere, sugli animali (o sul *L'Animale*), per riscoprire una *donazione di senso* originaria capace di oltrepassare le nostre incrostazioni linguistiche e culturali.

5.4.1) Trasatti lettore di Deleuze

All'interno del volume a cura di Massimo Filippi e Filippo Trasatti intitolato *Nell'albergo di Adamo; gli animali, la questione animale e la filosofia*¹⁴³, volume che raccoglie numerosi contributi di autori contemporanei dedicati al tema della questione animale, sono contenuti alcuni saggi che si occupano, direttamente o indirettamente, della tematica sollevata in questo paragrafo, vale a dire della possibilità di una considerazione degli animali capace di restituire uno sguardo diverso, non viziato dalle nostre categorie antropocentriche.

Il capitolo curato da Filippo Trasatti e intitolato *Deleuze e il divenire-animale*¹⁴⁴, offre una lettura di alcuni passaggi del pensiero di Deleuze capaci di mettere in questione il predominio di categorie definite e consolidate nel tempo, utilizzate come griglie concettuali utili a incassellare il reale all'interno di schemi precostituiti incapaci di cogliere la dinamicità, il movimento e la molteplicità propri del reale stesso, mostrando come questi passaggi possano essere utili al fine di promuovere uno sguardo non antropocentrico nei confronti dell'animalità:

Perché Gilles Deleuze e gli animali? Perché, forse, Deleuze è stato il filosofo del Novecento che ha cercato più distintamente di pensare l'uomo (e gli altri animali) in modo non antropocentrico, anche a costo di introdurci in un mondo del tutto inconsueto, fatto di forze, piani, durate immanenti (nessuna trascendenza, solo piani di sviluppo immanenti), un mondo che non appartiene all'umano, pur determinandone la genesi¹⁴⁵.

Elemento fondamentale, secondo Trasatti, in relazione alla possibilità di una concezione non antropocentrica dell'animale, è rappresentato dalla messa in questione di una visione «sostanzialista ed essenzialista del mondo»¹⁴⁶, capace di mostrare la *genesì* del mondo così come lo percepiamo, il

¹⁴³ M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo; gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010 (d'ora in avanti Aa).

¹⁴⁴ Aa, pp. 149-171.

¹⁴⁵ Aa, p. 149. La scelta di affidare l'esposizione di questi contenuti del pensiero di Deleuze attraverso la lettura critica di Trasatti anziché affrontarli direttamente nel testo, dipende dal fatto che Deleuze, a differenza di Derrida, non ha *esplicitamente* formulato in modo continuativo una riflessione sull'animale e sul rapporto etico, e non soltanto teoretico, conoscitivo o esperienziale, dell'uomo con gli animali. Di conseguenza ho ritenuto più opportuno affidarmi alla lettura critica di chi, come Trasatti, ha utilizzato alcuni aspetti del pensiero di Deleuze mostrandone l'efficacia e la sensatezza nell'ambito della *questione animale*. Lo stesso principio è stato seguito col pensiero di Marx e della Scuola di Francoforte, affidato alla lettura critica del pensiero di Maurizi.

¹⁴⁶ Aa, p. 150.

divenire alle spalle del *divenuto*.

Dopo aver riconosciuto l'imprescindibile contributo di autori come Bergson e Spinoza nel condurre Deleuze a questa visione di mondo, Trasatti ne chiarisce il senso in termini di passaggio da «un'ontologia basata sulla trascendenza a un'ontologia che è ontogenesi delle differenze»¹⁴⁷. Il pensiero di Deleuze insegna dunque a diffidare del “costituito” invitando al contrario a risalire al “costituente” di tale costituito.

Il rifiuto dell'ontologia della trascendenza in direzione dell'ontologia intesa come ontogenesi delle differenze è funzionale a produrre un nuovo sguardo nei confronti degli animali. Ben lungi dal considerare gli animali come *essenze eterne* frutto di un ordinamento metafisico del mondo, il pensiero di Deleuze invita, secondo Trasatti, a guardare anche agli animali come a realtà mutevoli, in costante cambiamento, impossibili da imbrigliare all'interno di categorie, specie, essenze definite¹⁴⁸, come invece, da sempre, cerca di fare l'umano, soltanto al fine di poter meglio controllare, conoscere, e quindi dominare, l'incessante mobilità della vita, e soprattutto della vita animale:

Ci muoviamo e pensiamo in un mondo congelato dove gli animali, come cose, sono pensati e ripartiti secondo ontologie in qualche modo funzionali alla nostra organizzazione teorico-pratica del mondo. Questa mappatura non solo non esaurisce l'orizzonte dell'Essere, ma riduce anche noi stessi, centri del mondo, a soggetti solidificati e impotenti (l'impotenza creativa cresce insieme al dominio). Per cambiare questa immagine del mondo, come abbiamo visto, c'è bisogno di un'ontologia che metta in primo piano il divenire, la molteplicità, le differenze. La scommessa deleuziana è quella di fare della differenza il centro dell'Essere e di trasformare l'ontologia del già dato in un'ontogenesi¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Aa, p. 155.

¹⁴⁸ Esemplicativo a questo proposito il commento, riportato da Trasatti, di Anne Sauvagnargues, riferito al pensiero di Deleuze: «I concetti generici di specie e di organismo adulto agiscono come cliché di forme che fissano il movimento reale di differenziazione e funzionano poi come ostacoli epistemologici che impediscono di cogliere il divenire reale», cfr. A. Sauvagnargues, «Deleuze. De l'animal à l'art», in Paola Maratti, A. Sauvagnargues e F. Zourabichvili (a cura di), *La philosophie de Deleuze*, trad.it., Puf, Parigi 2005, p. 148, citato in Aa, p. 161. Il recupero del divenire fa tutt'uno in Deleuze con il recupero della *potenzialità* nascosta nei corpi viventi. Oltrepassare la logica dell'essenza costituita significa recuperare la dimensione della *possibilità*, del *farsi* della vita in atto: «Nelle classificazioni animali, l'animale viene definito in relazione alla sua essenza, vale a dire rispetto a ciò che è. Ora immaginate che arrivino dei tizi e si interessino invece delle possibilità delle cose o degli animali, stravolgendo tutto». G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad.it., Obre Corte, Verona 2007, p. 77.

¹⁴⁹ Aa, p. 157. Trasatti ricorda come Deleuze riconosca l'eredità darwiniana di questo passaggio all'ontogenesi, ai processi produttivi nascosti dietro l'apparente, passaggio che conduce alla negazione del concetto di specie come insieme chiuso e immutabile: «Il neo-evoluzionismo ci sembra importante per due ragioni: l'animale si definisce

L'affinità tra queste considerazioni e quelle elaborate da Derrida è evidente. La “mappatura” che organizza l'Essere all'interno di categorie predefinite, impedendo così il contatto con la realtà polimorfica dell'Essere stesso, è la medesima che entra in azione, secondo Derrida, laddove il termine 'Animale' contribuisce a oscurare la ricchezza e la molteplicità dei singoli animali soffocati sotto il peso del generale universale. Nel pensiero di Deleuze vi è un maggiore accento, ricordato da Trasatti, sull'aspetto esplicitamente *gerarchico* che sta al fondo di questa operazione di astrazione e categorizzazione, come possiamo leggere da un brano dell'autore francese riferito alla filosofia di Spinoza:

Un'ontologia pura, cosa stupefacente, rifiuta invece ogni gerarchia: non esiste alcun Uno superiore all'Essere. L'Essere di tutto ciò che è si dice in un unico e medesimo senso. La tesi ontologica chiave è: non esiste un ente unico superiore all'Essere. Ci troviamo in un modo di immanenza ontologica, un mondo essenzialmente anti-gerarchico. [...] Ogni ente effettua la quantità di essere che gli è propria, punto. È una prospettiva anti-gerarchica, che al limite può essere definita anarchica: l'anarchia degli enti nell'essere. L'assunto di base dell'ontologia è che tutti gli enti si equivalgono dal punto di vista dell'essere: la pietra, il folle, l'uomo razionale, l'animale, Ogni ente effettua la quantità d'essere che possiede e l'essere avrà un unico e medesimo senso per tutti. È l'entusiasmante idea di un mondo estremamente selvaggio¹⁵⁰.

L'anti-essenzialismo deleuziano, accompagnato dalla messa in questione di una visione gerarchica del mondo, conduce direttamente al concetto di 'divenire-animale', sviluppato all'interno di opere come *Kakfa*¹⁵¹ o *Millepiani*. Tra i vari significati possibile del termine, utilizzato da Deleuze in modo non univoco e all'interno di numerosi percorsi di pensiero, Trasatti sofferma la sua attenzione sulla possibilità, contenuta in tale concetto, di mettere in questione la divisione radicale tra *noi* e *loro*:

non più sulla base dei caratteri (specifici, generici, ecc.), ma delle popolazioni, variabili da un ambiente all'altro o in uno stesso ambiente. Di conseguenza, il movimento non avviene più soltanto o soprattutto con produzioni filiative, ma attraverso comunicazioni trasversali tra popolazioni eterogenee», cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it, Castelvecchi, Roma 2006, citato in Aa, p. 161.

¹⁵⁰ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?* op. cit. p. 90.

¹⁵¹ G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it., Quodlibet, Macerata 1996.

Deleuze ci propone di rifiutare la frattura ontologica tra uomo e animale, attraverso due mosse: la prima è quella della ricerca della continuità attraverso la decomposizione del soggetto; la seconda invece ci porta, attraverso un itinerario abissale, in direzione della vita impersonale per cogliere i flussi che ci attraversano insieme a tutto il mondo vivente e non vivente. Il divenire-animale è parte di questo movimento di ritorno verso un mondo condiviso, non frammentato, dove si attraversano le barriere ontologiche in direzione di un piano di immanenza comune¹⁵².

Ciò che dunque emerge è la possibilità di sovvertire, in un modo ancora più radicale che in Derrida, la *linea ontologica* che ci separa dal mondo animale. Se infatti ne *L'animale che dunque sono* emerge con molta chiarezza, come analizzato in precedenza, la persistenza di una netta linea divisoria tra l'uomo e l'animale, mentre l'attenzione principale viene indirizzata verso il tentativo di problematizzare l'Animale “in generale” come unico e astratto abitante di uno dei due lati della linea, nel tentativo di riportare alla luce le singolarità irripetibili dei corpi viventi e la pluralità sommersa degli individui e delle specie, il pensiero del divenire-animale di Deleuze aiuta a mettere in questione anche l'esistenza stessa di questa linea, contestando qualsiasi forma di gerarchizzazione del vivente, di “salto ontologico radicale”, di posizione dell'umano sul terreno dell'abisso incolmabile, della trascendenza assoluta rispetto alla vita.

Rinunciare alla propria superiorità, abbracciare il divenire-animale che segue la decostruzione di questa linea divisoria, significa, come ricordato in *Mille piani*, abbracciare l'operazione del «divenire-minoritario»¹⁵³, aggettivo inteso da Trasatti in senso non quantitativo e soprattutto non “valutativo”:

Minoritario e maggioritario non rappresentano qui minoranze e maggioranze quantitative. La maggioranza è definita da un modello a cui bisogna conformarsi, mentre una minoranza, finché non si crea dei modelli, è presa in un processo, in molteplici divenire. Divenire-minoritario, e in questo contesto divenire-animale, significa fare esodo dal proprio stato di maggioranza, rifiutare i rapporti che ne conseguono, rifiutare gli universali astratti per fare alleanza, fare blocco comune con gli animali che ci trascinano verso impensati divenire comuni¹⁵⁴.

¹⁵² Aa, p. 159.

¹⁵³ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille Piani*, op. cit., p. 423.

¹⁵⁴ Aa, p. 167.

Le parole di Trasatti portano a fondo il dubbio precedentemente espresso in base al quale, nonostante nel pensiero di Derrida i due aspetti vengano tenuti formalmente distinti, l'utilizzo dell'universale linguistico e la creazione di una netta linea divisoria siano operazioni intrecciate e comuni. Rinunciare all'astrattezza della macro-categoria 'Animale' significa anche prendere congedo dalla nostra presunta eccezionalità e superiorità rispetto al resto del vivente, con tutte le dinamiche di potere che ne conseguono, arrivando a occupare territori di vicinanza e «alleanza», scrive Trasatti, con il mondo animale.

Per fare questo è necessario, secondo Deleuze, abitare territori ibridi e porosi, territori che segnano l'indistinzione e l'indifferenza tra uomo e animale, che anziché manifestare le differenze e le discontinuità¹⁵⁵, consentano di cogliere la comunanza, la vicinanza e la prossimità. Se i filosofi, come ricorda anche Derrida, sono sempre stati maestri nel tracciare elementi di divergenza, nell'individuare fattori capaci di marcare un territorio *propriamente* umano, è al contrario agli artisti, osserva Deleuze, che dobbiamo guardare se vogliamo riscoprire questo orizzonte di convergenza dimenticato. Nel suo testo *Francis Bacon, Logica della sensazione*, Deleuze, analizzando alcune celebri opere del pittore irlandese, considera la *testa* (non il volto) e la carne macellata come due esempi possibili di «zona di indecisione oggettiva tra l'uomo e l'animale»¹⁵⁶, cioè come zona ibrida di indistinzione e indifferenza, di confusione e di prossimità, che costringe a ripensare l'assolutezza e l'inviolabilità di ciò che comunemente chiamiamo 'io', quell'io che in realtà, scrive Deleuze, «non è che una soglia, una porta, un divenire tra due molteplicità»¹⁵⁷, conducendo in questo modo, come nota Trasatti, a mettere in questione la nostra astratta operazione di autobiografia identitaria:

Pensarsi a partire dalla molteplicità significa che non siamo riducibili né a un'identità, né a più identità distinte (persone, sé), significa, al contrario, che non siamo riducibili a specie, razze, generi, e, ancora, che dentro di noi siamo molti (una muta), che ciascuno di noi ha le proprie

¹⁵⁵ Abbiamo visto in precedenza come Derrida, al contrario, insista proprio sulla discontinuità e sulla differenza uomo-animale in quanto caratteristica di "fedeltà" al proprio pensiero.

¹⁵⁶ G. Deleuze, *F. Bacon. Logica della sensazione*, trad.it., Quodlibet, Macerata 1991, p. 62.

¹⁵⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani*, op. cit., p. 370.

minoranze, i propri divenir-altro, le proprie vie di fuga¹⁵⁸.

La messa in discussione di questa operazione di costruzione di un recinto identitario astratto e artificiosamente separato dal resto del mondo animale conduce Deleuze a cogliere, altrove in modo ancor più radicale, la possibilità di identificazione uomo-animale e di abbattimento dei confini creati dall'uomo per separare i due termini:

Non si tratta di un adattamento dell'uomo alla bestia, né di una somiglianza, si tratta piuttosto di una identità di fondo, di una zona di indiscernibilità più profonda di qualsiasi identificazione sentimentale: l'uomo che soffre è bestia, la bestia che soffre è uomo. È questa la realtà del divenire¹⁵⁹.

Nella sofferenza, in altre parole, vero elemento conduttore di tutte le prospettive e le questioni fin'ora sollevate, umani e animali sono comuni, al punto da risultare indistinguibili. Questo elemento conduce a un risvolto interessante e originale anche da un punto di vista etico, risvolto che Deleuze accenna senza approfondire in modo articolato e sistematico ma da cui possono essere tratti molti spunti per ripensare sia il senso del nostro tradizionale rapporto con il mondo animale, basato su violenza e prevaricazione, sia la logica comune soggiacente a ogni tentativo volto a ribaltare tale sistema di sopraffazione tramite un sistema teorico capace di riconoscere agli animali status morale e dunque considerarli come 'oggetto' di considerazione etica (*pazienti* morali, direbbe Regan nel suo linguaggio):

Quale uomo, rivoluzionario in arte, in politica, in religione o in qualsiasi altro campo, non è arrivato al punto estremo di sentirsi null'altro che una bestia, diventando così responsabile, non dei vitelli che muoiono, ma *davanti* ai vitelli che muoiono?¹⁶⁰

Questa brevissima notazione, scritta quasi *en passant* all'interno del testo di Deleuze incentrato sulla

¹⁵⁸ Aa, p. 169.

¹⁵⁹ G. Deleuze, *Francis Bacon*, op. cit., p. 58.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 58.

pittura in Bacon, rovescia completamente il modello soggiacente all'interno della filosofia morale di tradizione analitica orbitante intorno al tradizionale dualismo soggetto-oggetto, che si ripercuote, all'interno dello sviluppo dell'argomentazione etica ad esempio di Regan (ma il discorso potrebbe essere esteso a Singer, a Zamir, a Van de Veer), nella produzione di dicotomie come: 'agente-paziente', 'eticamente responsabile-investito di questa responsabilità'. Siamo in altri termini sempre *noi* che ci preoccupiamo di *loro*. Noi esseri umani, i soli al mondo dotati di libero arbitrio, e quindi di possibilità etica, di azione propriamente morale. Gli animali al contrario sono visti sempre come oggetto passivo di questa considerazione e preoccupazione, come entità esterne ed estranee da includere all'interno delle nostre strutture, delle nostre categorie, dei nostri incasellamenti, discutendo *se* e *come* essi meritano di venire accolti all'interno dei nostri discorsi, e quindi della nostra considerazione morale (se sei autocosciente sì, allora sì, se invece sei *soltanto* cosciente allora un po' meno).

La riflessione di Deleuze invita a ribaltare completamente questa logica. Non siamo più responsabili *degli* animali morti, come i padri verso i figli, ma lo siamo *davanti* a loro, con loro, insieme a loro, in quanto comuni abitanti di una originaria vulnerabilità corporea che ci rende indistinguibili che che si fa più evidente proprio nei luoghi che manifestano questa condizione: la sofferenza, l'assenza di volto, lo smembramento del corpo, la sua riduzione a carne macellata. Come già in Derrida, è la *passività* del *pathos* accomunante, anziché l'attività del *logos* operante distinzioni (attivo anche nell'elaborazione di teorie etiche), l'orizzonte su cui soffermare l'attenzione al fine di produrre un diverso sguardo, non viziato da categorie antropomorfe, nei confronti del mondo animale.

Un altro elemento importante di questo rovesciamento dello sguardo antropocentrico-gerarchico-identitario è rappresentato, secondo Trasatti, dalla possibilità di oltrepassare il concetto di 'interesse'. In precedenza, affrontando il pensiero di autori come Singer e Regan, abbiamo visto l'importanza che questo concetto riveste all'interno della produzione analitica.

Ciò che viene qui evidenziato è il debito che esso intrattiene con la mentalità atomistica e individualistica della cultura borghese moderna e contemporanea. Considerare gli animali portatori di interessi significa già non solo proiettare categorie autobiografiche e antropomorfiche,

utilizzando quindi ancora, in modo del tutto inavvertito, quel linguaggio e quelle operazioni categoriali già denunciate da Derrida come causa dell'oblio della vita animale. Significa operare una selezione ancora più ristretta ed esclusiva dello sguardo umano sul mondo, vale a dire lo sguardo dell'empirismo, dell'individualismo, del soggettivismo moderno, sguardo che sarebbe già inappropriato laddove avesse l'ambizione di comprendere le motivazioni e il comportamento di *tutti* gli esseri umani del passato e del presente (possiamo dire che Achille ha “interesse” ad evitare la morte di Patroclo? Oppure che un sacerdote egizio ha “interesse” a venerare gli dei?). Estendere dunque tale sguardo anche alla vita animale sembra agli occhi di Trasatti inappropriato ed è per questa ragione che l'autore propone, sulla scorta della lettura deleuziana di Spinoza, di sostituire al concetto di 'interesse' quello di 'potenza', inteso come possibilità di intrecciare relazioni, di costruire mondi, di incarnare il flusso inarrestabile della vita vivente:

Attraverso la lettura che Deleuze offre di Spinoza è possibile pensare una difesa degli animali che non si basi sul concetto borghese di “interesse”, ma su ciò che *può* un corpo. Non c'interessa tanto quali siano gli interessi in campo (ci si perdoni il gioco di parole), ma quanto, nella molteplicità delle relazioni che stabilisce tra sé e il mondo vivente e non vivente, un animale può fare. La difesa degli animali diventa dunque difesa del loro potere, la quale a sua volta richiede l'approfondimento dell'analisi del nostro dominio su di essi¹⁶¹.

Ciò su cui Trasatti pone l'attenzione, senza però passare dal piano della critica a quello della costruzione di un'esplicita alternativa, è la possibilità di delineare un nuovo pensiero in difesa degli animali, cioè una nuova *etica* basata sulla valorizzazione delle *possibilità* e della *potenza* degli animali, anziché sull'idea di tutelare gli interessi degli animali stessi.

Alcune possibili conseguenze di questo spostamento operato da Trasatti sulla scorta della sua lettura di Deleuze verranno riprese nell'ultimo capitolo. Sofferamoci ora sulla riflessione di un altro autore italiano contemporaneo il quale, nel solco della riflessione aperta sia da Deleuze che da Derrida, offre altri strumenti per mettere in questione le nostre abituali categorie tramite le quali osserviamo l'animalità.

¹⁶¹ Aa, p. 71.

5.4.2) Filippi e il nome degli animali

La generazione di uno sguardo non antropocentrico capace di scandagliare l'astratta costruzione di un'identità Umana e diretto alla riscoperta della vita animale “di per sè”, non osservata cioè attraverso gli occhi dell'umanità che comprende, classifica e in questo modo ordina gerarchicamente tale vita, è al centro anche della riflessione filosofica di Massimo Filippi.

Nel suo testo più recente, *Sento dunque sogno*¹⁶², Filippi abbraccia l'operazione deleuziana di individuazione di zone porose e indistinte, nelle quali la differenza umano-animale sfuma, si confonde, diventa difficilmente tracciabile. Il *sogno* è considerato in questo testo uno dei luoghi più significativi di questa indistinzione, essendo sia un'attività comune a umani e animali¹⁶³, sia un luogo nel quale la cittadella apparentemente inespugnabile dell'io subisce freudianamente l'irruzione di un'alterità, di un orizzonte di senso eccedente, non facilmente governabile e manipolabile dalla Ragione di colui che si è auto-definito Uomo:

Che cosa sono i sogni se non fosferi, tracce sfavillanti, intermezzi luminosi dentro l'opacità del sonno? I sogni non rappresentano forse l'irrompere della vita dentro la quotidiana piccola morte del sonno? Non sono forse qualcosa che buca e corrode la coscienza chiara e distinta de “l'Uomo”?¹⁶⁴

Il nostro tentativo di comprendere i sogni rappresenta di conseguenza secondo Filippi l'emblema dell'attività teorica dell'uomo moderno e contemporaneo, attività che, da Bacone in poi, ma forse anche molto prima, è al tempo stesso di comprensione e di cattura, di catalogazione funzionale all'addomesticamento e al dominio.

Il sogno scansa il Soggetto per situarsi in quella terra di nessuno dove il corporeo e il sociale si rendono indiscernibili, come nella nascita, nella sessualità, nell'alimentazione, nella morte. Il

¹⁶² M. Filippi, *Sento dunque sogno. Frammenti di liberazione animale*, Aprilia 2016 (d'ora in avanti SDS).

¹⁶³ «Non esistono solo gli animali dei sogni – da interpretare come segni di qualcos'altro che rappresenterebbero sulla scena, sullo schermo, sulla soglia tra coscienza e inconscio -, ma anche i sogni *degli* animali: sogni profondamente destabilizzanti perché mostrano la prossimità eccessiva ed eccedente che con loro intratteniamo», *Ibidem*, p. 12.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 10.

sogno non è addomesticabile. Certo, anch'esso è sottoposto ad appositi rituali di *cattura* – dalla magia, all'ipnosi, alla psicoanalisi, per poter essere *com-preso* deve essere trasformato in *segno*. Così, quotidianamente, accade agli animali: marchiati, marcati, mercificati. Segnati dalla violenza e dal dominio del “l'Uomo”¹⁶⁵.

La *com-prensione* del sogno è dunque secondo Filippi emblema dell'intera attività di conoscenza-dominio dell'uomo occidentale, spesso rivolta verso quel vasto orizzonte eccedente di ciò che oltrepassa i confini dell'umanità propriamente detta con l'obiettivo di poterlo incassellare e controllare. Lo stesso destino tocca agli animali, ed è qui che il nesso conoscenza-nome si fa più stretto. Già in Derrida abbiamo visto come l'attribuzione di un sostantivo universale astratto sia funzionale all'oblio calcolato della molteplicità degli animali, utile per controllarla meglio.

La riflessione di Filippi prosegue in altri luoghi del suo pensiero proprio nel tentativo di andare più a fondo all'interno della tematica del *nome* e della *nominazione*, per comprendere in che modo essa influisca sulla nostra percezione della vita animale e sul rapporto che quotidianamente intratteniamo con essa.

In un saggio intitolato *Not in my name*¹⁶⁶ e contenuto nel già citato *Nell'albergo di Adamo*, Massimo Filippi, dopo aver definito il nome come primo “vestito sociale”¹⁶⁷ («La forma più radicale di assunzione del vestito è l'acquisizione di un nome»¹⁶⁸), come rito di passaggio che scandisce l'attribuzione della caratteristica di *persona* all'essere umano, sostiene che la *spoliazione* del nome e l'affibiazione di un *codice* rappresentano il gesto che più di tutti è in grado di “spersonalizzare” e degradare allo stato di «non-persona» (Termine che Filippi, insieme a quello di «non luogo», riprende dalla riflessione di Marc Augé)¹⁶⁹:

La trasformazione da persona in non-persona passa quindi (e specularmente) per la perdita del

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 14.

¹⁶⁶ Aa, pp. 277-313.

¹⁶⁷ Il tema dell'attribuzione del nome come momento fondamentale che scandisce il passaggio dalla natura alla cultura, dalla vita anonima, istintuale e impersonale alla vita comunitaria e socialmente riconosciuta è tema vastissimo e oggetto di numerose ricerche antropologiche e filosofiche. Si veda, tra i tanti luoghi possibili, F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 1996; R. Esposito, *Communitas; origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; E. Lévinas, *Totalità e infinito; saggio sull'esteriorità*, trad.it., Jaca Book, Milano 1980, p. 67; C. Sini, *Del viver bene; filosofia ed economia*, Cuem Filosofia, Milano 2005, pp. 100-104.

¹⁶⁸ Aa, p. 278.

¹⁶⁹ M. Augé. *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, trad.it., Elèuthera, Milano 1993.

vestito e del nome. Tutti gli internati delle varie istituzioni totali (lager, centri di permanenza temporanea, carceri, manicomio, ospedali, ecc.) attraversano una fase di perdita del nome e di spoliamento a cui segue l'assegnazione di un codice¹⁷⁰.

Al tempo stesso, continua Filippi, la perdita del nome e il conferimento di un codice è funzionale a un'operazione di *oggettivazione* dell'Altro che ne consente un più facile dominio. Una volta perduto il suo *status* di persona, di soggetto, di individuo, reso possibile dall'attribuzione di un nome, chiunque diventa immediatamente tecnicamente manipolabile e serialmente riproducibile:

Togliere il nome all'Altro vuol dire renderlo disponibile allo sfruttamento: lo schiavo diventa così forza-lavoro, l'ostaggio merce di scambio, la donna pezzi anatomici, chiunque oggetto di consumo¹⁷¹.

Sono gli animali, sostiene Filippi, le principali vittime, all'interno della società contemporanea, di questo processo di spersonalizzazione e oggettivazione, al fine di rendere i loro corpi disponibili a una più agevole operazione di smembramento e utilizzo:

L'animale del sistema "allevamento intensivo/mattatoio" possiede un codice (quello della rintracciabilità del prodotto) ed è perennemente sostituibile e sostituito. I 50 miliardi di animali che ogni anno attraversano i nonluoghi dell'alimentazione umana sono privi di nome, sono nudi e, pertanto, già cadaveri prima di essere uccisi. Lo stesso vale per i laboratori della sperimentazione animale, uguali in tutte le parti del mondo e riempiti da animali con un codice (generico, genetico, o transgenico) e quindi perfettamente uguali l'uno all'altro e infinitamente sostituibili. E così per tutte le gabbie di tutte le pratiche che trasformano esseri viventi in oggetto, merce e forza lavoro. Se il nome è il vestito che tiene assieme cartilagini, ossa, muscoli, arterie, vene, viscere, sangue, sudore, sperma e tutti gli altri pezzi di carne e liquidi organici, quello che rende un ammasso di tessuti un corpo, allora negare il nome all'animale è la mossa centrale per renderne possibile lo sfruttamento. In una visione non inficiata dallo specismo, il mattatoio è l'archetipo di tutti i possibili non-luoghi, la scena dove si recita la più colossale e fondamentale trasformazione di corpi viventi in cadaveri, la scena-madre che istituisce tutte le altre scene di degradazione e di dominio [...] Dare o, meglio, *restituire* un nome agli animali rappresenta allora un gesto eminentemente rivoluzionario, quel gesto che rimette le cose a

¹⁷⁰ Aa, p. 279.

¹⁷¹ Aa, p. 282.

posto, che riunifica le parti smembrate, che mette in scacco le pratiche di riduzione dell'Altro, che ricusa la nostra visione gerarchica del mondo¹⁷².

Possiamo individuare nelle riflessioni di Filippi alcuni aspetti salienti utili per confrontare la sua posizione con quella di alcuni degli autori precedentemente affrontati. Osserviamo innanzitutto la stretta affinità con la prospettiva di Maurizi, in particolar modo per quanto riguarda la messa in discussione di una concezione astratta e astorica dello “specismo” in base alla quale soltanto gli animali sarebbero da sempre vittime della furia distruttrice dell'uomo. Tentativo comune di entrambi gli autori è invece quello di accomunare *alcuni* animali e *alcuni* umani (aggettivo eufemistico visto che in entrambi i casi si tratta della maggioranza degli individui appartenenti alla categorie sopra evidenziate) considerandoli entrambi vittime di un'operazione di esclusione, gerarchizzazione e sfruttamento che in queste pagine viene sintetizzata ed esemplificata da Filippi tramite la questione della “spoliazione del nome”, ma che in realtà si annida all'interno di un complesso intreccio di dinamiche storiche e sociali che attraversano l'intera storia recente dell'umanità, dalla rivoluzione neolitica in avanti.

Coloro che, animali o umani, sono privati del nome e quindi confinati al rango di “non-persone”, sono esclusi dal confine *identitario* di chi invece, collocato dalla parte privilegiata della barricata, si arroga il diritto di tracciare il confine e di attribuire/togliere nomi agli individui. Il fatto che questa operazione non sia eminentemente “specista” o “antropocentrica” in un senso letterale si può constatare dal fatto che, ad esempio, il cane di qualche sovrano europeo dell'Ottocento ha senz'altro goduto di maggiore considerazione morale rispetto agli abitanti dell'Africa oggetto delle mire espansionistiche e colonizzatrici dello stesso sovrano.

Per entrambi gli autori non sono dunque i *pregiudizi* e gli *errori* di una generica “Umanità” con la U maiuscola il “nemico” che si tratta di combattere al fine di restituire agli animali la dignità che essi hanno perduto diventando schiavi, macchine, ingranaggi di un sistema produttivo, quanto piuttosto le *dinamiche storico-sociali* che hanno condotto, nel corso della storia, una categoria particolare e ristretta di esseri umani ad arrogarsi il diritto di escludere dal proprio recinto identitario tutti coloro

¹⁷² Aa, pp. 281-283.

che non vi appartenevano a pieno titolo. L'*antrophos* antico di origine aristotelica, per fare un esempio emblematico che riflette l'attuazione di queste dinamiche in un contesto e in una cultura definiti, non identifica *ogni* essere umano, ma traccia una linea distintiva oltre la quale si collocano donne, schiavi, bambini, stranieri, barbari, e via dicendo.

In particolar modo nel sistema produttivo industriale contemporaneo lavoratori umani e lavoratori animali sono accomunati da Filippi in quanto entrambi costantemente ridotti a tasselli sostituibili di un ingranaggio la cui sopravvivenza non dipende dalla singolarità delle sue componenti:

Gli operai degli allevamenti intensivi e dei mattatoi sono i lavoratori peggio pagati, quelli più esposti a infortuni, solitamente extra-comunitari, quindi facilmente sostituibili. I ricercatori scientifici, soprattutto i più giovani, sono tipicamente precari, lavorano a progetto, sono tra quelli che subiscono maggiormente la cosiddetta flessibilità del lavoro, in una parola, sono anch'essi sostituibili¹⁷³.

In modo simile, all'interno di un altro testo intitolato *Crimini in tempo di pace; la questione animale e l'ideologia del dominio*, scritto a due mani con Filippo Trasatti, Filippi paragona la condizione degli operai della catena di montaggio a quella dei maiali all'interno dell'allevamento intensivo:

Essenziale per la mercificazione dell'organico è la riduzione dell'individuo a tipo-medio (ad esempio, la specie), lo smembramento ontologico del corpo che accompagna lo smembramento effettivo sulle o nelle catene di (s)montaggio. Smembramento ontologico che corrisponde alla perenne sostituibilità di «chi» entra nel meccanismo del capitale: un operaio vale l'altro, quello che conta è che sappia compiere pochi gesti stereotipati e la posizione che occupa nel flusso della produzione; un maiale vale l'altro, quello che conta è che sia in carne e si lasci trasportare dal suo stesso peso nelle varie posizioni che la catena produttiva prevede che occupi durante la sua trasformazione. Questa sostituibilità è la caratteristica fondamentale del capitalismo e del mattatoio che si traduce nell'indifferenza verso lo smembramento effettivo dei corpi che entrambi compiono per trasformarli nei più svariati manufatti¹⁷⁴.

¹⁷³ Aa, p. 282.

¹⁷⁴ M. Filippi, F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace; la questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013, p. 59 (d'ora in avanti CTP).

Secondo Filippi anche l'utilitarismo di Singer ricade all'interno di questa logica capitalistica della "sostituibilità" dei singoli individui nel momento in cui considera ogni singolo soggetto indifferente *in quanto tale* all'interno del calcolo complessivo dei costi-benefici. Nell'ottica di Singer infatti, scrive Filippi:

non è immorale sostituire un animale con un altro qualora il secondo possa godere di un bilancio di piacere/dolore equiparabile al primo; è anzi un'azione teoricamente da perseguire nel momento in cui il rapporto piacere/dolore aumenti¹⁷⁵.

Questa osservazione avvicina, nella critica al pensiero di Singer, Filippi a Regan. I due autori infatti, pur muovendo da un orizzonte teorico completamente diverso (Filippi rielabora gli strumenti del marxismo, della teoria critica e del pensiero di Derrida e Deleuze al fine di interpretare la questione animale mentre Regan come visto si colloca all'interno di uno sfondo deontologico di ispirazione kantiana) sono entrambi concordi nell'intento di voler restituire dignità e rispetto alla singola esistenza animale, contro ogni tentativo di spersonalizzazione e oggettivazione, tentativo ancora giustificabile nel paradosso singeriano dell'"onnivoro coscienzioso" e programmaticamente perseguito nel sistema di produzione capitalistico.

In altri luoghi della sua produzione, Filippi enfatizza l'aspetto di "singolarità irripetibile" che ciascun vivente incarna, rinunciando apertamente a ogni operazione di categorizzazione (Uomo, Animale, Specie) capace soltanto di occultare la natura irriducibilmente singolare e individuale dell'esperienza di mondo propria di ciascun soggetto¹⁷⁶. Questa enfasi posta sulla singolarità viene però tenuta insieme, ed è invece l'aspetto che maggiormente allontana, per quanto riguarda la questione del rapporto individuo-mondo, Filippi da Regan, con una visione non atomistica e non individualistica degli individui e dei soggetti, concepiti sempre come all'interno di un contesto relazionale con altri soggetti e soprattutto con l'ambiente, la cui interdipendenza con gli individui che lo popolano può essere dimenticata soltanto adottando una visione ingenua dell'ambiente come

¹⁷⁵ Aa, pp. 281-282.

¹⁷⁶ Cfr. M. Filippi e F. Trasatti, *La favola del soggetto, la tragedia degli animali*, in «Liberazioni», n. 8, Primavera 2012; M. Filippi, *Una molteplicità di animali e non un singolo animale; intervista a Judith Butler*, n. 18, Autunno 2014.

“sfondo neutro” su cui collocare aritificiosamente i suoi abitanti:

Siamo abituati a pensare gli animali e i loro ambienti come se fossero entità separate, come se ci fosse un album con degli sfondi colorati – foreste tropicali, savane infuocate, coste rocciose, fondali marini, vette innevate, ghiacciai scoscesi, praterie sconfiniate – su cui incollare le figurine che descrivono l'esemplare medio nelle varie specie. In realtà, gli animali e i loro mondi d'intorno non sono separati, ma intrecciati, comunicanti, confusi. Ciò loro corpi/onde gli animali attraversano l'intorno e lo tracciano, lo irradiano, lo marcano. E contemporaneamente l'incontro traccia, segna, iscrive i loro corpi. Un topo corre lungo una parete e la trasforma in un prolungamento del suo sensorio per ritrovare la strada di casa. E la parete tatta il corpo del topo, iscrive nella sua memoria e nei suoi muscoli una mappa geografica. E lo stesso quando un cane urina, un cervo o un elefante disegnano il tronco di un albero di intricati labirinti, un gabbiano i una sterna sfiorano una parte di roccia o una stella marina un corallo¹⁷⁷.

L'enfasi posta sulla singolarità irriducibile degli individui non porta dunque il pensiero di Filippi vicino all'individualismo della tradizione anglosassone, reo secondo lo stesso autore di una concezione astratta e astorica degli individui, evidente nella sua critica all'antropologia hobbesiana:

Soggetto, individuo e Stato sono finzioni, entità che esistono solo in forza di una credenza, finché si crede in loro, finché si dà loro credito indebitandosi nel dover-essere. In forza di quella favola che le principali figure dell'*oikonomia* politica non cessano mai di ripetere: c'era una volta un brutale stato di natura dove individui isolati si facevan l'un l'altro la guerra, fino a quando i nostri sacrifici li hanno purificati nel lavacro del sangue, erigendo il *cum* dello Stato. Omettendo, però, di dire che l'individuo non è tanto la causa, quanto piuttosto l'effetto di questa operazione sacrificale che, per produrre l'artificio del *cum* trascendente [...], si è dovuto prima recidere il *cum* immanente, la comunanza nella finitudine e nella carne, quella comunanza che fluisce tra singolarità transitorie, ibridandole, rendendole impure¹⁷⁸.

Un simile tentativo di conciliare il riconoscimento dell'irriducibilità individuale con l'apertura deleuziana verso il flusso, le zone di indistinzione, il *cum* immanente sopra citato della vulnerabilità e della co-appartenenza originaria del soggetto con l'ambiente, è presente anche nella tematica della

¹⁷⁷ SDS, p. 67.

¹⁷⁸ SDS, pp. 57-58.

nominazione avanzata da Filippi, tematica che consente invece un confronto più diretto con il pensiero di Derrida, anch'esso largamente incentrato sulla questione del nome. Possiamo notare in questo caso una sorta di inversione speculare nella riflessione dei due autori. Se Derrida infatti considera l'attribuzione di un sostantivo generale universale a una classe indistinta di individui che, al contrario, incarnano caratteristiche difficilmente riassumibili all'interno di un'unica macro-categoria (gli animali), l'operazione essenziale utile al misconoscimento della loro natura e alla perpetuazione di quella logica di sopraffazione e dominio che da tempo caratterizza *noi* umani, Filippi invece pone l'accento sul nome in quanto marcatore di identità singolare e particolare la cui negazione consente l'oggettivazione e la reificazione *sia* di umani *sia* di animali.

Le due prospettive però, non per questo sono definibili come “opposte” quanto invece a mio giudizio come “complementari”. Le rispettive argomentazioni e riflessioni infatti non si escludono a vicenda, piuttosto si integrano. Filippi riconosce apertamente il proprio debito nei confronti della riflessione di Derrida in più luoghi della sua produzione filosofica¹⁷⁹. All'interno di un articolo contenuto nel volume *Etiche dell'ambiente; voci e prospettive* e intitolato «Antispecismi»¹⁸⁰, è lo stesso Filippi a delineare un possibile criterio di classificazione molto generale all'interno del quale collocare le prospettive di pensiero da lui definite appunto “antispeciste”, ovvero tutte quelle posizioni etiche e teoretiche che discutono criticamente l'influenza pratica e i presupposti teorici dello specismo¹⁸¹. Oltre alla differenza tra *antispecismo morale* e *antispecismo politico*, il cui criterio distintivo è stato utilizzato anche all'interno del presente lavoro per introdurre il pensiero di Maurizi, Filippi, individua altri due “assi” intorno ai quali delineare una possibile classificazione

¹⁷⁹ Uno dei luoghi in cui questo debito viene maggiormente riconosciuto ed esplicitato è l'incontro-dibattito telematico sul *La questione animale tra Heidegger e Derrida*, reperibile all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=0PMPYoQEdDE>. Nel saggio qui in esame è inoltre lo stesso Filippi a distinguere tra nome individuale e nome di specie, sottolineando la differenza tra *restituire* un nome agli animali e *imporre* un nome tramite la logica universalistica e classificatoria del concetto, propria di ogni tassonomia. Crf. Aa, pp. 286-87.

¹⁸⁰ EA, pp. 199-211.

¹⁸¹ La sottolineatura dell'utilizzo del termine 'antispecismo' come scelta personale di Filippi è correlata al fatto che invece, altri autori e critici, tra cui Matteo Andreozzi, rifiutano l'utilizzo di tale termine in quanto incapace di rendere facilmente identificabile ogni prospettiva di pensiero che ha elaborato una riflessione etica volta a mettere in discussione l'esclusione degli animali dalla comunità morale. Si è a tal proposito sottolineata la scarsa ricorrenza del termine all'interno della letteratura accademica, nonché la difficoltà di delineare con chiarezza e pertinenza argomentativa concetti quali quelli di 'specismo' e soprattutto 'antispecismo'. Su questa tematica si veda il saggio di Andreozzi contenuti in B. Accarino (a cura di), *Antropocentrismo e postumano; una gerarchia in bilico*, Mimesis, Milano 2015.

delle prospettive. Il primo dei due, denominato «asse della differenza»¹⁸², verte intorno alla contrapposizione tra *antispecismo indentitario* e *antispecismo dell'improprio*. La prima categoria, che racchiude a giudizio di Filippi le prospettive di Singer e Regan, si oppone allo specismo ma non all'antropocentrismo, in quanto conserva un ordine gerarchico del vivente basato sul possesso o meno di caratteristiche tanto più moralmente rilevanti quanto più simili a quelle umane. Si tratta della già evidenziata critica di “colonizzazione antropocentrica” per uscire dalla quale Filippi evidenzia il contributo positivo di quell'antispecismo dell'improprio capace di oltrepassare i confini dell'indentitarismo umano e mettere radicalmente in questione ogni differenza di specie e ogni ordine gerarchicamente stabilito.

Il secondo, definito «asse della potenza»¹⁸³, contrappone, sulla scorta della riflessione derridiana circa la passività della sensazione, due diverse prospettive: *l'antispecismo del sentire* inteso come prospettiva, ancora una volta riconducibile alle filosofie di ispirazione anglosassone, che pone l'accento sulla capacità di provare piacere/dolore, ed è quindi «impegnato a documentare, sulla base di dati empirici, che gli animali non-umani soffrono, che la loro sofferenza è simile alla nostra e che, pertanto, essa conta da un punto di vista morale e dovrebbe contare da un punto di vista giuridico-legislativo»¹⁸⁴; *l'antispecismo dell'im-potenza* inteso come ulteriore esercizio di decostruzione dell'identità umana e di focalizzazione sulla passività e vulnerabilità originaria del vivente in quanto criteri che, al tempo stesso, ci accomunano agli animali e ci rendono indiscernibili. È dunque lo stesso Filippi ad avvicinarsi, tramite il proprio lavoro, alle prospettive dischiuse dalla riflessione derridiana e orbitanti intorno all'*impotenza* e all'*improprietà*.

La riflessione sulla spoliazione del nome qui riportata presenta infatti, innanzitutto, la caratteristica di orientare l'attenzione sul comune terreno di spersonalizzazione e riduzione a “cose” verso il quale umani e animali, in quanto indistinguibilmente appartenenti all'orizzonte della vulnerabilità corporea, possono essere indifferentemente indirizzati. L'enfasi posta sul nome come “marcatore di soggettività” non ha infatti lo scopo di evidenziare come *soltanto* attraverso l'attribuzione del nome

¹⁸² EA, p. 201.

¹⁸³ EA, p. 205.

¹⁸⁴ EA, p. 205.

sia possibile riconoscere dignità, unicità e dunque piena considerazione etica a un individuo. Fosse così il pensiero di Filippi replicherebbe, in forma più latente e mascherata, i pregiudizi antropocentrici che si propone di ostacolare e superare. Al contrario l'enfasi di Filippi è posta sulla *privazione del nome* intesa come gesto che contribuisce a collocare umani e animali sul terreno della reificazione e della mercificazione. Questa possibilità, però, è aperta dal fatto che le due categorie artificialmente distinte dalle nostre pratiche di vita e di pensiero (*di qua* gli uomini, *di là* gli animali) si trovano “innanzitutto e per lo più” collocate su di uno sfondo comune.

In quest'ottica va a mio giudizio letta la proposta di Filippi di «*restituire* nome agli animali» inteso come «gesto eminentemente rivoluzionario»¹⁸⁵. Essa è da intendersi come primo passaggio, come operazione che sovverte la logica di oggettivazione e personalizzazione e che, provocatoriamente, riavvicina gli animali (e al tempo stesso gli umani ridotti a codice, a numero, a matricola sostituibile) all'orizzonte della *chiamata* e della *risposta*¹⁸⁶. Ridare nome agli animali, per usare espressioni e metafore tratte dalla filosofia di Nietzsche, appartiene ancora a quel “filosofare col martello”, a quella filosofia distruttiva e oppositrice del leone che attende ancora l'innocenza del fanciullo, il superamento delle opposizioni in gioco (nome/senza nome, soggetto/oggetto) in direzione di una *oltreumana* riscoperta della vita in quanto terreno comune di relazione, di scambi, di incontri.

Un tentativo di seguire questa direzione, percorrendo una strada orientata a ricercare il senso di un *esperienza* non “viziata” dalle categorie antropocentriche e capace di restituire l'originario incontro “fenomenologico” con l'alterità animale è rappresentato dal pensiero di Ralph R. Acampora.

¹⁸⁵ Aa, p. 283.

¹⁸⁶ Sul nome come condizione primaria per generare la possibilità di risposta Filippi riprende le considerazioni di Lévinas contenute in E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad.it., Jaca Book, Milano 1980, p. 67: «La pretesa di sapere e di raggiungere l'Altro, si attua nella relazione con altri, che si insinua nella relazione del linguaggio la cui essenza sta nell'*interpellanza*, nel *vocativo*», citato in Aa, p. 283. Sullo stesso tema, in relazione all'uso del linguaggio e della nominazione come pratiche eminentemente intersoggettive in quanto, per loro stessa natura, dischiudono un'alterità prima non presente all'esperienza, si veda la lettura e la rielaborazione del pensiero di G.H. Mead proposta da Sini in C. Sini, *Gli abiti le pratiche e i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.

5.4.3) La simpatia somatica e il co-sentire.

La prospettiva teoretica ed etica di Ralph R. Acampora si può definire come un tentativo di utilizzare gli strumenti della *fenomenologia* e dell'*ermeneutica* al fine di delineare una *filosofia del corpo* alla luce della quale l'incontro e l'avvicinamento tra umani e animali si possa basare sulla riscoperta di una comunanza fenomenica e somatica tra le due categorie di solito artificialmente distinte¹⁸⁷.

In quest'ottica rivestono un'importanza decisiva concetti come quelli di «con-sentire» e di «sentire-insieme», pressoché onnipresenti all'interno del testo sopra citato. Un'introduzione metodologica e contenutistica a questo libro fondamentale nella riflessione di Acampora, nella quale vengono delineati dall'autore i presupposti teorici fondamentali utili alla formulazione e alla comprensione della sua prospettiva, è rappresentata dal saggio «Verso un *ethos* postumano della simpatia somatica»¹⁸⁸, di cui ora tocchiamo gli aspetti fondamentali. In esso Acampora propone che gli studiosi di etica animale «abbandonino completamente la gerarchia antropocentrica»¹⁸⁹, con l'obiettivo, funzionale sia alla riflessione teorica che all'attività politica, di intraprendere il «vero compito postumanista di rivalutare la corporeità animale [*bodily animacy*] in quanto tale»¹⁹⁰. Queste riflessioni si collocano sulla scia della già citata opposizione alla “colonizzazione antropocentrica” più volte ripresa nel lavoro, ragion per cui non ci soffermiamo ulteriormente, limitandoci a notare fin da subito l'ispirazione fenomenica e fenomenologica, evidente nell'invito alla riscoperta della *corporeità* animale, come strumento atto al sovvertimento della gerarchia antropocentrica di valore, spesso utilizzata anche da autori intenzionati a rivalutare lo *status* morale degli animali non umani.

Acampora prosegue, tramite un gesto di grande onestà intellettuale, riconoscendo due fonti di ispirazioni capaci di dischiudere ai suoi occhi questa prospettiva, vale a dire «l'ermeneutica bio-esistenziale del corpo»¹⁹¹ di Edith Wyschogrod¹⁹², e l'«etica femminista della cura» di Carol

¹⁸⁷ R. Acampora, *Fenomenologia della compassione; etica animale e filosofia del corpo*, trad.it., Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008 (d'ora in avanti FC).

¹⁸⁸ Aa, pp. 263-275.

¹⁸⁹ Aa, p. 264.

¹⁹⁰ Aa, p. 264.

¹⁹¹ Aa, p. 265.

¹⁹² Cfr. E. Wyschogrod, «Does Continental Ethics Have a Future?» in A. B. Dallery e C.E. Scott (a cura di), *Ethics and*

Adams, orientata alla rivalutazione del corpo con la sua «intera gamma di sensibilità»¹⁹³.

Traendo spunto da queste prospettive di pensiero, Acampora può affermare che:

Il corpo vivo [...] è il luogo originario in cui si manifesta la comunità esistenziale tra gli animali umani e gli altri organismi e questa rivalutazione della comunità, che fa da base alla differenziazione, rende possibile la crescita di relazioni morali¹⁹⁴.

L'appello al concetto di *comunità* va oltre l'operazione deleuziana, motivo ispiratore delle prospettive di Trasatti e Filippi, di decostruzione del confine umano-animale volto alla riscoperta delle “zone grigie” o “zone di indistinzione”, nelle quali cogliere la molteplicità indifferenziata, brulicante e polimorfa del vivente. Ciò che Acampora suggerisce è invece la riscoperta di una sorta di *comunità corporea* alla luce della quale poter fondare una nuova prospettiva etica.

Seppure questo motivo non manchi nei due autori precedenti (si pensi alla ripresa del tema deleuziano della *carne* o al concetto di *im-potenza* del sentire ripreso dal pensiero di Derrida), ciò che qui possiamo osservare è una più decisa rivalutazione *etica* di questa intuizione, e un invito più esplicitamente formulato a fare della comunità animale-corporea l'orizzonte di partenza per una nuova considerazione morale capace di superare i limiti gerarchici dell'antropocentrismo mascherato delle prospettive anglosassoni. Questa strada è percorsa da Acampora anche attraverso l'utilizzo, “depurato” dei pregiudizi umanistici¹⁹⁵ nei quali è originariamente radicato, del pensiero di Werner Marx¹⁹⁶, capace di riscoprire il concetto di *compassione* in un senso “antropologico” e “ontologico” e non meramente “moralistico”, come si evince dalla riflessione di Acampora in merito:

Lo schema che propone è il fondamentale il seguente: il confronto con la morte e il morire produce un sentimento di transitorietà, di contingenza della vita, di dipendenza e, a sua volta, tale sentimento sviluppa un senso di solidarietà verso quegli individui che condividono con noi la condizione di essere mortali¹⁹⁷.

Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought, S.U.N.Y. Press, Albany 1992, p. 236; cfr. anche E. Wyschogrod, «Caring about Suffering: A Feminist Exploration» in J. Donovan e C.J. Adams (a cura di), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, Columbia University Press, New York 2007, p. 221.

¹⁹³ Aa, p. 265. Un più approfondito resoconto della prospettiva *ecofemminista* e più in generale della riscoperta dell'*etica della cura* in ambito antispecista si trova nel paragrafo 4.6.2) del presente lavoro.

¹⁹⁴ Aa, p. 265.

¹⁹⁵ Curiosamente definiti tali da Acampora, che pure ben conosce l'ispirazione heideggeriana del pensiero di Marx.

¹⁹⁶ Cfr. W. Marx, *Towards a Phenomenological Ethics: Ethos and the Life-World*, S.U.N.Y. Press, Albany 1992, p. 180.

¹⁹⁷ Aa, p. 266.

Sviluppando in un senso non intellettualistico (la *comprensione* della mortalità come orizzonte, di ispirazione heideggeriana, di definizione dell'identità umana) questo principio, Acampora si mette alla ricerca di una «compassione morale» basata sulla «sensazione di condivisione della vulnerabilità carnale»¹⁹⁸. Detto in altri termini: non si tratta per Acampora di riutilizzare tale e quale il concetto heideggeriano di 'essere-per-la-morte', dal momento che tale concetto risulta, nella prospettiva di Heidegger, utile a descrivere una possibilità dischiusa unicamente all'essere umano (cioè all'*esserci*) e dunque radicata nell'apertura di mondo tipicamente umana la quale, come noto, rappresenta la sola in grado di superare l'*assenza* o la *povertà* di mondo propria del resto del vivente. È dunque solo in relazione alla particolare condizione ex-statica dell'essere umano che diventa possibile, in Heidegger, accedere alla consapevolezza della mortalità e sviluppare quel senso di contingenza e finitudine sconosciuto all'animale. Perciò anche volendo fare proprio questo importante passo della riflessione heideggeriana riutilizzandolo al fine di tracciare percorsi utili all'interno della questione animale, non si uscirebbe dall'orizzonte antropocentrico e vagamente “paternalistico” in base al quale, ancora una volta, siamo *noi* umani a “preoccuparci” della sorte di *voi* animali; noi che siamo gli unici in possesso della capacità di cogliere il senso della vita e della morte, e quindi con esso il limite e la finitezza del vivere, siamo nella condizione di poter estendere tale consapevolezza anche agli animali, intesi dunque sempre e solo come “oggetti” investiti di questa consapevolezza e non come “soggetti” capaci di condividere con noi questo senso di precarietà, contingenza e finitudine¹⁹⁹.

In sintesi: non solo *comprendo* che anche gli animali, come me, possono morire; ma soprattutto *sento*, e gli animali fanno questo, di ritorno, insieme a me, la comune vulnerabilità dei nostri corpi:

A livello somatico noi siamo consapevoli della nostra vulnerabilità fisica, ossia di poter essere feriti e di poterci ammalare, proprio in virtù del fatto che siamo esseri senzienti, fatti di carne animata. Potremmo condividere questo tipo di sensibilità somatica con altre specie di organismi, almeno nel senso minimo di diventare consapevoli che la nostra possibilità di soffrire è simile alla loro. Ritengo che tale condivisione minima ed elementare della natura carnale sia fenomenologicamente sufficiente per una preoccupazione compassionevole nei confronti dell'altro, in quanto oggetto proprio, o “paziente”, della considerazione etica. Se accettiamo un'interpretazione più forte della condivisione, l'altro potrebbe diventare consapevole della nostra vulnerabilità in quanto simile alla sua; questa forma più articolata di reciprocità mi

¹⁹⁸ Aa, p. 266.

¹⁹⁹ Acampora suggerisce a tal proposito di percorrere una serie di evidenze *etologiche* capaci di mostrare il rapporto animale con la mortalità e con l'“essere-per-la-morte”. Cfr. D. F. Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992, specialmente pp. 317 e sgg., dove la distinzione heideggeriana tra *perire* e *morire* viene contestata fenomenologicamente.

sembra essere un requisito affinché la compassione interspecifica assuma la forma del rispetto in cui entrambe le parti in causa considerino appropriatamente l'altro come soggetto morale, agente o attore. Alcune delle nostre relazioni con altri primati (in particolare le grandi scimmie), con i cetacei (come i delfini) e con gli animali addomesticati, nostri compagni o che usiamo per lavorare (come cani e cavalli), rendono manifesta una compassione cognitiva reciproca che si è ampliata fino a diventare rispetto morale²⁰⁰.

Troviamo in queste pagine lo sviluppo esplicito e rigorosamente formulato in termini di teoria etica, di quella possibilità aperta dal pensiero di Deleuze e Derrida, incentrata sulla passività del sentire, sulla vulnerabilità del corpo, sulla carne come luogo di comunanza e indistinzione. Acampora porta indirettamente fino in fondo la possibilità suggerita da Deleuze di sentirci responsabili *davanti* agli animali e non solamente *di* essi, cercando di formulare, con gli strumenti della fenomenologia, una teoria etica capace di elevare l'animale stesso a soggetto morale. Utilizzando infatti sia il concetto husserliano di «percezione somatica diretta»²⁰¹, sia l'estensione, operata da Edith Stein, di questa somatologia verso casi transpecifici («Il *typus* “corpo umano” non delimita il campo dei miei oggetti di empatia»²⁰²), Acampora, riconoscendo ancora una volta in modo chiaro e onesto i propri debiti professionali e intellettuali, rimanda sia al concetto di «empatia cinestetica»²⁰³ utilizzato da Kenneth Shapiro, strumento capace di renderci familiari con il significato delle posture e dei movimenti corporei di altri animali, sia alla riflessione, in ambito analitico anglosassone, di Ian Hacking:

²⁰⁰ Aa. p. 267.

²⁰¹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro III, trad. it., Einaudi, Torino 1976, pp. 791-792. Il riferimento alla fenomenologia, e in particolare al concetto husserliano di *mondo della vita*, serve ad Acampora anche per un'altra ragione, e cioè quella di smontare la pretesa assolutezza e autosufficienza dei sistemi morali fin'ora vigenti. Acampora, in altri termini, ispirandosi alla posizione di John Caputo e di Richard Garner, definita come forma di *scetticismo* in ambito morale, cerca di fondare sul terreno pre-categoriale dell'esperienza corporea la valenza del sentimento morale. Che questa operazione possa definirsi a pieno titolo husserliana è piuttosto discutibile, dal momento che radicare le certezze postume e derivare delle categorie filosofiche e scientifiche sul terreno originario della donazione di senso precategoriale e del mondo della vita, non significa per Husserl cedere allo scetticismo, prospettiva filosofica al contrario fortemente osteggiata dal padre della fenomenologia. Su questi temi cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad.it. Laterza, Bari 2010; E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad.it., Il saggiatore, Milano 2008; John D. Caputo, *Against Ethics: Contribution to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington 1993 e R. Garner, *Beyond Morality*, Temple University Press, Philadelphia 1994.

²⁰² E. Stein, *Il problema dell'empatia*, trad.it., Studium, Roma 1998, pp. 150-151.

²⁰³ K. Shapiro, *Understanding Dogs through Kinesthetic Empathy, Social Construction, and History*, in «Antrozoös», n. 3, 1990, pp. 184-195.

Noi esperiamo simpateticamente un'emozione come simile a un'altra cogliendo gli indizi del corpo. [...] Percepriamo le emozioni degli animali, quando ci prendiamo cura del loro corpo. [...] Non inferiamo (analogicamente) che gli animali hanno emozioni dai loro movimenti o dalle loro inclinazioni²⁰⁴.

Questi riferimenti consentono ad Acampora di trarre precise conseguenze etiche, consistenti innanzitutto nel legittimare la presenza, già affrontata nel pensiero di Callicot, del cosiddetto “senso morale”, concetto che affonda le sue radici nella tradizione scozzese (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith), tradizione che vedeva in esso la base della facoltà innata dell'altruismo. A tal proposito Acampora riprende il concetto, già utilizzato da David Seamon²⁰⁵, di 'sinfisia' tramite il quale egli cerca di radicare il sorgere della vita morale nell'esperienza corporea piuttosto nei meccanismi mentali:

Il termine “sinfisia” designa il senso di condivisione con altri di un nesso vitale così come viene sperimentato in un contesto somatico di (inter)relazioni dirette o sistemiche. Credo che parlare di sinfisia sia il modo migliore per descrivere il sentimento (proto-etico) che ci predispone a considerare gli altri animali da un punto di vista morale. Il ragionamento inferenziale per analogia può giustificare razionalmente questo modo di sentire, mentre la psicologia dell'immaginazione può spiegarlo scientificamente attraverso la proiezione empatica; solo la somatologia del conspecifico e la specificità dell'altro possono, però, articolare propriamente (cioè fenomenologicamente) l'effettiva esperienza di convivialità. Da questa prospettiva, un *ethos* scolpito somaticamente per mezzo di incontri sinfisici andrebbe a costituire un carattere o una cultura moralmente sensibile all'elemento esistenziale o all'essere-nel-mondo-della carne, che comprende anche la vulnerabilità carnale condivisa con ogni altri essere vivente in quanto tale²⁰⁶.

Si tratta dunque, a giudizio di Acampora, di risalire alla fenomenologia del corpo per riscoprire la capacità, spesso dimenticata o messa da parte, di *sentire-con*, inteso però in un senso più originario dell'*empatia*, da Acampora ricondotta al terreno già articolato e postumo dell'immaginazione. La riscoperta di tale capacità porta con sé la possibilità di fondare il senso morale a un livello più

²⁰⁴ I. Hacking, «On Sympathy: With Other Creatures», «Tijdschrift voor Filosofie», n. 63, 2001, p. 710.

²⁰⁵ D. Seamon, «Different Worlds Coming Together: A Phenomenology of Relationship», in *Id.* (a cura di), *Dwelling, Seeing and Designing: Toward a Phenomenological Ecology*, S.U.N.Y. Press, Albany 1993.

²⁰⁶ *Aa*, p. 269.

profondo di quello stabilito dall'argomentazione analitica, che lo riconduce kantianamente soltanto all'operazione di libera scelta da parte della ragione umana. Così facendo anche gli animali non umani, che condividono con noi gli stessi meccanismi corporei, sono investiti della capacità di agire moralmente, intendendo con questo non la messa in atto di una deliberata e autocosciente azione morale, quanto piuttosto la possibilità di seguire un'inclinazione primaria «proto-etica» capace di dischiudere l'orizzonte di quel comportamento che noi uomini, in seguito, dall'altro delle nostre categorie postume, definiamo come “morale” piuttosto che “immorale”. Il fatto di poter accedere all'individuazione di queste categorie e del criterio distintivo che esse comportano si radica, nel pensiero di Acampora, in quel terreno primario della somatologia conspecifica nel quale concetti come quello di sinfisìa consentono di pensare a una “proto-moralità somatica” che precede (e ne è anzi la condizione inaggirabile) la formulazione razionalmente esplicita di un “teoria morale”. La base di questa possibilità si radica nel fatto che, darwinianamente, non “inferiamo” razionalmente che gli animali hanno emozioni e sentimenti (e che quindi, in virtù di tale inferenza astratta, meritano considerazione morale) ma percepiamo un linguaggio corporeo emotivo-espressivo comune sulla base di un patrimonio esperienziale condiviso (e siamo perciò spinti a mettere istintivamente in atto comportamenti che tengano conto di questa consapevolezza somatica originaria).

Il senso profondo del lavoro di Acampora dunque, come scrive l'autore stesso, «risiede nell'enfasi che pone sul nocciolo specificatamente somatico dell'esperienza morale che attraversa le barriere di specie»²⁰⁷, enfasi che conduce, secondo un'operazione già accennata da Derrida e dalla sua tematica dell'*im-potenza*, a rifiutare l'*innalzamento* dell'animale non umano al rango di entità dotata, al pari degli animali umani, di statuto morale privilegiato, promuovendo al contrario un *abbassamento* (ammesso che di abbassamento si possa davvero parlare e che tale termine non sia già carico di una visione involontariamente negativa della corporeità che conserva quel dualismo che vorrebbe superare) verso il comune terreno della sinfisìa corporea, terreno proto-morale nel quale gli animali non umani sono sia oggetti che soggetti della sfera etica:

²⁰⁷ FC, p. 26.

La tarda modernità è un'epoca di fermento per quanto concerne i valori: è ormai largamente riconosciuto che l'umanismo, l'ethos modernista che ha regnato indiscusso finora - si presenta oggi attraversato da problemi gravi quali quelli della crisi ambientale e della confusione bioetica. Conseguentemente, sono sorte diverse teorie morali transumane in opposizione all'ideologia dominante dell'antropocentrismo. Solitamente, tuttavia, questi sistemi etici - ad esempio, la prospettiva dei diritti animali - tendono a «elevare» gli esseri non umani nella nostra sfera di interesse morale ancora-tropo-umanista, spesso prestando attenzione alle capacità mentali «più alte» (cioè umanoidi) degli altri organismi. Sottolineando la mediazione somoestesica dell'«intuizione» protoetica o del pronunciamento deontico, possiamo resistere a tale homocentrismo residuale e porre la riflessione morale sulle tracce dell'autentico compito post umanista: riscoprire l'essere animato [animacy] in quanto tale. In questo modo, potremmo espandere il raggio del rispetto altruistico [caring regard] attraverso il medesimo gesto con cui riconosciamo il nostro status vitale di zoomorfi animati²⁰⁸.

Dal pensiero di Acampora possiamo dunque ricavare un'immagine degli animali come individui che agiscono con noi all'interno del comune terreno della corporeità vivente, la cui considerazione morale non è perciò radicata in qualche forma di teoria accademica che ci consenta di stabilire a tavolino come, quando e perché gli animali sarebbero o meno degni di considerazione morale, quanto piuttosto nel terreno concreto di quell'esperienza somatica, indagata fenomenologicamente, che ci rende prossimi agli animali non umani in quanto capaci di condividere con essi lo stesso terreno esperienziale. L'essere prossimi agli animali, la possibilità di abitare un terreno comune, un luogo ibrido di reciproco scambio e con-costituzione è al centro della riflessione di Roberto Marchesini.

²⁰⁸ FC, p. 26.

5.4.4) L'epifania animale.

Il pensiero di Roberto Marchesini, che oscilla tra filosofia, etologia e zooantropologia, verte intorno alla messa in discussione di una visione autarchica e autosufficiente dell'essere umano. Richiamandosi alla tradizione di pensiero post-umanistica, Marchesini contesta l'operazione, da lui ascritta alla dimensione di ciò che viene indicato nei suoi testi con il termine *umanesimo*, di costruzione di un'identità umana capace di espellere completamente l'alterità, rifugiandosi in una dimensione asettica, astratta, incorporea, falsamente universalistica, nella quale tutto ciò che non è umano viene considerato inessenziale, e al contrario pericoloso, nell'ambito della formazione, della crescita e della definizione dell'essenza umana. Al fine di mettere in questione il solipsismo caratteristico di questa visione Marchesini conduce diverse operazioni teoriche, dialogando costantemente con molte tematiche significative della riflessione contemporanea e non solo. In questa sezione ci soffermiamo principalmente su quegli aspetti che contribuiscono a offrire approfondimenti e spunti di riflessione inerenti alla tematica qui in esame, ovvero alla possibilità di un incontro concreto con *gli* animali non viziato dall'ingombrante presenza della categoria di Animale con la A maiuscola e più in generale non condizionato dalle nostre proiezioni antropomorfe e dai nostri pregiudizi antropocentrici.

In quest'ottica riveste un'importanza decisiva la possibilità, aperta da Marchesini, di tracciare un nuovo concetto di *alterità* animale, in base al quale l'animale non è più l'*altro-da-me* (concetto di alterità che rende facile la falsa universalizzazione linguistica denunciata da Derrida), quanto piuttosto l'*altro-con-me*²⁰⁹, l'alterità che continuamente mi abita e mi attraversa, senza la quale non sarei diventato ciò che sono (concetto che, invece, apre alla visione e alla considerazione della molteplicità degli animali altri *che dunque siamo*):

²⁰⁹ Cfr. EpA, p. 127, dove Marchesini riconosce apertamente la vicinanza di questa prospettiva con quella di E. Lèvinas, *Totalità e Infinito; saggio sull'esteriorità*, trad.it., Jaca Book, Milano 1980. Un'interessante lettura in chiave anti-anthropocentrica del pensiero di Lèvinas, nella quale viene interrogata la possibilità di estendere la tematica del *volto* anche all'incontro con l'alterità animale è contenuta in M. Calarco, *Zoografie; la questione animale da Heidegger a Derrida*, trad.it., Mimesis, pp. 61-84 (d'ora in avanti ZOO).

Il termine “alterità”, gravitante intorno al significato di prossimo relazionale (individuo o altra cultura), è riconosciuto nel doppio valore di: a) entità altra, ossia separata, estranea, straniera, divergente, termine di confronto, sfondo da cui emergere e b) referente, ossia capace di azione referenziale, vale a dire di polarità dialogica in grado di fornire un contributo-orientamento nell'espressione e nella costruzione identitaria. Qui si nasconde il doppio contributo identitario dell'alterità: a) in quanto entità altra essa consente la riflessione, vale a dire un'autoricognizione in grado di definire il profilo identitario e b) in quanto portatrice di referenze, vale a dire di contributi esterni di orientamento e sostegno allo sviluppo, essa consente all'identità di un percorso evolutivo. L'alterità pertanto è al tempo stesso esterna e interna all'identità, quindi è parimenti dialettica e integrata: questo è sicuramente il punto di svolta tra un approccio umanistico all'identità umana, epurativo delle alterità non umane, e un approccio postumanistico, integrativo delle stesse²¹⁰.

L'alterità non-umana, dunque, è dentro di noi e contribuisce in modo decisivo alla costituzione della nostra identità ibridata²¹¹ di esseri umani. A questo proposito svolge un ruolo fondamentale, nel pensiero di Marchesini, il concetto di 'epifania' animale. Con tale concetto Marchesini allude a una manifestazione dell'alterità animale intesa non come proiezione antropomorfa, spesso frutto di secolari operazioni di domesticazione e di dominio (l'animale come *altro* dall'umano ridotto a entità non-cosciente, non-senziente, non-parlante, non-ragionante, ecc.), ma come “apertura” capace di produrre una collocazione nei panni dell'altro animale e dell'esperienza di mondo che lo caratterizza senza antropomorfizzarlo, operazione che richiede un non facile esercizio di *decentramento* dalle abituali categorie interpretative e valutative del mondo:

²¹⁰ R. Marchesini, *Alterità non umane*, in Aa, pp. 63-64.

²¹¹ L'alterità animale come elemento essenziale nella definizione e nella costituzione di un'identità postumana, un'identità cioè capace di scardinare la pretesa dell'uomo di autodefinirsi come monade astratta e isolata dal resto del mondo, tramite la costruzione di un recinto che espelle da sé tutto ciò che minaccia di contaminare la presunta purezza dell'umano, avvicina per Marchesini gli animali alle macchine, in un senso opposto a quello inteso da Cartesio. Non si tratta infatti della reificazione della vita animale considerata mera *res extensa* incapace di provare emozioni, sentimenti o di produrre ragionamenti, ma della vicinanza animale-macchina in quanto entrambi alterità che contaminano l'umano ridefinendone l'essenza e contribuendo a tracciarne i caratteri: «Spesso le persone si meravigliano quando si sostiene che il nostro modo di leggere il rapporto con gli animali è fondamentale per capire l'approccio con la tecnologia: i motivi di tale stupore sono diversi: a) si ritengono gli animali come “il passato”, ossia entità che non hanno nulla a che vedere con l'evoluzione tecnologica e, parimenti, come un fondale statico che si pone in antitesi al dinamismo tecno-poietico e b) si ritengono e tecnologie come strumenti sotto il totale controllo dell'uomo e quindi non come entità capaci di una loro autonomia o, quel che è peggio, in grado di modificare la cosiddetta “essenza umana”. Il postumanismo mette in discussione proprio questi due principi, partendo da una visione di contiguità tra gli animali e le macchine, seppur in modo diametralmente opposto a quello proposto da Cartesio. In entrambi i casi ci troviamo di fronte ad alterità non umane in grado di modificare la dimensione umana attraverso l'apporto referenziale. E c'è di più; sono stati proprio gli animali a inaugurare il concetto di macchina, portando a convergenza le tecnologie litiche dello strumento con quelle biotecnologiche della domesticazione» (Aa, pp. 81-82).

Nel vedersi nel volto dell'eterospecifico, quale *speculum* divaricante del sé e parimenti riflettente, l'uomo viene assorbito nell'altro-di-specie e si riconosce attraverso lo stupore nel trovarsi oltre la datità del proprio corpo. Nel volto dell'alterità l'uomo si progetta da un punto di vista identitario grazie all'immagine spuria che l'altro gli riflette. Per questo parlo di “epifania”, vale a dire di un'annunciazione, un mostrare sopra il fenomeno in sé, un aprire una strada alternativa al ripiegamento cieco su di sé²¹².

L'epifania intesa come annunciazione dell'alterità animale non viziata da categorie antropocentriche e come apertura autentica all'esperienza di mondo di ciò che Marchesini indica con il termine 'eterospecifico' non comporta però un totale abbandono del “propriamente umano”. Non si tratta cioè di “rinunciare” completamente alla propria prospettiva sul modo per adottarne un'altra. Al contrario l'epifania animale mostra proprio quelle caratteristiche che, riscoperte nella loro alterità non antropomorfa, sono al tempo stesso esperite come aperture di senso comuni all'esperienza umana e percorribili anche dall'uomo:

Solo un'accentuazione del *quid* proprio dell'eterospecifico è in grado di avere sul mio corpo un effetto morfopoietico in senso ibridativo, perché capace di proiettare sul mio corpo di umano la sua eteromorfia. Un esempio: l'incontro epifanico con un'aquila si può realizzare solo a patto che quest'ultima non venga trasformata in un'entità indifferenziata (priva di un suo specifico essere-nel-mondo) e approssimata a me – tale è l'antropomorfismo – ovvero in un minimo comune denominatore tra noi due, inevitabilmente portato ad annichilire le differenze. L'epifania può emergere solo se si determina il riconoscimento di una radice comune che non ostacola ma proprio per questo enfatizza le differenze, fino ad assorbirmi in una prospettiva ornitomorfa come possibile dimensione antropopoieticamente percorribile. Insomma davanti a me si spalanca la prospettiva del “puoi volare”²¹³.

E ancora:

Nel volo di un uccello non c'è più solo il bello e il sublime del fenomeno, ma nel riscoprire una dimensione esistenziale raggiungibile, mi ritrovo a volare con le sue ali. La coreografia motoria entra in me, si fa possessione, ed è l'animale che dunque non sono a muovere il mio corpo in cinestesie a me estranee. Osservare il volo di un uccello non è solo ammirare un fenomeno e

²¹² R. Marchesini, *Epifania animale; l'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano 2009, p. 9 (d'ora in avanti EpA).

²¹³ EpA, p. 11.

non è nemmeno imparare come si fa a volare, ma è prima di tutto ispirazione: imparare che si può volare. Nel momento in cui mi lascio possedere dall'animale che dunque non sono anche la diversità non è più lontananza²¹⁴.

La «radice comune»²¹⁵ alla base dell'esperienza umana e animale è ricercata da Marchesini nel concetto di *Umwelt*, proposto da Von Uexküll²¹⁶, ma interpretato in modo aperto, così da scardinare le classiche dicotomie che spesso si accompagnano laddove tale concetto venga utilizzato (come ad esempio nel pensiero di Heidegger) per enfatizzare la differenza tra umano (aperto, creativo, pensante, formatore di mondo) e animale (chiuso, istintivo, immediato, povero di mondo).

Condividiamo più di un aspetto in comune con altri animali, proprio perché discendiamo da linee evolutive comuni, che determinano una profonda contaminazione e sovrapposizione in relazione a molti elementi delle reciproche esperienze. Tutto ciò induce Marchesini a parlare di «antropomorfismo critico»²¹⁷, prospettiva basata su due considerazioni:

- 1) per valutare il predicato animale è necessario individuare un termine comparativo e che detto termine è più corretto individuarlo nell'uomo piuttosto che nella macchina.
- 2) quando si parla di comparazione non si effettua una proiezione o traslazione di predicati dall'uomo all'animale ma si valutano gli spazi di somiglianza-appartenenza per comprendere meglio le differenze²¹⁸.

Gli spazi di somiglianza-appartenenza sono proprio quelli dischiusi dalle intersezioni tra le diverse aperture di mondo dei viventi, radicati nel terreno della *Umwelt* intesa come orizzonte ricco di intersezioni, porosità e sovrapposizioni, come dimensione cioè in continua inter-relazione con le altre *Umwelten* e di conseguenza lontana dall'idea che:

²¹⁴ EpA, p. 71.

²¹⁵ Marchesini parla più esplicitamente di «metapredicato comune» (EpA, p. 128), che dal punto di vista “epifanico” qui oggetto di esposizione comporta la possibilità di riconoscersi/rispecchiarsi nell'animale. Vi è una differenza tra ammirare stupefatti una cascata senza riconoscere nella sua azione una possibilità d'azione e ammirare il volo di un uccello riconoscendovi la possibilità di volare, differenza possibile grazie all'altro con sé, il metapredicato comune, che dischiude l'operazione di riconoscimento di me nell'altro.

²¹⁶ J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata, 2010.

²¹⁷ EpA, p. 81.

²¹⁸ EpA, p. 82.

- a) la *Umwelt* neghi la creatività, ovvero che l'abitare il finito non possa consentire la singolarità dell'atto;
- b) le diverse *Umwelten* siano monadi separate l'una dall'altra e che quindi non siano possibili sovrapposizioni e traslazioni;
- c) l'uomo non abbia una sua *Umwelt*, ovvero che sia totalmente libero da predicazioni declinative e quindi si affacci in un mondo non perimetrato;
- d) la predicazione funzionale non consenta di prendere distanza dall'ente ovvero lo faccia emergere sempre e solo come fruibile²¹⁹.

Ciò che in queste righe Marchesini cerca di mettere in questione è un'immagine dell'animalità radicata all'interno della nostra cultura, che va dal mito platonico di Prometeo ed Epimeteo, fino ad Heidegger e all'antropologia filosofica di inizio novecento (Gehlen, Plessner, Scheler), passando per l'umanesimo rinascimentale: l'animale, confinato all'interno di un invalicabile recinto istintuale-corporeo e perfettamente fornito dalla "natura" di tutti gli strumenti di cui necessita, non può trascendere un orizzonte di mera fruizione immediata dell'ente (orizzonte nel quale, sottolinea Marchesini, «percepire e agire sono in realtà la stessa cosa»²²⁰), proprio perché di esso ha esperienza soltanto in quanto utilizzabile-fruibile in funzione di un determinato scopo pratico o esigenza biologica. Soltanto l'uomo, libero dal vincolo biologico-istintuale-genetico, può uscire da questa dimensione di ancoraggio con l'ambiente di appartenenza e, proprio perché originariamente nudo, cioè privo di capacità proprie e libero di auto-plasmarsi all'infinito (cioè privo di una sua propria *Umwelt*), diventare individuo creativo, autonomo, formatore di mondo.

L'epifania animale conduce, nell'ottica di Marchesini, a riscoprire la dimenticata libertà dell'azione animale e, al tempo stesso, i confini propri dell'esperienza umana e dei limiti a essa caratteristici. Umano e animale si avvicinano, si intersecano, anziché essere collocati su dimensioni opposte, astratte e comunicabili. Ciò che dunque Marchesini contribuisce a rovesciare è un'immagine dell'animale come totalmente altro, come estraneità irriducibile all'umano:

²¹⁹ EpA, p. 18.

²²⁰ EpA, p. 79.

1) estraneo perché non vi riconosco alcuna coappartenenza ovvero alcun punto dove agganciare una riconoscibilità, 2) estraneo in quanto alieno ossia incomprensibile e irraggiungibile perché immerso in una bolla che non mi riguarda e a cui non ho accesso, 3) estraneo in me perché ideologicamente mi proietto in una dimensione altra che prende conclamata distanza dall'essere animale²²¹.

La conseguenza di questa impostazione è quella di condurre a una decostruzione della linea divisoria che separa l'Uomo dall'Animale, senza per questo ritrovarsi all'interno dell'indifferenziato flusso del divenire-animale proprio della riflessione di Deleuze, oppure all'intero della “singolarità irriducibile” proposta da Filippi. La prospettiva di Marchesini infatti ambisce a mettere in questione i tradizionali pregiudizi antropocentrici, soprattutto con l'obiettivo di smascherare l'ingenua visione dell'animalità intesa sia come totalmente altro, sia come deterministicamente confinata all'interno di un recinto biologico di sapore comportamentista, cercando però di conservare una specie-specificità delle singole individualità animali le quali, seppur muovendosi all'interno di un terreno comune le cui zone di intersezione e contaminazione con l'esperienza umana sono molte, conservano le loro caratteristiche peculiari.

Il concetto di 'specie' dunque, lontano dall'essere soltanto un'invenzione arbitraria frutto dell'operazione di inclusione-esclusione dell'essere umano²²², motivato da dinamiche di dominio e di potenza, va per Marchesini salvaguardato al fine di comprendere la natura dell'eterospecifico:

L'eterospecifico si trova, nell'impostazione umanistica, spogliato della sua eteromorfia, ovvero della sua dimensione specie-specifica, attraverso due operazioni apparentemente inverse:

1) la categorizzazione nella cifra oppositiva all'uomo, vale a dire nell'indifferenziato “animale”, ove l'alterità non umana non merita alcun interesse conoscitivo, perché ricavabile per semplice inversione del concetto umano;

²²¹ EpA, p. 71.

²²² In questo possiamo osservare una grande distanza tra il pensiero di Marchesini, che cerca di salvare la legittimità gnoseologica e l'utilizzo linguistico del concetto di specie, e ogni prospettiva di carattere in senso lato “deleuziano” che vede in tutte le categorizzazioni soltanto degli esempi di cristallizzazione a cose fatte, incapaci di cogliere il divenire alle spalle di essa e frutto perciò spesso di un'arbitraria operazione di potenza. In quest'ottica si può inquadrare la riflessione di Susanne Kappeler: «Anche se utilizzata a fini politici solo in un secondo momento, una classificazione non è mai neutrale, né obiettiva: essa è sempre un atto di discriminazione sociale e politica e perciò espressione dell'esercizio di potere del soggetto dominante. Ciò che si pretende essere una qualità dell'oggetto, è in realtà una differenza strutturata in relazione a una norma implicita costituita dal soggetto classificante», cfr. S. Kappeler, «Speciesism, Racism, Nationalism... or the Power of Scientific Subjectivity» in C.J. Adams e J. Donovan (a cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham 1995, p. 327.

2) la decostruzione del concetto di specie, ritenuta arbitraria come nella precedente categorizzazione, vale a dire la riduzione nell'indifferenziato "individuo"; ove si pretende di assumere la dimensione ontogenetica come sussuntiva dell'idea di quel particolare individuo. Se la chiusura nella specie trasforma l'eterospecifico in un mero fenomeno, osservabile ma non incontrabile, è altrettanto vero che tanto la categorizzazione nell'indistinto animale quanto quella nell'indistinto individuo non consente alcuna possibilità epifanica perché toglie significato all'eteromorfia [...] L'animale non umano è un individuo – è sempre quel cane, quel gatto, quel gorilla – e tuttavia le parole categorie "cane", "gatto", e "gorilla" non sono affatto invenzioni arbitrarie, giacché l'"essere individuo" è una relazione-conseguenza del suo "essere specie-specifico" [...] In altre parole la pretesa orizzontalità degli individui, nell'idea che le specie siano un'invenzione dell'uomo, è un errore grossolano giacché quell'individuo può essere "quel-gatto" perché precedentemente "è-gatto"²²³.

Questa posizione, ben lungi dal ricadere in un'idolatria delle forme eterne e universali di ispirazione pre-darwiniana²²⁴ e aristotelica, conduce Marchesini a identificare come accettabile un concetto mobile e diveniente di specie, che includa, potremmo dire, il flusso dinamico del divenire-animale, l'ontogenesi alle spalle dell'ontologia, pur non rinunciando a individuare i punti fermi, le isole, le conformazioni specifiche di senso che volta a volta si delineano e rappresentano l'elemento fondamentale per la comprensione dei tratti comportamentali distintivi di ogni individuo in quanto membro di una determinata specie:

Abbandonare l'essenzialismo fissista non significa non pertanto rinunciare all'identità di specie, quantunque interpretabile come un'identità mobile, emersa in un preciso momento della storia della vita sulla Terra, sottoposta a continui aggiustamenti secondo le occorrenze filogenetiche, e destinata a spegnersi in un futuro frantumandosi in altre identità. Affermare che il gatto non esiste perché solo quel-gatto è presente davanti a noi è un errore che fatalmente ci porta a perdere anche quel-gatto. D'altro canto l'essere-gatto rappresenta un'identità non fine a se stessa o disgiunta in modo platonico dalle altre identità²²⁵.

Alla luce di queste considerazioni, che cercano di ridefinire i concetti di 'specie', 'individuo',

²²³ EpA, pp. 76-77. Poche righe più avanti Marchesini indica le cinque caratteristiche che qualificano il singolo individuo sulla base della sua appartenenza a una determinata specie, che ne predetermina l'identità specie-specifica a dunque l'insieme di informazione ontogenetica accumulata: «genoma, complesso epigenetico, cure parentali, costituzione complessiva dell'organismo, nicchia ecologica».

²²⁴ La continuità della propria prospettiva con il continuismo darwiniano è ribadita da Marchesini in EpA, p. 81.

²²⁵ EpA, p. 78.

'essenza' mirando a conciliare biologia e filosofia, etologia e critica ermeneutica dei pregiudizi antropocentrici, sono principalmente tre gli errori interpretativi da evitare secondo Marchesini:

- a) l'*antropomorfismo proiettivo*, dove l'essere umano prende in considerazione solo il principio condiviso, trasformando i predicati dell'identità umana in un carattere universale da proiettare sull'eterospecifico leggendo i riscontri di non sovrapposizione come mancanze, per affermare un discontinuismo o un continuismo quantitativo;
- b) l'*essenzialismo funzionale*, dove l'essere umano prende in considerazione solo il principio di specificità, inteso come essenza della specie, arrivando a due conclusioni interpretative opposte: l'idea monadologica della specie, che implica l'inconoscibilità dell'animale oppure l'applicazione di un modello macchinomorfo per interpretare le caratteristiche adattive;
- c) la *categorizzazione inclusiva*, dove l'essere umano è portato a negligenza l'emergenza identitaria lungo tutta la filiera tassonomica, arrivando a due conclusioni, seppur in contraddizione tra loro, vale a dire la desoggettivazione dell'individuo che diviene nient'altro che un esemplare della specie, privo cioè di qualunque possibilità interpretativa del suo qui-e-ora, e, per contro, la trasformazione di tutti gli eterospecifici in un'unica categoria animale oppositiva all'uomo. Si tratta di tre modi erronei di interpretare l'individualità umana, che trovano una sintesi nel concetto di *Umwelt* di von Uexküll e che pertanto richiedono una messa in discussione di questo paradigma che tanta influenza ha avuto nel pensiero filosofico, anche per gli evidenti richiami a Platone²²⁶.

Questi tre errori richiamano indirettamente alcuni aspetti già affrontati nel presente lavoro. L'*antropomorfismo proiettivo* è il rischio proprio delle prospettive di Singer e Regan, che stabiliscono criteri di classificazione morale sulla base di una scala al cui vertice si trova l'essere umano e che dunque attribuiscono valore morale a individui non-umani in virtù della loro vicinanza o lontananza dal vertice. Tuttavia occorre sottolineare come nell'ottica di Marchesini rinunciare all'*antropomorfismo proiettivo* non significa abbandonare del tutto qualsiasi possibilità di parlare della vita di un animale, accomunando la sua esperienza alla mia, con il rischio, così facendo, di sostenere qualcosa di arbitrario perché frutto “soltanto” di un retroflessione indebita. In quest'ottica abbiamo infatti al tempo stesso la possibilità di evidenziare il fondamento “naturale” di questa presunta retroflessione indebita (il cane è triste, il gatto è agitato, etc), ovvero la presenza di

²²⁶ EpA, pp. 78-79.

metapredicati comuni ci consente di entrare in sintonia con atteggiamenti, emozioni, stati d'animo appartenenti a una stessa *Umwelt* e perciò di comprenderli senza che questo rappresenti un'inopportuna "invasione" nel campo dell'esperienza animale, incapace di cogliere l'alterità in quanto tale (proprio perché in un certo senso non esiste un'alterità davvero "altra" e irriducibile, ma condivisione di aperture di mondo, di *Umwelten*)²²⁷.

L'essenzialismo funzionale e la categorizzazione inclusiva sono invece una i due rischi latentemente presenti nelle pieghe del pensiero occidentale che già il pensiero di Deleuze, riletto in chiave antispecista, e le questione derridiana dell'Animale universale hanno ampiamente affrontato e messo in questione.

Il pensiero di Marchesini dunque favorisce un avvicinamento con *gli* animali incontrati nella loro individualità, pur senza negare la peculiarità della specie di appartenenza e l'intersezione di tale peculiarità con alcune zone comuni della nostra apertura di mondo. Possiamo dire dunque che gli animali sono sia *davanti* di noi (in quanto alterità epifanica che ci accompagna nell'esercizio di possibilità, funzioni e caratteristiche che impariamo 'imitandole' dagli animali: Marchesini a tal proposito parla esplicitamente di «zoomimetica»²²⁸), sia *accanto* a noi, nello spazio aperto dalle zone di intersezione delle varie *Umwelten*. Proprio per questo è possibile secondo Marchesini l'esperienza dell'epifania animale, la quale, affrontata inizialmente come semplice "manifestazione" dell'alterità animale e immedesimazione nei panni (in parte anche miei) dell'altro animale, si arricchisce via via di sfumature maggiormente complesse in grado di problematizzare il senso conoscitivo e veritativo di questa apertura.

L'alterità animale incontrata nel processo epifanico non ha infatti, secondo Marchesini, la valenza di un semplice *stimolo* che induce all'imitazione, oppure all'esecuzione (o alla semplice

²²⁷ Scrive a tal proposito Marchesini: «Quello che vorrei rimarcare [...] è una considerazione che ritengo molto importante ovvero che l'immedesimazione nell'alterità animale non sia attribuibile a una proiezione antropomorfa – come viene sempre sostenuto e stigmatizzato – ma a un'effettiva *condivisione metapredicativa* che l'essere umano avverte in modo immediato, come peraltro fanno gli animali, anche se, forse – il dubitativo è d'obbligo – nella nostra specie la grande capacità empatica rafforza l'immedesimazione» (EpA, p. 130).

²²⁸ EpA, p. 89. Il tema è ampiamente sviluppato da Marchesini sia in direzioni di individuare il carattere intrinsecamente mimetico dell'essere umano, secondo una tradizione che va da Vico a Girard, sia istituendo un confronto con la psicologia dello sviluppo contemporanea (da Piaget a Vygotsky) e mostrando come l'imitazione dell'animale possa rappresentare un elemento fondamentale per lo sviluppo del bambino in relazione ai concetti di 'base sicura', 'zona di crescita prossimale', 'campo espressivo' e nella conseguente costituzione di un'«identità ibridata». Cfr EpA pp. 91-95.

prefigurazione) di un determinato comportamento. Essa assume i tratti di uno *specchio deformante* alla luce del quale sia l'identità umana che l'identità animale sono continuamente ridiscusse e, per così dire, “sospese” nella loro valenza immobile e oggettiva:

La proiezione nell'alterità, riconosciuta come prossima, ovvero non sentita come estranea, determina la riflessione ma l'immagine riflessa ha subito una distorsione per via dell'eteromorfismo dell'alterità animale [...] La biodiversità animale si trasforma pertanto in un labirinto di specchi deformanti, ognuno in grado di riflettere una specifica immagine ibridata ovvero una strada ontogenetica nuova per l'organizzazione evolutiva dell'essere umano²²⁹.

Azzardando un paragone con concetti e riferimenti di ispirazione kantiana, possiamo dire che mostrandosi come specchio e non soltanto come puro stimolo per l'azione, l'alterità animale non ha l'aspetto di semplice “mezzo” che induce automaticamente all'esecuzione di un determinato comportamento; essa assume invece sia la caratteristica indiretta e non specificamente indagata da Marchesini di “fine in sè”²³⁰, alla quale si aggiunge, in virtù della sua qualità deformante, capace di sospendere le nostre abituali certezze sul mondo disegnando nuove possibilità di azione, la possibilità di trascendere sotto un'altra luce l'orizzonte di semplice determinazione meccanica. Al pari della dimensione riflettente del giudizio kantiano infatti, l'alterità animale epifanicamente incontrata “dà da pensare”, induce l'uomo a operare una torsione su se stesso riconfigurando sotto un'altra luce le proprie caratteristiche e i propri piani d'azione.

L'intera *cultura* dell'essere umano, vista sotto questa luce, presenta un debito molto forte con l'epifania animale e può essere vista, sostiene Marchesini, come conseguenza dell'incontro con lo specchio deformante dell'eterospecifico e conseguente uscita dai canoni di specie. Questo non significa che la cultura vada intesa come pura e semplice *imitazione* della natura (per quanto l'autore insista spesso, come visto, sul carattere mimetico della specie umana) poiché il teriomorfo, ossia l'immagine riflessa dallo specchio animale, è l'esito di un dialogo, dove la proiezione stessa

²²⁹ EpA, pp. 106-107.

²³⁰ Mettendo in discussione il paradigma prometeico dell'essere umano “nudo e libero” a cui fa da immagine contrastante e opposta quella dell'animale “già vestito e vincolato alla necessità istintuale”, Marchesini apre a mio giudizio indirettamente alla possibilità di considerare l'animale come “fine in sè”, come entità cioè capace di trascendere l'orizzonte meccanico e deterministico.

(motivata secondo Marchesini dai contenuti di non estraneità che riconosco nell'animale) modifica la forma animale e ne è parimenti modificata. In altri termini: lo specchio animale non è mai davvero soltanto uno specchio liscio che riflette l'immagine "in sé" dell'animale ma è esso stesso deformato dalle proiezioni emotive, mentali, motivazionali, rappresentazionali da me attuate nei confronti dell'animale. Si può dire, a rischio di cortocircuito, che sono deformato da uno specchio a sua volta deformato dalla mia proiezione deformante, fattore che avvicina profondamente il discorso di Marchesini alla dimensione ermeneutica della circolarità allontanandolo da una visione ingenuamente realistica dell'uomo e dell'animale, con tutti i rischi "identitari" che tale visione comporta:

Nel riflesso teriomorfo l'uomo incontra la propria identità metaformizzata dal dialogo ricorsivo tra il proprio stato mentale e l'alterità eterospecifica. Si riconosce come e in quanto entità ibrida, si riconosce perché e nell'aver preso distanza dal suo pregresso, si riconosce come entità progressiva, ovvero contaminata e proiettata oltre lo stato precedente l'atto riflessivo. Ma quell'immagine riflessa non parla di una semplice sovrapposizione di corpi bensì di un'integrazione di stati. Occorre pertanto abbandonare sia l'idea di una cultura come semplice imitazione della natura, sia di un teriomorfo come semplice sovrapposizione dell'uomo sulla zoomorfia. Il teriomorfo, ovvero l'immagine riflessa dallo specchio animale, non è una decalcomania, ma l'esito diacronico di un dialogo, dove la proiezione stessa modifica la forma animale e ne è modificata [...] D'altro canto se accettiamo il fatto che ogni assunzione identitaria nasca da un processo riflessivo mediato dall'alterità, e quindi sia assunzione di un processo ibridativo, diventa chimerica ogni ricerca di purezza nella ricognizione identitaria. In questo senso la parola "identità" perde di senso etimologico, giacché ogni assunzione è di fatto un riflessione. In tal senso l'essere umano non è in grado di repertoriare una sua natura, o identità pura, in quanto già il solo fatto di far emergere un'identità richiede l'ausilio di un'alterità riflettente, che tuttavia riporta un'immagine alterata ovvero teriomorfizzata. Se accettiamo l'epifania animale ci troviamo ad ammettere che l'essere umano non possa vedersi se non attraverso lo specchio animale ma, per un paradosso ineludibile, ciò che vede attraverso lo specchio animale è un'entità teriomorfa, un oltre uomo che è già progetto sull'uomo²³¹.

Ciò che Marchesini sottolinea in modo esplicito è l'assenza di una forte implicazione *etica* ricavabile dalla sua prospettiva, elemento che lo pone a una certa distanza con gli autori fin'ora presi

²³¹ EpA, pp. 107-108.

in esame:

Che questo (la capacità metapredicativa di riconoscersi nell'alterità animale, *ndr*) non implichi necessariamente il rispetto è cosa nota, ma non deve stupirci più di tanto poiché, anche nei confronti del prossimo umano, il rispetto non è così scontato e conseguente alla consapevolezza di somiglianza. Non basta la simpatia – nel senso di riconoscere nell'altro umano uno stato simile al nostro – né ci viene in aiuto l'empatia – nel senso di accettare nell'altro uno stato differente ma ugualmente condivisibile per muovere:

- a) la compassione, cioè il con-sentire come sentimento;
- b) il comportamento altruistico come disposizione motivazionale e preriflessiva al comportamento d'aiuto;
- c) la vera e propria scelta deontologica, intesa come decisione, obbligo, supererogazione, spesso in contrasto con le proprie disposizione emozionali o motivazionali²³².

Questa importante precisazione allontana decisamente il pensiero di Marchesini da quello di Acampora, orientato al contrario a porre l'attenzione su tutti quegli elementi “proto-etici” radicati nel terreno fenomenologico dell'esperienza corporea, avvicinandolo al tempo stesso ai presupposti teorici del deontologismo regaliano²³³. Nell'ultima precisazione qui letta infatti si avverte l'eco del concetto, di ispirazione kantiana, di *soggetto morale*, in quanto ente capace di assumere deliberatamente una decisione etica (in virtù di quella *libertà* postulata e non dimostrata dal ragionamento kantiano), condizione ricopribile soltanto dall'essere umano. Il pensiero di Marchesini, impegnato come visto a mettere in questione ogni dicotomica alterità umano-animale fondato sull'illusione prometeica e antropocentrica della differenza radicale, deciso a smascherare la dicotomia tra determinismo naturale-biologico e completa libertà umana svincolata da ogni condizione genetico-ambientale, sembra dover qui fare i conti con gli stessi fantasmi prima espulsi.

²³² EpA, p. 130.

²³³ Per quanto riguarda invece l'individuazione di un possibile “criterio” di demarcazione morale, operazione che, come detto, è totalmente estranea dalle intenzioni teoriche di Marchesini, possiamo però trovare dei suggerimenti indiretti nelle considerazioni che Marchesini elabora sull'importanza della sensazione all'interno della mobilità animale: «Non ha senso soffrire se non puoi allontanarti dalla fonte di nocimento, ma altresì non ha senso potersi muovere se non hai la capacità di provare piacere o sofferenza. Poter sentire è l'altra faccia della medaglia del potersi muovere, cosicché qualunque vana discussione sulla senienza animale diventa argomento ozioso, preteso per cavillose dissertazioni a perdere. Sentire e muoversi, nell'apparente dualismo, sono metapredicati dell'essere-animale, luoghi dove inevitabilmente ci riconosciamo e nel farlo diventa facile traslare i predicati di specificità: un bambino sbatte le braccia fingendo di volare o si accuccia per saltare come una rana. E così, se sono diversi, incomparabilmente lontani tra loro, il volare, lo strisciare, il saltare, il nuotare, il correre, tuttavia esiste una radice comune che sta alla base dell'animalità, vale a dire il potersi muovere per raggiungere le fonti di piacere e per allontanarsi dai rischi nocivi e dalle fonti di sofferenza, ma altresì, e ancor di più, l'esuberanza gratificante del movimento in sé, come senso di vigore, presa di possesso dello spazio e del territorio, magnificenza della propria presenza» (EpA, p. 131).

A conferma di questo luogo carico di “tensione” teorica vi è il riferimento esplicito di Marchesini alla dicotomia *fatto-valore*²³⁴, riferimento perfettamente coerente con la logica dicotomica che in altri luoghi egli cerca di contrastare e superare e qui utilizzato con lo scopo di rafforzare il valore non-etico del suo pensiero. A una constatazione di “fatti” (gli umani condividono con gli animali metapredicati comuni) non segue necessariamente una presa di posizione in termini di “valori” (dunque gli umani devono rispettare gli animali in quanto abitanti di *Umwelten* che si intersecano). Resta problematico comprendere come può Marchesini utilizzare con questa scioltezza tale dicotomia dopo aver soffermato a lungo la propria attenzione sull'epifania animale intesa come *specchio deformante* (incapace cioè di restituire l'immagine “oggettivamente vera” e “fattualmente esatta” degli animali che abbiamo di fronte), nonché sulla *Umwelt* come orizzonte di senso “disegnato” dall'attività umana e animale (entrambe accomunate sotto il segno di questo duplice rapporto di dipendenza, ma al tempo stesso di variabilità comportamentale, all'interno delle *Umwelten*) di incontro, di relazione e di costituzione con l'ambiente circostante.

²³⁴ EpA, p. 130.

5.5) La parola e la morte.

Nel precedente paragrafo abbiamo cercato, attraverso le prospettive dei vari autori presi esame, di suscitare la possibilità di un incontro con l'alterità animale non viziato dalle categorie antropocentriche che occultano l'originario “darsi” dell'esperienza animale. Abbiamo inoltre cercato di riscoprire la molteplicità e la singolarità dei viventi animali tramite prospettive di pensiero intenzionate a “liberarli” dalla prigionia linguistica dell'universale e del concetto, che rende incapace di cogliere l'unicità irripetibile e contingente dell'individuo che si pone di fronte ai nostri occhi, riscoprendo al tempo stesso le zone di indistinzione e di vicinanza tra noi e loro.

Come si legge nel famoso passaggio inerente l'incontro di Derrida con la sua gatta²³⁵:

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 [...] Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un'esistenza mortale, perché, dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa²³⁶.

Si annunciano in questo brano due questioni di capitale importanza. La prima, di cui non è possibile occuparci in questa sede perché ci porterebbe troppo distante dagli scopi del presente lavoro, riguarda la possibilità di messa in questione, presente nel pensiero di Derrida, di una secolare tradizione filosofica, idealmente capace di andare da Aristotele a Hegel, in base alla quale dell'*individuo* non vi può essere scienza. Derrida rivendica, nell'incontro con la singolarità vivente di *questo* gatto, l'assoluta contingenza di un incontro incapace di essere compreso e categorizzato all'interno delle “gabbie universalizzanti” del concetto filosofico.

²³⁵ La narrazione dell'incontro di Derrida con la sua gatta, immagine più volte ripresa successivamente e simbolicamente sedimentata come punto cardine del testo, viene affrontata in questo testo a più riprese, essendo carica di spunti di riflessione in varie direzioni, oggetto dei singoli paragrafi del presente capitolo. Cfr. ADS, pp. 38 e sgg.

²³⁶ ADS, p. 46.

Limitiamoci a un'osservazione in proposito: vi è forse una relazione tra *indicibilità del singolo* e *rimozione degli animali*? Il privilegio accordato dalla tradizione filosofica occidentale al *concetto*, all'*universale*, non fa forse tutt'uno con la rinuncia a conoscere la molteplicità del vivente, con l'esigenza di soggiogare tale molteplicità rendendola controllabile, identificabile, riconducibile a uno *schema*?

La seconda questione riguarda il legame tra *parola* e *morte*, oggetto del presente paragrafo.

All'interno del suo testo Derrida riporta il racconto biblico di Caino e Abele²³⁷, ricordando il fatto che Dio rifiuta il sacrificio “vegetariano” di Caino e accetta invece di buon grado il sacrificio animale da parte di Abele. Subito dopo ricorda come Abele fosse stato investito da Dio del compito di *nominare* gli animali. Colui che dà il nome agli animali è al tempo stesso colui che dà la morte. Sembra annunciarsi, sostiene Derrida, un arcaico e profondo legame tra le due dimensioni²³⁸:

Dio preferisce il sacrificio dello stesso animale cui ha lasciato che Adamo desse il nome – *per vedere*. Come se, dall'omaggio richiesto da Dio al sacrificio dell'animale preferito da Dio, l'invenzione dei nomi, e la libertà lasciata a Adamo o a Isch di nominare gli animali, non fosse che una tappa *per vedere*, in vista dell'offerta a Dio di carne sacrificale. Correndo un po' troppo veloci, si direbbe che dare il nome è come sacrificare un essere vivente a Dio²³⁹.

In che modo si instaura, per Derrida, tale legame? In che senso *dare il nome* e *dare la morte* sono elementi intrecciati? Siamo qui all'origine di quel fenomeno di costruzione dell'universale linguistico come operazione che riflette una logica soggiacente di potenza e di dominio, fenomeno che, sostiene Derrida, va ricercato nel legame ancestrale che la *mortalità* intrattiene con il fenomeno del nome. Nell'ambito di un confronto con Benjamin inerente al tema della tristezza, del lutto e della malinconia (*Traurigkeit*) come caratteristiche distintive dell'animale, Derrida rifiuta di spiegare tali sentimenti in termini di conseguenza del *mutismo* animale, come invece fa Heidegger, riconducendoli, sulla scorta di Benjamin, al nesso tra ricezione del nome e della morte:

²³⁷ ADS, p. 83.

²³⁸ Lo stesso legame viene ripreso da Massimo Filippi all'interno di un saggio le cui tematiche vengono analizzate nei capitoli quinto e sesto. Cfr. M. Filippi, 'Not in my name', in Aa, pp. 277-313.

²³⁹ ADS, p. 83.

Perché, da sempre, ciò che la rende triste (l'animalità, ndr), e una volta rattristata la prova delle parole, ciò che le impedisce la parola, non è un mutismo né l'esperienza di un'impotenza, un non-saper-dare-il-nome, ma è innanzitutto il fatto di *ricevere il nome*. Intuizione folgorante. L'essere nominato (*Bennant zu sein*), dice Benjamin, anche quando chi nomina è come un dio, un beato, il fatto di vedersi dare il proprio nome, forse coincide con il lasciarsi invadere dalla tristezza, dalla stessa tristezza (che dunque avrebbe come origine proprio la passività dell'essere nominato, l'impossibilità di riappropriarsi del proprio nome), o perlomeno da una specie di presentimento oscuro della tristezza. O meglio ancora, da un *presentimento del lutto* (*eine Ahnung von Trauer*). Un lutto presentito perché, mi sembra che qui, come in ogni denominazione, abbiamo a che fare con l'annuncio di una morte futura accompagnata dalla sopravvivenza di uno spettro, quello della longevità di un nome che sopravvive a chi lo porta. Chi riceve un nome si sente mortale o morente, proprio perché il nome vorrebbe salvarlo, chiamarlo e assicurargli la sopravvivenza. Essere chiamato, sentirsi chiamato per ricevere un nome per la prima volta, è forse sapersi mortali e anche sentirsi morire²⁴⁰.

È difficile dare un credito letterario e “scientifico” all'argomentazione di Derrida. Essa non va presa come tentativo di sostenere che esiste “davvero” un legame tra tristezza, ricezione del nome e ricezione della mortalità. L'intreccio evocato da Derrida ha valenza simbolica e intende focalizzare l'attenzione sul destino di mortalità umana legato al possesso del nome, e con esso alla capacità di nominare. Il nome è ciò che sopravvive alla morte, ciò che resta anche dopo la morte del corpo. In quanto animale che nomina, animale che distribuisce i nomi, l'essere umano è colui che, al tempo stesso, “distribuisce” la mortalità ai soggetti investiti dalla nominazione, facendo emergere la differenza tra la *mortalità del corpo* e la *sopravvivenza del nome*.

Il nome come 'anima', come 'spirito', sembra dire Derrida, che sopravvive alla mortalità del corpo aprendo alla dimensione prettamente umana della trascendenza e dell'immortalità²⁴¹. Sorge però spontanea una domanda: se dare il nome significa istituire una differenza tra *anima* e *corpo*, e dunque dischiudere la possibilità di una vita immortale, dove nasce la discrepanza tra nominazione

²⁴⁰ ADS, pp. 57-58.

²⁴¹ Il legame tra nome e mortalità a partire dall'emergere della differenza tra *cadavere* e *nome* e quindi a partire, come in Derrida, dalla *sopravvivenza* del nome rispetto alla vita del corpo è tema diffuso in larga parte della recente attività teoretica di Carlo Sini. Cfr. soprattutto C. Sini, *Il silenzio e la parola; luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989, p. 56 e C. Sini, *Gli abiti, le pratiche e i saperi*, Jaca Book, Milano 1986, p. 42.

rivolta agli umani e nominazione rivolta agli animali? Perché l'atto di dare i nomi, potremmo dire in sintesi, è *salvifico* per l'umano e *mortifero* per l'animale destinatario del nome? Una possibile spiegazione risiede nel fatto che proprio l'attribuzione di un universale linguistico astratto e impersonale consente di fare della nominazione una prassi portatrice di morte e non di vita. Se, in altri termini, comune è la radice tra *manifestazione della nominazione* e *manifestazione della mortalità*, a seconda dell'uso che si fa dei nomi stessi, può discendere la dannazione piuttosto che la salvezza.

'Francesco' va accolto, accudito, protetto, rispettato, educato. L'eccezionale singolarità irriducibile del suo nome impone di superare la mortalità del suo corpo e, socraticamente, prendersi cura della sua anima, cioè del suo nome. L'Animale, generico, universale, spersonalizzato e indistinto, può tranquillamente essere sacrificato²⁴².

Nell'istituzione della differenza tra nominazione e mortalità vi è dunque l'inizio di quell'operazione di tracciamento della linea che separa abissalmente l'Uomo dall'Animale e che rimuove la comune origine di vulnerabilità, linea che separa gli esseri *sacrificabili* da quelli *immuni*, decisione presa da chi, stando dalla parte "giusta" della linea, disponendo del potere di dare il nome e con esso di dare la morte, è costretto, per condurre a termine tale operazione, a mettere a distanza la propria stessa animalità.

²⁴² Pur non avendo alle spalle il medesimo sfondo teorico di impostazione del problema, l'attivista e scrittrice americana Carol J. Adams giunge a conclusioni simili nel momento in cui analizza la struttura del *referente assente*, ossia di quei termini che contribuiscono a "spersonalizzare" gli animali facendoci dimenticare, nel momento del loro utilizzo, l'esistenza di una singolarità individuale nascosta dietro di essi. Utilizzando espressioni come 'carne', 'coscia', 'petto', 'suino', 'bovino', le vite individuali dei soggetti che stanno all'origine e alle spalle di tali espressioni non vengono avvertite: «Gli oggetti a cui ci riferiamo per mezzo di termini collettivi non hanno individualità, unicità, specificità e particolarità. Quando gli umani trasformano un non umano in "carne", essi riducono un essere unico, con una sua propria vita, in qualcosa di indistinto, privo di unicità e individualità» (C.J. Adams, «La guerra sulla compassione», in Aa, p. 25. Cfr., più in generale, C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 2000, in particolare p. 51.

5.6) Io sono colui che segue.

Il distanziamento dell'umano dalla propria origine animale è al centro della tematica del *seguire*. Derrida gioca sull'ambiguità linguistica del termine *Je suis*, che in francese significa sia 'io sono' che 'io seguo', per descrivere il percorso autobiografico di presa distanza dal mondo animale portata avanti dall'umano nei corsi dei secoli. Io, che sono umano, che mi autodefinisco come umano (*Je suis come io sono*), lo sono in virtù del mio *seguire* (*Je suis come io seguo*). Cosa intende Derrida con questa espressione?

L'uomo è l'animale che segue in quanto l'animalità è l'orizzonte che lo precede. Essere umani significa seguire, cioè lasciarsi alle spalle, l'animale che pure, costantemente, continuiamo a essere, ma da cui abbiamo bisogno di differenziarci e di distanziarci per definirci propriamente umani:

L'animale è lì prima di me, è lì presso di me, lì davanti a me – che lo seguono/dopo di lui, E dunque, essendo prima di me, eccolo dietro di me. Mi circonda. E dal momento che è lì davanti a me, può certamente farsi guardare, ma – e forse la filosofia lo dimentica, forse essa è proprio questo oblio calcolato – anche lui può guardarmi²⁴³.

L'animale, scrive Derrida, mi circonda. L'animalità è il luogo in cui siamo “contenuti” e da cui deriviamo, l'orizzonte da cui proveniamo e che mai abbandoniamo, pur diventando umani:

Quale è la posta in gioco di tali domande? Non importa essere degli specialisti per intuire che queste implicano l'idea di che cosa vuol dire vivere, parlare, morire, essere e mondo come essere-nel-mondo o come essere-al-mondo, o essere-con, essere-davanti, essere-dietro, essere-dopo, essere e seguire, essere seguiti o inseguire, là dove seguono, in un modo o nell'altro, ma sempre *presso* ciò che viene chiamato animale. È troppo tardi per negare il fatto che c'era prima di me che seguono dopo di lui. *Dopo e presso* quello che si chiama animale e *con lui* – che lo vogliamo o meno, e indipendentemente da come vogliamo prendere la cosa²⁴⁴.

Il riferimento esplicito di Derrida in queste righe è a Heidegger e al suo tentativo di ribaltare il

²⁴³ ADS, p. 48.

²⁴⁴ ADS, p. 48.

“solipsismo” della filosofia occidentale moderna (da Cartesio a Kant) impegnata nel progetto di autofondazione dell'umano, di costruzione della peculiarità umana come *primum*, come *inizio assoluto* che pretende di derivare da sé ogni altra *alterità*, ponendosi come centro costitutore e organizzatore dell'esperienza. Derrida traduce l'essere-nel-mondo di Heidegger, accogliendo il suo appello anti-dualistico e anti-solipsistico, in essere-nell'-animalità, invitando a considerare l'animale non solo come ciò che ci precede e a cui seguiamo, ma anche come ciò che costantemente ci accompagna e ci attraversa, nonostante il nostro tentativo di rimozione e auto-fondazione.

Il *Je suis* di Derrida chiama direttamente in causa l'“Io sono” cartesiano, per delimitare l'accesso al quale è necessario «sospendere o meglio isolare, appunto in quanto isolabile, ogni riferimento alla vita, alla vita del corpo e alla vita animale»²⁴⁵.

L'identità umana è frutto dunque di un costrutto, di un'operazione pratica e teorica di rimozione, alla ricerca di un territorio protetto, di un territorio *immune* dalle ingerenze dell'animale:

L'autobiografia, la scrittura che il vivente fa di se stesso, la traccia propria del vivente, l'essere per sé, l'auto-affezione o l'auto-infezione come memoria o come archivio del vivente, sarebbe un movimento immunitario (quindi un movimento di salute, di salvataggio e di salvezza del salvo, del santo, dell'immune, dell'indenne, della nudità verginale e intatta), ma un movimento immunitario col pericolo sempre presente di diventare auto-immunitario, come ogni *autos*, ogni ipseità, ogni movimento automatico, automobile, autonomo, auto-referenziale. Non c'è niente che rischi di essere più velenoso di un'autobiografia, velenoso prima di tutto per sé, auto-infettivo per il presunto firmatario così auto-affetto²⁴⁶.

Il tema del *seguire*, oltre che all'idea della rimozione dall'animalità e al distanziamento da essa, viene utilizzato da Derrida anche per riferirsi al dominio dell'animalità *interna* che da sempre caratterizza il percorso umano di educazione di sé. I riferimenti sono moltissimi, dalla metafora platonica della biga alata, fino all'incipit della *Seconda Dissertazione* della *Genealogia della morale* di Nietzsche, nel quale si fa riferimento alle pratiche di 'allevamento' dell'animale umano, termine che indica il dominio di sé stessi *in quanto animali* e perciò destinati a un percorso di

²⁴⁵ ADS, p. 118.

²⁴⁶ ADS, p. 88.

addomesticamento e di correzione della propria originaria natura²⁴⁷.

Questo percorso di rimozione della propria originaria natura animale è descritto da Derrida tramite l'episodio di Bellerofonte, cacciatore che *segue* il cavallo Pegaso con l'intenzione di braccarlo:

Questo [Bellerofonte, ndr] rappresenta, come è noto, la figura del cacciatore. Egli segue. Egli è colui che segue. Segue e perseguita la bestia. Potrebbe dire: io seguo, inseguo, bracco e sottometto l'animale. L'animale, prima di Chimera, fu innanzitutto Pegaso, che Bellerofonte tiene per il morso, un «morso d'oro che gli era stato donato da Atena». Tenendolo per il morso lo fa danzare, gli comanda dei passi di danza [...] Pegaso, cavallo archetipo, figlio di Poseidone e della Gorgone, era quindi fratellastro dello stesso Bellerofonte, e, discendendo dallo stesso dio di Pegaso, veniva così a inseguire e a braccare un quasi fratello, un altro se stesso: io sono per metà mio fratello, potrebbe finalmente dire, seguo il mio altro e lo vinco, lo tengo per il morso²⁴⁸.

Pegaso, il cavallo al tempo stesso dipinto, in quanto fratellastro di Bellerofonte, come un quasi fratello, simboleggia per Derrida il lungo cammino percorso dall'umanità e in particolar modo dalla filosofia occidentale per occultare il retroscena animale a partire da cui è stata costruita la messa in scena dell'umano. Quali sono i risvolti pratici e teorici di questo distanziamento? In che modo esso si riflette all'interno della nostra struttura sociale, del nostro modo di agire e pensare? Come e perché si è costituito questo percorso di distanziamento? In che modo l'essere umano ha intrapreso questa operazione di esclusione dell'animale dalla comunità umana, dal regno del propriamente umano? Le prossime sezioni del presente paragrafo affronteranno in dettaglio queste domande.

²⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it, Adelphi, Milano 2004, p. 45.

²⁴⁸ ADS, p. 83.

5.6.1) L'esclusione dell'animale dalla comunità umana

Il pensiero di Giorgio Agamben ha offerto molti spunti di riflessione sulla distinzione tra umano e animale e sui presupposti pratici e teorici che hanno contribuito, nel corso della storia, a tracciare in modo sempre più marcato questa linea e a determinare un preciso meccanismo di inclusione-esclusione che spesso Agamben identifica con il termine «macchina antropologica»²⁴⁹, termine ripreso da Furio Jesi, uno studioso del mito.

La riflessione di Agamben sulla macchina antropologica e sul confine umano-animale è preceduta e anticipata da un ventennale itinerario di pensiero che, attraverso un confronto diretto con il pensiero di Heidegger (pur condividendo con il filosofo tedesco la necessità di superamento della metafisica e dell'umanesimo a essa collegato), rifiuta ciò che Agamben ritiene essere un punto debole del suo pensiero: la difficoltà di uscire da una concezione negativa del fondamento dell'essere e del linguaggio. In particolar modo Agamben esprime la necessità di trovare una parola «che non riposi su una fondazione negativa del proprio luogo»²⁵⁰. Nel saggio *Il linguaggio e la morte* questa fondazione negativa è individuata nell'incapacità di pensare in termini positivi sia l'intreccio tra umanità, linguaggio e politica, sia la differenza tra linguaggio umano e animale, differenza costantemente proposta nei testi della tradizione occidentale, ma al tempo stesso ammantata di mistero, di oscurità, di misticismo, di negatività. Il fatto che l'essere umano abbia accesso alla dimensione propriamente politico-comunitaria dell'esistenza in virtù del linguaggio che gli è proprio è convinzione radicata che Agamben fa sua risalendo al primo filosofo che ha stabilito in modo deciso questa correlazione e cioè Aristotele, il cui passo nel quale l'argomento è direttamente affrontato rappresenta un elemento ricorrente nei testi di Agamben:

È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è

²⁴⁹ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 48 (d'ora in avanti AUA).

²⁵⁰ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, pp. 6-7.

doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori; il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato²⁵¹.

Ciò che all'interno della tradizione di pensiero inaugurata da questa riflessione resta impensato, secondo Agamben, è il fondamento della relazione linguaggio-vita politica, fondamento tanto difficile da cogliere proprio perché richiede parallelamente la comprensione e la spiegazione dell'elemento fondatore di tale relazione, ovvero il passaggio dal linguaggio animale, visto come istintivo, situazionale, meccanico, al linguaggio propriamente umano, tradizionalmente considerato come sintattico, articolato e creativo²⁵², passaggio spesso avvolto a giudizio di Agamben nell'ineffabilità e nel misticismo. In questa prima parte del suo percorso filosofico dunque Agamben dà per scontata la differenza umano-animale sulla scorta del diverso tipo di linguaggio utilizzato. Ben lungi dal negare all'animale la capacità di disporre di abilità linguistiche, resta sempre evidenziato con chiarezza il confine che separa le due modalità di linguaggio. Pur confrontandosi criticamente con il lavoro dell'etologo William Thorpe, che mina alle fondamenta di questa distinzione, Agamben resta convinto dell'intrinseca storicità e finitudine del linguaggio umano, elemento che renderebbe l'uomo *infante* rispetto all'animale, perché nella condizione di apprendere il linguaggio storicamente, anziché trovarvisi da sempre già immerso:

non la lingua in generale, secondo la tradizione metafisica occidentale che vede nell'uomo uno *zoon logo echon*, caratterizza l'uomo fra gli altri esseri viventi, ma la scissione fra lingua e parola, fra semiotico e semantico (nel senso di Benveniste), fra sistema di segni e discorso. Gli

²⁵¹ Aristotele, *Politica*, 1253^a 8-18, in *Opere*, vol 9., trad.it., Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 6-7.

²⁵² Il tema, lontano dallo scopo del presente lavoro, è tutt'ora oggetto di molte discussioni in ambito filosofico, evolucionistico e paleoantropologico. Tra i testi più recenti si veda soprattutto F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996; J. Diamond, *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino 2015; R. Dunbar, L. Barrett, J. Lycett, *L'evoluzione del cervello sociale*, trad.it., Espress Edizioni, Torino 2012; M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, trad.it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2008; I. Tattersall, *The fossil trail: how we know what we think we know about human evolution*, New York, Oxford University Press, 1995; M. Tomasello, *Le origini della comunicazione umana*, trad.it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2009; M.D. Hauser., N. Chomsky, W. Fitch, *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*, in «Science», vol. 298, n° 5598, 2002.

animali, infatti, non sono privi di linguaggio; al contrario, essi sono sempre e assolutamente lingua [...]. Gli animali non entrano nella lingua: sono già da sempre in essa²⁵³.

Questa differenza, secondo Agamben, è all'origine della dimensione propriamente storico-politica dell'essere umano, ribadita con decisione ne *La comunità che viene*:

L'esposizione è il luogo della politica. Se non vi è, forse, una politica animale, ciò è soltanto perché gli animali, che sono già sempre nell'aperto, non cercano di appropriarsi della loro esposizione, dimorano semplicemente in essa senza curarsene. Per questo essi non si interessano agli specchi, all'immagine in quanto immagine. L'uomo, invece, volendo riconoscersi – cioè appropriarsi della sua stessa apparenza – separa le immagini dalle cose, dà loro un nome. Così egli trasforma l'aperto in un mondo, cioè nel campo di una lotta politica senza quartiere. Questa lotta, il cui oggetto è la verità, si chiama Storia²⁵⁴.

Pur muovendosi all'interno di un diverso ordine di tematiche e considerazioni, Agamben non si distacca molto dall'immagine prometeica dell'uomo come creatore/formatore di mondo, rispetto all'animale invece pienamente dotato dalla natura di ciò che necessita per orientarsi. L'animale infatti non si cura della propria esposizione, è cioè ciecamente immerso nella propria *Umwelt*, senza bisogno di trascenderla, di delinearne i contorni, proprio perché tale immersione è del tutto sufficiente al soddisfacimento dei propri bisogni vitali. Soltanto l'essere umano si distacca da se stesso, produce quel raddoppiamento alla luce del qual poter osservare se stesso da fuori e vedersi appunto allo specchio, disponendo della propria esposizione e potendone dunque fare oggetto di un'attività politica.

Come osserva criticamente Matthew Calarco, questa concezione dell'animalità proposta da Agamben condivide con Heidegger il tentativo di uscita dall'umanismo senza però che esso sia accompagnato da una parallela uscita dall'*antropocentrismo*²⁵⁵. Il quadro inizia invece, sempre secondo Calarco, a mutare intorno alla metà degli anni Novanta, quando nel pensiero di Agamben si fa sempre più prepotentemente strada l'idea che l'istituzione della comunità umana sia fondata sulla

²⁵³ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978, p. 50.

²⁵⁴ *Id.*, *Il volto*, in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 75-76.

²⁵⁵ Cfr. ZOO.

rimozione e sull'esclusione dell'animale interno ed esterno all'uomo. Da una concezione della politica in quanto *dimensione esclusivamente umana*, giustificata da Agamben in base alla incommensurabile distanza del linguaggio umano rispetto a quello animale, si fa progressivamente strada una visione della politica che, pur non dovendo necessariamente contraddire i presupposti della prima visione per potersi imporre, inizia a essere incentrata sul tema della *rimozione dell'animale in quanto atto fondativo del politico*. Se in precedenza l'origine della politica, in altri termini, era riscontrata nell'esposizione umana, nella differenza umano-animale in quanto iscritta nella simbolicità-creatività del linguaggio umano che dischiude le porte della visione esterna e distaccata di sé e del proprio mondo-ambiente, ora sembra piano piano affermarsi l'idea che soltanto attraverso un gesto deliberato e radicale di *esclusione* può radicarsi e progressivamente istituirsi la comunità politica. Emergono così le figure del licantropo, né umano né animale, situato ai limiti della comunità umana²⁵⁶, e del *musulmano*, concepito come «cane randagio» che agisce ai margini della legge e del potere²⁵⁷, figure che anticipano la formulazione diretta della questione nei termini anticipati, delineata da Agamben nel testo che segna, in quest'ottica, un deciso avvicinamento, ovvero *L'aperto. L'uomo e l'animale*:

Che cos'è l'uomo, se esso è sempre il luogo – e, insieme, il risultato – di divisioni e cesure incessanti? Lavorare su queste divisioni, chiedersi in che modo – nell'uomo – l'uomo è separato dal non-uomo e l'animale dall'umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani²⁵⁸.

Si coglie, in queste parole, un invito dal sapore nietzschiano a sospendere l'apparente ovvietà di determinate assunzioni, con l'intento di indagarne in retroscena, l'origine, il fondamento. Ciò che Agamben invita a fare è di «porre una buona volta in questione il valore stesso di questi valori»²⁵⁹, con l'intento di cogliere il *non detto*, l'impensato che sta alla base di essi. La priorità attribuita da Agamben a questa operazione è essenziale per non cadere nella tentazione, acutamente evidenziata

²⁵⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 116.

²⁵⁷ *Id*, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 37 e sgg.

²⁵⁸ AUA, p. 94.

²⁵⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad.it., op. cit., p. 8.

dall'autore, di prendere immediatamente posizione su un determinato argomento, schierarsi in modo cieco e inavvertito da una parte e dall'altra, senza aver adeguatamente svelato i presupposti che dominano l'instaurazione stessa delle alternative.

Come osserva Calarco²⁶⁰, tra le due prospettive di Agamben sulla fondazione del politico vi è una continuità basata sull'anti-umanismo di ispirazione heideggeriana, elemento che conduce Agamben a comprendere i meccanismi che hanno condotto a una separazione dell'*humanitas* dall'*animalitas* all'interno dell'uomo. Questa apertura, sottolinea sempre Calarco, è radicata all'interno delle conseguenze della tradizione in senso lato definibile come post-umanista, che prendendo le mosse dal pensiero di autori come Nietzsche e Heidegger, cerca di muovere in una direzione che mostri il “retroscena” dell'instaurazione della soggettività umana, ovvero le dinamiche sotterranee e nascoste che inducono all'instaurazione del propriamente umano e così facendo si scontrano con il problema dell'animalità interna ed esterna all'uomo:

la critica post-umanista dell'umanismo va intesa non come un rifiuto misantropico e liquidatorio dei risultati della modernità illuminista, ma piuttosto come un'investigazione critica della *soggettività* umana, delle forze materiali (ad esempio economiche, storiche, linguistiche, sociali) che operano nella formazione del soggetto umano. Tratto tipico della critica post-niezschiana e post-heideggeriana dell'umanismo (tradizione a cui anche Agamben appartiene) è l'esplorazione delle condizioni di possibilità che rendono i soggetti aperti alle forze materiali in quanto tali. Cosa significa, però, affermare che si diventa soggetti solo attraverso il linguaggio e la storia? Come deve essere strutturato un soggetto per essere influenzato e trasformato dalle forze materiali esterne? Nel rispondere a queste domande, diventa immediatamente chiaro che le condizioni pre-soggettive che danno origine alla soggettività umana (che siano rappresentate come *ek-stasi* in Heidegger, *esposizione* in Nancy e Agamben o *dis-appropriazione* in Derrida) non possono essere facilmente limitate i soli umani²⁶¹.

Possiamo a questo punto tornare ad affrontare la questione della *macchina antropologica*, elemento decisivo, nel pensiero di Agamben, per comprendere in che modo sia accaduto questo processo di allontanamento dall'animalità. L'autore distingue tra una macchina antropologica *pre-moderna* e

²⁶⁰ ZOO, p. 94.

²⁶¹ ZOO, p. 95.

una *moderna*. La macchina antropologica pre-moderna si occupa di collocare una determinata categoria di soggetti “ai margini dell'umanità”, attribuendo loro una natura animale, come lo schiavo, il barbaro, il bambino o il licantropo. Questi soggetti vengono descritti dal lavoro della macchina antropologica come non pienamente umani, proprio in virtù di una serie di meccanismi materiali e simbolici che collocano i soggetti in questione più vicini alla natura animale che a quella umana. Se la macchina premoderna esclude gli “altri” umani dal recinto della piena umanità relegandoli nell'antro oscuro e irrazionale dell'animalità, la macchina moderna si occupa invece di recidere, *all'interno* dell'umanità dei soggetti “privilegiati” e pienamente umani, le componenti animali che potrebbero intaccare la loro purezza. Messa in movimento dalla rivoluzione innescata dal pensiero darwiniano e dalla freudiana ferita narcisistica inflitta al carattere incorporeo dell'animale che si è autodefinito da sempre come collocato su un gradino superiore rispetto al resto del vivente, la macchina antropologica moderna tenta di riparare a tale ferita, procedendo a recidere ogni componente interna di animalità.

La sua azione, secondo Agamben, è visibile soprattutto nel tentativo della paleontologia del XIX secolo di mettersi alla ricerca dell'“anello mancante” capace di spiegare il passaggio dalle scimmie prive di linguaggio simbolico all'uomo propriamente detto, oltre che all'interno degli elementi più prettamente *biopolitici* sia dei totalitarismi che delle democrazie:

è sufficiente spostare avanti di qualche decennio il nostro campo di ricerca e, invece di questo innocui reperto paleontologico, avremo l'ebreo, cioè il non-uomo prodotto nell'uomo, o il *néomort* e l'oltrecomatoso, cioè l'animale isolato nello stesso corpo umano²⁶².

Questo aspetto di controllo biopolitico della vita animale è caratteristica fondamentale della macchina antropologica moderna che consente, secondo Agamben, una presa di controllo completa sulla vita animale, una separazione completa della nuda vita (*zoe*) dalla vita oggetto di

²⁶² AUA, p. 42. Marchesini, partendo anch'egli dalla individuazione della rivoluzione darwiniana come momento fondamentale, considera tutta l'antropologia filosofica del Novecento (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen) come un tentativo di “salvare” la specificità e l'eccezionalità umana contro gli attacchi portati dal decentramento darwiniano dell'uomo dal trono assoluto e indiscusso del regno animale. La questione è anzi ancor più potente e radicale: ciò che ha compiuto Darwin è stato riportare l'uomo nel regno animale, mettendo in discussione la sua pretesa di individuare ciò che Marchesini definisce come un «metapredicato» (anima, ragione, spirito, etc.) capace di collocare l'uomo su di una dimensione di differenza e distanza assoluta e ontologica, dimensione che, come ancora risuona nella prospettiva heideggeriana, pone l'uomo più vicino a Dio che agli animali. Cfr. EpA, pp. 51.58.

manipolazione politica (*bios*). Diventa dunque chiaro come contrastare le operazioni della macchina antropologica e la conseguente distinzione umano-animale a essa collegata diventa un compito imprescindibile per la politica futura e per quella che Agamben indica con l'espressione *comunità che viene*, una comunità tutta da immaginare, che «resta in gran parte da inventare»²⁶³:

Non si tratta tanto di chiedersi quale delle due macchine [macchina antropologica moderna o premoderna] [...] sia la migliore o più efficace – o, piuttosto, meno sanguinosa e letale – quanto di comprendere il loro funzionamento per poterle, eventualmente, arrestare²⁶⁴.

Arrestare il funzionamento della macchina antropologica implica mettere in questione quella divisione tra Umano e Animale, vista all'opera nel pensiero di Derrida e rintracciata in percorsi a essa variamente collegati. 'Uomo' e 'Animale', come osserva Filippi rifacendosi al pensiero di Agamben e parafrasando Émile Benveniste, sono due concetti «privi di referente materiale, in quanto emergono solamente nel momento in cui vengono annunciati dal lavoro della macchina antropologica»²⁶⁵. Filippi offre un contributo interessante per mostrare, come suggerisce Agamben, il funzionamento tramite cui opera la macchina antropologica, osservando alcuni tratti essenziali del sistema di produzione capitalistico e dei luoghi peculiari all'interno di cui questo sistema opera. Filippi sottolinea «l'intima connessione tra sfruttamento umano e sfruttamento animale»²⁶⁶ su cui si fonda il capitalismo, connessione che può essere colta osservando le tecniche, i luoghi, le tempistiche e le atmosfere caratteristiche delle sue dinamiche produttive:

Per poter funzionare alla velocità che gli è necessaria per sopravvivere, il capitalismo ha bisogno innanzitutto di un tempo sincronico e di uno spazio amorfo. Nessuna effrazione del tempo e nessuna asperità dello spazio devono interpersi al regolare operare delle sue macchine e dei suoi processi produttivi. E il compimento della trasformazione del tempo in un indefinito presente e dello spazio in un piano liscio avviene proprio nel mattatoio industriale²⁶⁷.

²⁶³ G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit., p. 116.

²⁶⁴ AUA, p. 43.

²⁶⁵ CTP, p. 19.

²⁶⁶ CTP, p. 58.

²⁶⁷ CTP, p. 58.

Come evidenziato da Charles Patterson in *Un'eterna Treblinka*²⁶⁸ è Henry Ford a prendere ispirazione dalla «catena di smontaggio»²⁶⁹ dei mattatoi di Chicago per realizzare le prime catene di montaggio nelle fabbriche automobili di Detroit. Le affinità tra questi due luoghi emblematici della produzione capitalistica vengono così descritte da Filippi:

Essenziale per la mercificazione dell'organico è la riduzione dell'individuo al tipo-medio (ad esempio, la specie), lo smembramento ontologico del corpo che accompagna lo smembramento sulle o nelle catene di (s)montaggio. Smembramento ontologico che corrisponde alla perenne sostituibilità di «chi» entra nel meccanismo del capitale: un operaio vale l'altro, quello che conta è che sappia compiere pochi gesti stereotipati e a posizione che occupa nel flusso della produzione; un maiale vale l'altro, quello che conta è che sia in carne e si lasci trasportare dal suo stesso peso nelle varie posizioni che la catena produttiva prevede che occupi durante la sua trasformazione. Questa sostituibilità è la caratteristica fondamentale del capitalismo e del mattatoio che si traduce nell'indifferenza verso lo smembramento dei corpi che entrambi compiono per trasformarli nei più svariati manufatti²⁷⁰.

Possiamo osservare come le riflessioni di Filippi consentano di porre in primo piano ciò che si potrebbe definire il “rovescio” della macchina antropologica teorizzata da Agamben. Se infatti il lavoro di tale macchina consiste nel separare, all'interno dell'umanità, le componenti umane da quelle animali (macchina moderna), al tempo stesso escludendo, fuori o più propriamente ai margini dell'umanità stessa, tutti quegli elementi che si avvicinano appena, come fossero soltanto tangenti, all'essenza umana, ma che ne restano appunto esclusi in quanto relegati nell'antro buio del pre-umano (macchina pre-moderna), ciò che le parole di Filippi consentono di cogliere e di mostrare è l'avvicinamento tra animali e umani “di serie b” all'interno del sistema capitalistico di produzione. Una volta esclusa una determinata categoria di esseri umani dal proprio dell'umanità e avendoli così “abbassati” al rango di animali e una volta rimossa l'animalità interna alla sfera di umani considerati invece come privilegiati, possiamo osservare come la macchina antropologica

²⁶⁸ ETK, pp. 77-85.

²⁶⁹ CTP, p. 58.

²⁷⁰ CTP, p. 59.

agisca non soltanto “dal lato dell'umano”, e cioè costruendo un recinto asettico nel quale coltivare la dimensione astrattamente umana della politica e del diritto così concepiti, ma anche e soprattutto “dal lato dell'animale”, ovvero mettendo in opera un meccanismo di spersonalizzazione e reificazione della vita che coinvolge indistintamente umani e animali.

Proprio in questo meccanismo si radica il “rovescio” della questione della nominazione. Se in precedenza abbiamo visto come *restituire* il nome agli animali sia un'operazione necessaria al fine di contrastare la prassi di reificazione cui gli animali sono sottoposti all'interno del sistema industriale di produzione, possiamo ora osservare come, d'altro canto, l'attribuzione di un nome generico, utile a identificare sommariamente tutti gli appartenenti a una determinata specie, faccia tutt'uno con quell'operazione di spoliatura individuale prima descritta. In altri termini: *togliere* nome individuale alla vita animale e *attribuire* un nome genericamente e falsamente universale sono operazioni speculari e analoghe, che rivelano il carattere ambiguo del nome inteso da Filippi come *pharmakon*, ossia al tempo stesso rimedio e veleno. L'attribuzione del nome può infatti al tempo stesso contribuire alla distinzione tra nome e cadavere, tra essere vivente e carne, restituendo agli animali la dignità e l'individualità perduta, così come rappresentare un elemento funzionale all'allontanamento della singolarità vivente “annegata” nell'universale asettico e spersonalizzato, come sottolinea Filippi riecheggiando la riflessione di Derrida:

Ma se il nominare contiene in sé la possibilità di de-nominare, se il nome ha a che fare con il vestito che rende possibile il corpo nel momento stesso in cui lo dissimula e lo nasconde, se esistono i vestiti funebri, se è possibile vestire i cadaveri, se è possibile chiamare per nome i morti e, farli ritornare come spettri, *zombie* e *revenants*, se io sono perché inseguo e sono inseguito, se il nome designa già la morte dell'individuo trasfigurato nell'aldilà della specie, allora il nome è, come il corpo, ambivalente. Corpo che in quanto vivo prevede la possibilità del cadavere, del corpo morto. Anche il nome è, cioè, un *pharmakon*, al contempo medicina e veleno. Detto altrimenti, la materialità del nome è condizione necessaria, ma non sufficiente, per fare la *differenza* tra corpo e cadavere, perché la nostra tradizione ha sempre in serbo la possibilità, che l'ambiguità del nome le concede, di smaterializzarlo nella purezza (del logos) della specie, *nel nome del Padre*²⁷¹.

²⁷¹ Aa, p. 289.

La nominazione è dunque condizione necessaria ma non sufficiente per garantire la tutela dell'individualità del singolo vivente, spesso misconosciuto nella sua irriducibile differenza proprio dal gesto universalizzante del nome il quale, nella sua logica comunitaria e includente, procede parallelamente, sostiene Filippi con tono marxiano, alla sfera altrettanto astratta e universalizzante del diritto, cardine della costituzione della comunità umana e luogo principale dove si realizza quel meccanismo di inclusione-esclusione precedentemente descritto²⁷².

Il nesso tra costruzione dell'identità umana ed esclusione dell'animalità è affrontato anche da Maurizi, la cui posizione in merito, ricca di implicazioni storiche, filosofiche ed etiche, può essere affrontata a partire da una considerazione che illumina i nodi da sciogliere nel percorso successivo:

Noi sappiamo oggi che le società alienate, le società classiste, patriarcali e belliciste sono le società in cui l'animale è stato reso schiavo. Non solo l'animale non umano, ma lo stesso animale umano. La civiltà del dominio non è solo la civiltà che ha addomesticato e reso schiava la natura esterna: essa è, come già Freud ammonì, la civiltà della repressione degli istinti e delle pulsioni, la civiltà dell'addomesticamento umano.

L'addomesticamento e la rimozione della libera istintualità animale, interna ed esterna, sono dunque secondo Maurizi all'origine della costituzione della comunità umana. Affrontiamo qui, e più specificamente nel prossimo paragrafo, il nesso tra sfruttamento umano e sfruttamento animale già accennato in precedenza, nesso che si tratta ora di mostrare andando alla ricerca della sua origine storica. Elemento cardine per comprendere questo intreccio è rappresentato, nell'ottica di Maurizi, dalla comprensione di un nodo variamente anticipato nelle riflessioni precedenti, che qui assume una formulazione netta. Tale nodo consiste nella critica a ciò che si potrebbe indicare con l'espressione 'anti-anthropocentrismo ingenuo', vale a dire quella posizione, largamente espressa nel pensiero di Singer e Regan, in base alla quale l'intera umanità sarebbe portatrice di un pregiudizio negativo nei confronti dell'animalità, pregiudizio responsabile del suo sfruttamento e della sua riduzione a "mezzo" utilizzabile a piacimento dall'essere umano. Secondo Maurizi è indispensabile superare questa visione astratta e ingenua dell'anthropocentrismo, rintracciando l'origine sociale e

²⁷² Aa, p. 289.

classista di questo sistema di dominio:

La condanna sommaria dell'*antropocentrismo* dimentica troppo spesso che l'*anthropos* è una *finzione ideologica* ad uso delle classi dominanti: direttamente in Grecia e Roma, dove solo il *cives* era considerato *vero* uomo; indirettamente nella società borghese che garantisce, proprio attraverso l'enfasi sul *diritto universale dell'uomo*, il privilegio e il potere *particolare* di pochi²⁷³.

Il dominio dell'uomo sull'animale non è dunque, secondo Maurizi, il dominio dell'Uomo sull'Animale, ma di una categoria ristretta e limitata di esseri umani privilegiati che mettono in atto un meccanismo di sfruttamento e dominio capace di toccare sia altri esseri umani considerati di rango inferiore (schiavi, proletari, immigrati), sia l'animalità stessa *interna* all'essere umano, addomesticata al fine di far trionfare la componente propriamente *civile* dell'uomo. Ecco perché si tratta, secondo Maurizi, di rintracciare e decostruire quell'insieme di operazioni storiche che hanno progressivamente portato, nel corso dei secoli, all'instaurazione di una macchina antropologica capace di soggiogare tutto il vivente non incluso nel recinto aulico del suo territorio privilegiato. Fare questo, argomenta Maurizi, significa riconoscere nell'operazione di “smascheramento” delle false certezze cartesiane operate dai cosiddetti “maestri del sospetto” un'operazione assai più urgente e radicale rispetto a quella, genealogicamente aleatoria e inconsistente, di spostamento dell'attenzione dall'Uomo all'Animale o dall'Uomo alla Natura:

La “rivoluzione copernicana” auspicata da ecologisti e difensori dei diritti animali (scalzare l'uomo dal suo abusivo trono di signore della natura), rischia però di essere un “di meno”, invece che un “di più”, rispetto a quanto già operato da pensatori “cinici” come Nietzsche, Marx o Freud che molto hanno fatto per dissolvere l'ideologia dell'Uomo: essi hanno infatti operato (seppure con strategie e intenti diversi) una rivoluzione copernicana di vitale importanza strategica abbandonando il cielo delle idee astratte per volgersi ai processi vitali (biologici, economici e inconsci) che li producono²⁷⁴.

²⁷³ ADN, p. 85.

²⁷⁴ ADN, pp. 85-86.

Obiettivo del prossimo paragrafo sarà quello di dare spazio a quelle prospettive teoriche capaci di gettare luce sul nesso introdotto da Maurizi tra sfruttamento umano e animale, tra dominio dell'animalità interna ed esterna, come operazioni prodotte da una cerchia ristretta ed elitaria di umanità, ricercando genealogicamente il sorgere di questa differenza e ipotizzando possibili soluzioni per superarla.

5.6.2) Questione animale, questione sociale, questione femminile.

Tra gli elementi in grado di esprimere in modo simbolicamente efficace e pregnante l'interconnessione tra sfruttamento umano e sfruttamento animale risalta l'immagine, largamente utilizzata all'interno della letteratura antispecista, del *grattacielo* proposta da Horkheimer all'interno dell'opera *Crepuscolo*:

Vista in sezione, la struttura sociale del presente dovrebbe configurarsi all'incirca così: su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi – suddivise in singoli strati – le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capiufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti quanti, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati.

Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo.

Larghi territori dei Balcani sono una camera di tortura, in India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione.

Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i *coolie* della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali.

Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato²⁷⁵.

Pur contenendo elementi rivedibili alla luce degli sviluppi contemporanei dell'economia globale (la crescita esponenziale di paesi come India e Cina), il testo esemplifica con efficacia la stretta

²⁷⁵ M. Horkheimer, 'Il grattacielo', in *Crepuscolo; appunti presi in Germania 1926-1931*, trad.it, Einaudi, Torino 1977, pp. 68-70. Il passo in questione rivela quello che Brigit Mütterich definisce come «orientamento emancipativo universale» della Teoria critica, capace di allargare anche all'alterità animale le istanze marxiane di liberazione tradizionalmente riservate unicamente agli esseri umani. Cfr. B. Mütterich, *Dire Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie: Weber, Marx und die Frankfurter Schule*, Lit Verlag, Münster 2000, pp. 151 e sgg.

interconnessione tra il dominio dell'uomo sull'uomo e il dominio dell'uomo sulla natura (esterna ed interna), elemento cardine all'interno di tutta la riflessione francofortese. Ampiamente trattato all'interno della *Dialettica dell'illuminismo*²⁷⁶, tale interconnessione risulta inoltre tematizzata ed efficacemente sintetizzata in molti luoghi della riflessione degli autori francofortesi, come ad esempio in *Eclissi della ragione*, dove Horkheimer scrive che:

nel dominio sulla natura è incluso il dominio sull'uomo. Ogni soggetto non solo deve cooperare con gli altri per soggiogare la natura esterna, umana e non umana, ma per fare questo deve soggiogare la natura dentro di sé²⁷⁷.

Nei *Minima Moralia* di Adorno, opera nella quale leggiamo che, a giudizio dell'autore:

l'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del *progrum*»²⁷⁸.

Nella *Dialettica negativa*, dove Adorno introduce l'immagine dell'albergo di Adamo (considerato come “umano paradigmatico”), che dà il titolo a un testo qui largamente analizzato, per esemplificare l'esclusione dell'animalità come gesto originariamente fondante la costruzione dell'umano:

un proprietario di albergo, di nome Adamo, uccideva con un bastone i topi che uscivano da fori nel cortile davanti agli occhi del figlio, che gli voleva bene; a sua immagine il bambino si è fatta quella del primo uomo. Il fatto che ciò venga dimenticato, che non si capisca più quel che si è provato un tempo davanti alla macchina dell'accalappiacani, è il trionfo, e il fallimento, della cultura²⁷⁹.

²⁷⁶ Testo che evidenzia molto bene la duplice natura, interna ed esterna, che il progetto razionale-illuminista dell'occidente si prefigge di soggiogare e dominare: «Il singolo si riduce a un nodo o crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui...L'esistenza naturale, animale e vegetativa, era per la civiltà l'assoluto pericolo...Il ricordo vivo della preistoria, già delle fasi nomadi, e tanto più delle fasi propriamente prepatriarcali, è stato estirpato dalla coscienza degli uomini, in tutti i millenni, con le pene più tremende...L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia», cfr. (DI) Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad.it., Einaudi, Torino 1994, pp. 25-50.

²⁷⁷ M. Horkheimer, *Eclissi della ragione*, trad. it., Einaudi, Torino 1969, p. 84.

²⁷⁸ MM p. 117.

²⁷⁹ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it., Einaudi, Torino 1975, p. 331.

È infine proprio nella *Dialettica dell'illuminismo* che Adorno e Horkheimer tematizzano esplicitamente la dimensione storico-genetica di questo sfruttamento e il carattere, utilizzando le parole di Maurizi, «antropoietico»²⁸⁰ del rapporto uomo-animale:

L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli antenati del pensiero borghese – antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa – e poi attraverso il Medioevo e l'età moderna, che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale. Essa è ammessa anche oggi. I behavioristi se ne sono scordati solo in apparenza. Che essi applichino agli uomini le stesse formule e i risultati che essi stessi, liberi da catene, ottengono, nei loro orrendi laboratori fisiologi, da animali indifesi, conferma la differenza in forma particolarmente malvagia. La conclusione che essi traggono dai corpi mutilati degli animali non si adatta dall'animale in libertà, ma all'uomo odierno. Egli prova, facendo violenza all'animale, che egli, ed egli solo in tutta la creazione, funziona – liberamente e di sua propria volontà – con la stessa cieca e automatica meccanicità dei guizzi convulsi della vittime incatenate che il tecnico utilizza ai propri scopi²⁸¹.

La pervasività e l'onnipresenza di questa impalcatura di dominio rende estremamente difficile smarcarsi da essa, sia da un punto di vista pratico (siamo tutti, perlomeno noi occidentali, a vario titolo coinvolti nelle conseguenze di questo sistema), sia da un punto di vista teorico. Come ha sottolineato acutamente Marcuse ne *L'uomo a una dimensione*, ogni tentativo di operare una critica razionale all'interno del sistema è spesso bollata come “folle” o “irrazionale”, in conseguenza della tendenza del sistema stesso ad auto-porsi come razionale e necessario, come unico modo possibile, si sente ancora dire oggi da più voci, di organizzare le relazioni tra individui, popoli e tra umanità e ambiente, animali, natura. Succede così che «il rifiuto intellettuale ed emotivo di “allinearsi” sembra essere un segno di nevrosi e di impotenza»²⁸².

²⁸⁰ ADN, p. 174. In questo passo Maurizi evidenzia il carattere specifico dell'antropoiesi uomo-animale tematizzata dagli autori francofortesi, distinguendola nettamente dalla *zooantropologia* di Marchesini, la dialettica uomo-animale riveste un'importanza, a giudizio dell'autore, soltanto *simbolica*, non facendo alcun riferimento al tema della *negazione* dell'animalità presente invece nella *Dialettica dell'illuminismo*.

²⁸¹ DI, p. 263.

²⁸² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it., Einaudi, Torino 1991, p. 169 (d'ora in avanti UD).

Al contrario, nel pensiero francofortese, è proprio il prevalere di una mentalità basata su logiche di dominio e di sopraffazione a rappresentare un declino teorico, prima che etico-pratico, dell'umanità. Seguendo la linea interpretativa di Melanie Bujok possiamo osservare come, dal punto di vista degli autori della Scuola di Francoforte e in particolare di Horkheimer:

Il progresso della civiltà porta in sé il germe di una regressione nella misura in cui trova il proprio fondamento nel dominio sulla natura, invece che nell'impegno a comprenderla²⁸³.

Dominio e sopraffazione fanno tutt'uno con l'affermazione e la diffusione di una società violenta e, per questo, "irrazionale". In molti luoghi del pensiero francofortese e secondo una logica di pensiero diametralmente opposta alle dicotomie anglosassoni di Humeiana memoria alla base della cosiddetta "fallacia naturalistica", che rivela al invece la profonda ispirazione marxiana degli autori in questione, 'ingiusto' fa spesso rima con 'irrazionale'. Al contrario 'razionale', leggiamo ad esempio in Marcuse, indica «un modo di pensiero e di azione che è volto a ridurre l'ignoranza, la distruzione, la brutalità e l'oppressione»²⁸⁴.

Il pensiero razionale dunque, la Teoria critica auspicata dagli autori della Scuola di Francoforte, invita a mettere in questione la struttura di potere e di dominio che caratterizza la società occidentale e che ingloba al suo interno tanto gli umani quanto gli animali. Per fare questo occorre risalire all'origine di questo dominio, al percorso che ha portato all'instaurazione delle dinamiche sociali, politiche e culturali a cui siamo abituati per rintracciarne le cause, le dinamiche profonde che hanno determinato, nel corso dei secoli, la sua insorgenza. Ricercare queste dinamiche rappresenta un passaggio essenziale del presente lavoro per introdurre diverse prospettive teoriche e pratiche, tutte accomunate dall'imprescindibile contestualizzazione storica del rapporto uomo-animale e dalla conseguente necessità di adottare uno sguardo genealogico capace, con spirito nietzschiano, di mostrare "come siamo diventati ciò che siamo", come e quando abbiamo iniziato a ritenere normale sviluppare un determinato modo di relazionarci con l'Alterità naturale, animale e

²⁸³ Aa, p. 240.

²⁸⁴ UD, p. 156. Cfr. anche DI, p. 251.

umana.

Gran parte delle recenti ricerche storiche e antropologiche sono concordi nell'individuare nella *rivoluzione neolitica* e nel conseguente passaggio da un dimensione nomadica dell'umanità, caratterizzata dalla raccolta di cibo e dalla caccia come strumenti prevalenti di sussistenza, a una dimensione sedentaria dove sono invece agricoltura e allevamento le attività principali, uno snodo fondamentale nel percorso dell'evoluzione umana²⁸⁵. Nell'umanità pre-neolitica, seguendo questa linea interpretativa, l'essere umano non concepiva se stesso come una parte separata e superiore rispetto al resto del mondo vivente, sendendosi al contrario armonicamente immerso nella vita complessiva del tutto, a sua volta concepito in termini magico-sacrali. La dimensione dell'*orizzontalità*, sottolinea Maurizi, prevaleva su quella della *verticalità*, determinando rapporti di carattere prevalentemente egualitario sia all'interno dei gruppi umani, sia nei confronti della natura e degli animali:

Si potrebbe dire che il mondo della magia e del nomadismo è un mondo in cui regnano rapporti *orizzontali* sia in senso *sociale* (tendenziale egualitarismo economico e politico), sia nel rapporto con la *natura esterna* (ricambio organico società/natura senza asservimento dei cicli naturali ai bisogni umani) sia, come diremo, nel rapporto con la *natura interna*. Ciò si manifesta a livello *simbolico*: l'elemento "spirituale" è qui, per così dire, ancora fuso e trasfuso in una natura animata e vivente in cui ogni confine è labile, ogni trasformazione possibile. La simbiosi con l'animale è totale, anche nel senso di un'identificazione mistica con esso. L'uomo non può porsi come dominatore dell'altro-da-sé in un mondo in cui egli di fatto non vede, né può pensare questo altro-da-sé.

²⁸⁵ Risulta utile capire in che modo, seguendo una linea interpretativa di cui indichiamo qui i riferimenti bibliografici principali, è possibile affrontare una determinata prospettiva teorico-pratica di relazione con l'alterità naturale e animale, variamente declinata in diversi autori, tutti accomunati dall'idea che la cesura neolitica abbia profondamente modificato il nostro modo di relazionarci con l'alterità, sia intraspecifica che extraspecifica. Per un'ampia ricostruzione bibliografica del passaggio dall'umanità nomadica all'umanità sedentaria, orientata soprattutto a comprendere le diverse modalità di relazione con il vivente implicite in questo passaggio, cfr. J. Mason, *Un mondo sbagliato*, trad.it, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2007 (d'ora in avanti MS). È importante sottolineare, in questo contesto, la differenza interna tra prospettive che in modo più deciso e marcato evidenziano nella rivoluzione neolitica un momento in grado di segnare un "salto" radicale nella storia dell'umanità (come ad esempio la proposta *primitivista* di Zerzan, affrontata in seguito) e prospettive che, pur riconoscendo nella rivoluzione neolitica un momento fondamentale che ha gettato le basi per il dominio assoluto dell'uomo sulla natura, propendono per una visione maggiormente gradualistica e sfumata di questo dominio, non così facilmente confinabile all'interno di eventi epocali, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra umani e animali. Si vedano a tal proposito le considerazioni di Maurizi in *Dialogo tra un antispecista politico e un antispecista debole*, contenute in <https://leonardocaffo.org/2012/08/08/dialogo-tra-un-antispecista-politico-e-un-antispecista-debole/>: «Assieme ad Adorno e Horkheimer io penso che non esista un momento "zero" in cui inizia magicamente il dominio. "Dominio" significa assoggettare l'altro e realizzare, attraverso la dipendenza dell'altro, una giustificazione simbolica della sua inferiorità».

È appunto la posizione di questo *altro* che è costitutivo delle culture e delle società stanziali che inaugurano meccanismi di controllo sulla natura e aprono la strada alle società di classe. Qui si inaugurano, a tutti i livelli, rapporti che possiamo definire, in contrapposizione a quanto osservato fin'ora, *verticali*, cioè *gerarchizzanti*. Qui, nel regno delle prime società classiste che è anche il regno delle prime mitologie e delle prime religioni istituzionali, si pone quella capacità di *distinzione* che è il riflesso simbolico di una *forza* che opera nella *realtà* dei rapporti naturali e sociali e li coarta in senso verticistico. La scissione e la progressiva contrapposizione tra uomo e animale è cioè il riflesso ideologico di una scissione e contrapposizione che ha la sua base reale nel dominio sui processi naturali e nella progressiva gerarchizzazione dei rapporti sociali²⁸⁶.

Tutto questo non significa che all'interno di queste società non vi fossero elementi di violenza o di aggressività tra gli uomini e nei confronti della natura o degli animali. Siamo all'interno di quella che Mircea Eliade ha definito come «solidarietà mistica»²⁸⁷ tra uomini e animali, condizione che non esclude, ad esempio, la possibilità della caccia come strumento di sopravvivenza, ma che non fa di questo strumento un elemento atto a sancire una qualche forma di superiorità ontologica del predatore rispetto alla preda. Come ben sintetizzato dalle parole di Sabrina Tonutti, docente di Antropologia Culturale che analizza culture nelle quali ancora oggi gli uomini vivono in condizioni di sussistenza e si nutrono di animali per sopravvivere, all'uccisione dell'animale si accompagna sempre una qualche forma di “rito espiatorio” utile a esorcizzare il senso di colpa provato dal cacciatore nel momento dell'uccisione dell'animale:

La necessità di annullare simbolicamente la colpa dell'azione mortifera nasce nel momento di crisi post-venatorio, nel quale alla soddisfazione per il successo di caccia si sostituisce un timore sacrilego. La caccia stessa viene avvertita come *tecnica cruenta* di sostentamento del gruppo, l'uccisione dell'animale come *animalicidio*, l'azione umana come profana irruzione nella sfera del 'sacro'... Espliciti sono i segni di pentimento messi in scena dagli Ojibwa dell'America settentrionale [e dagli] Ainu del Giappone. In entrambi i contesti, all'uccisione seguono pianti cerimoniali, dimostrazioni di affetto e manifestazioni di rimorso: all'orso ucciso si chiede scusa e si bacia la testa; gli Ojibwa, inoltre, scaricano la propria colpa dicendo all'orso che sono gli

²⁸⁶ ADN, pp. 177-178.

²⁸⁷ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose. I. Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Sansoni, Milano 1993, p. 18.

inglesi la causa della sua morte²⁸⁸.

Utilizzando il pensiero degli autori appena citati, Maurizi elabora una concezione dello 'specismo' che esclude, in senso assoluto, le pratiche di uccisione degli animali come condizione che renderebbe automaticamente 'specista' il popolo autore di tali comportamenti. Essere specisti infatti significa collocarsi nel solco di una gerarchia simbolica e di uno sfruttamento materiale effettivo, elementi progressivamente sviluppatasi nel tempo, che operano un processo di distanziamento dell'uomo nei confronti delle altre specie viventi, generando la convinzione della superiorità e dell'eccezionalità umana rispetto al resto del creato²⁸⁹, convinzioni del tutto estranee alla cultura di popoli "primitivi" che pure uccidono elementi di altre specie viventi per sopravvivere.

Appoggiandosi al pensiero di Marx²⁹⁰ e della Scuola di Francoforte e utilizzando le ricerche antropologiche di Lèvy-Bruhl²⁹¹, Maurizi pone l'attenzione sul tema della differenza tra un'umanità orizzontalmente immersa nella vita magico-sacrale del tutto e un'umanità che invece inizia progressivamente a concepire se stessa come orizzonte privilegiato e separato rispetto a un *altro* variamente inteso come animale, natura, umanità inferiore. Ciò che inizia a delinarsi, in altri termini, è secondo Maurizi una contrapposizione tra *Spirito* e *Natura* precedentemente sconosciuta,

²⁸⁸ S. Tonutti, 'Il rapporto uomo-animale nella prospettiva antropologica', in R. Marchesini (a cura di), *Zoantropologia. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Red edizioni, Como 1999, p. 100.

²⁸⁹ Si veda a proposito l'argomentazione condotta da Maurizi in <https://leonardocaffo.org/2012/08/08/dialogo-tra-un-antispecista-politico-e-un-antispecista-debole/>. Si noti come questa posizione può essere vista come il "rovescio" di quella esposta in precedenza di Zamir, il quale considerava possibile essere *specisti*, cioè conservare l'idea della superiorità dell'essere umano, pur senza mettere in atto pratiche violente nei confronti degli animali, mentre qui Maurizi argomenta la possibilità, storicamente verificatasi nelle culture pre-neolitiche, di essere violenti, uccidendo gli animali con lo scopo di sopravvivere, pur senza essere specisti.

²⁹⁰ Va osservato come Maurizi riconosca ad Engels, prima ancora che a Marx, il merito di aver individuato il carattere violento e dominatore dell'umanità classista nei confronti della natura, riportando una significativa citazione a proposito della *Dialettica della natura*: «Nessuna preordinata azione di nessun animale è riuscita a imprimere sulla terra il sigillo della sua volontà. Ciò doveva essere proprio dell'uomo. Insomma, l'animale si limita a *usufruire* della natura esterna, e apporta ad essa modificazioni solo con la sua presenza; l'uomo la rende utilizzabile per i suoi scopi modificandola: la *domina*», cfr. F. Engels, *Dialettica della natura*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1978, p. 192. Interessante notare come sempre nello stesso passaggio Engels riconosca il carattere problematico di questo dominio, essendo l'essere umano parte di quella stessa natura che ambisce a dominare e soggiogare: «Ad ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina il popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo a essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle nel modo più appropriato...Ma quanto più ciò accade, tanto più gli uomini non solo sentiranno, ma anche capiranno, di formare un'unità con la natura, e tanto più insostenibile si farà il concetto, assurdo e innaturale, di una contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo, che è penetrato in Europa dopo il crollo del mondo dell'antichità classica e che ha raggiunto il suo massimo sviluppo nel cristianesimo».

²⁹¹ L. Lévy Bruhl, *L'anima primitiva*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 55.

vera linea di demarcazione che segna l'origine di un percorso di sottomissione e di dominio che va oltre, come più volte anticipato, la semplicistica contrapposizione tra *uomo* e *animale*, pur facendo di questa polarità un momento fondamentale della propria architettura dualista. Vi è in sostanza, secondo Maurizi, una “duplice gerarchia”, dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sull'animale e sulla natura, i cui due elementi sono sorti parallelamente (non vi può essere dominio sull'uomo senza accumulazione di *surplus* derivato dallo sfruttamento della natura), si sono vicendevolmente influenzati e rafforzati da un punto di vista pratico, simbolico e ideologico, e vanno dunque affrontati e criticati insieme, nella consapevolezza di essere di fronte ad un unico nodo che va sciolto nella sua interezza, contrariamente alla posizione dell'antispecismo debole, analizzata in precedenza, che vede nella *liberazione animale* un obiettivo indipendente dalla *liberazione umana*.

Il dominio dell'uomo sulla natura e dell'uomo sull'uomo si accompagna, storicamente, al dominio del maschile sul femminile²⁹² e all'instaurazione della società patriarcale. Le interconnessioni storiche e teoriche tra sfruttamento della natura e sfruttamento della donna sono al centro della corrente di pensiero dell'*ecofemminismo*²⁹³. Autori come Karen J. Warren, Val Plumwood e Greta GAard, hanno ampiamente indagato questa interconnessione nei loro testi, fornendo molti spunti di riflessione al dibattito antispecista. Tra di essi risulta particolarmente utile allo svolgimento del nostro percorso la critica operata da Val Plumwood alla mentalità dualistica della cultura occidentale. Sotto il dualismo principale tra *Cultura* e *Natura*, Plumwood individua una serie di “sottodualismi” che rispecchiano l'affermazione di una società violenta, verticale, gerarchica, dominatrice, che si auto-attribuisce determinate caratteristiche positive relegando nel regno dell'alterità rimossa tutte le caratteristiche appartenenti alla polarità negativa del dualismo.

²⁹² A questo proposito è indispensabile approfondire fortuna e critiche relative alla cosiddetta *ipotesi Kurgan*, riformulata nella sua versione più conosciuta e diffusa dall'archeologa lituana Maria Gimbutas. Ipotizzando l'origine della cultura patriarcale, dominatrice e violenta, nell'invasione dei “proto-indoeuropei” avvenuta intorno alla metà del XV secolo a.C., essa sostiene contemporaneamente l'esistenza di un'umanità pre-indoeuropea dai caratteri pacifici ed egualitari, caratterizzata dal dominio del principio femminile e matrilineare, rappresentato dal culto diffuso della *Dea Madre*. Tale ipotesi consente anche di tracciare diverse connessioni in merito alle tecniche di procacciamento del cibo, ponendo l'agricoltura in stretta correlazione con la raccolta, attività prevalentemente femminili, e l'allevamento in relazione con la caccia, attività invece di impronta maschile. Sarebbe esistita dunque, contrariamente all'ipotesi sopra ventilata, un'umanità sedentaria, agricola e pacifica, soppiantata dal nomadismo cacciatore dei *Kurgan*. Cfr. M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea: mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, trad.it., Longanesi, Milano 1990.

²⁹³ Termine coniato da Françoise d'Eaubonne in *Le Féminisme ou la Mort*, Paris, Pierre Horay, 1974. Per una disamina più approfondita del pensiero ecofemminista si rimanda a C. Faralli, M. Andreozzi, A. Tiengo (a cura di), *Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bio-etiche al femminile*, Irene, Milano 2014 (d'ora in avanti DAa).

Scrivi Plumwood a proposito:

prendo esempio da diverse forme di oppressione, specialmente di genere, di razza e di colonizzazione, per mostrare cosa sia questa struttura e discutere della sua formulazione logica. Tramite il dualismo, i colonizzati sono adatti e incorporati nella personalità e nella cultura del dominante, il quale modella la loro identità. La concezione dominante della relazione tra esseri umani e natura in Occidente ha caratteristiche corrispondenti a questa struttura logica. A causa di tal struttura, sfuggire a questa relazione e a questa identità dualizzante rappresenta un problema particolarmente difficile, che implica una sorta di intrico logico²⁹⁴.

In seguito l'autrice delinea con chiarezza alcuni possibili esempi dei “sottodualismi” di cui sopra, mostrandone le interconnessioni reciproche:

La serie di dualismi interconnessi, e capaci di rafforzarsi a vicenda, che caratterizzano la cultura occidentale forma una fraglia che corre attraverso il suo intero sistema concettuale. Mentre il contrasto umanità/natura è uno dei più recenti di questi dualismi, esso come gli altri, può essere interamente compreso solo come parte di una serie di dualismi interrelati. Ognuno di essi ha collegamenti cruciali con altri elementi, e ha una struttura comune con gli altri componenti della serie. Tali dualismi dovrebbero essere compresi come qualcosa che forma un sistema, una struttura intrecciata.

Gli elementi chiave nella struttura dualistica del pensiero occidentale sono la serie seguente di coppie di contrasti:

- Cultura / natura;
- ragione / natura;
- maschio / femmina;
- mente / corpo (natura);
- dominante / dominato;
- ragione / materia (corporeità);
- dominante / dominato;
- razionalità / animalità (natura);
- ragione / emozione (natura);
- mente, spirito / natura;
- libertà / necessità (natura);
- universale / particolare;
- umanità / natura (non-umano);

²⁹⁴ V. Plumwood, «Dualismo: la logica della colonizzazione», in DAa, pp. 50-51.

- civilizzato / primitivo (natura);
- produzione / riproduzione (natura);
- pubblico / privato;
- soggetto / oggetto;
- sé / altro.

Non sostengo la completezza di questa lista. Inoltre la completezza è impossibile, dato che qualsiasi distinzione all'inizio può essere trattata come fosse un dualismo. Questi dualismi sono tuttavia quelli chiave del pensiero occidentale e riflettono le più grandi forme di oppressione della cultura occidentale. In particolare i dualismi maschio/femmina, mentale/manuale (mente/corpo), civilizzato/primitivo e umanità/natura corrispondono direttamente e naturalizzano rispettivamente il genere, la classe, la razza e l'oppressione della natura, sebbene anche altri siano indirettamente coinvolti²⁹⁵.

Quanto letto si può intendere come una “messa in opera” in modo analitico del concetto di *carnofallogocentrismo* introdotto da Derrida e rappresenta un elemento fondamentale per mettere in questione quella forma di “antispecismo ingenuo” già evidenziata in precedenza. L'elemento dominante delle polarità dualistiche non è infatti, qui come nel pensiero di Filippi e Maurizi, rappresentato da un generico Uomo, quanto da una specifica categoria di umanità, autodefinitasi civilizzata e razionale e perciò legittimata, in virtù di tale condizione, a soggiogare e dominare il resto del vivente, umano e naturale²⁹⁶.

Questa prospettiva, che accomuna sfruttamento animale, sfruttamento ambientale e questione femminile consente di guardare secondo una diversa angolatura critica ai limiti della tradizione analitica di Singer e Regan. Se infatti, riassumendo il percorso svolto fin qui, autori come Derrida, Deleuze, Filippi, hanno mostrato il limite teorico di una prospettiva ancora carica di antropocentrismo e incapace di cogliere l'alterità animale in quanto tale, mettendo radicalmente in questione la gerarchizzazione del vivente implicita nella tradizione anglosassone, cogliere le interconnessioni tra sfruttamento degli animali, dell'ambiente, dell'umanità e delle donne consente di superare anche i limiti “a-storici” degli autori precedenti, suggerendo la possibilità di uscire da

²⁹⁵ DAa, pp. 51-52.

²⁹⁶ Autori come Carol Adams e Jeremy Rifkin hanno evidenziato il carattere “carnista” che tale cultura ha assunto all'interno dell'occidente moderno e contemporaneo, mostrando le interconnessioni teoriche e psicologiche tra consumo di carne e maschilismo, giocando sulla riduzione del corpo della donna e dell'animale a oggetto di consumo a disposizione del maschio dominante. Oltre al già citato *The sexual politics of meat*, si veda a proposito anche J. Rifkin, *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, trad. it., Mondadori, Milano 2002.

un'etica astratta, razionale, formale, portatrice di una visione atomistica dell'individuo e della società, e procedendo in direzione di un'etica contestuale, storica, relazionale. Alla luce di tale ulteriore livello di problematizzazione l'asse stesso su cui si reggono le prospettive antispeciste classiche inizia a vacillare, in un senso vicino, ma al tempo stesso diversi, rispetto alle prospettive *biocentriche* ed *ecocentriche* analizzate in precedenza. Non sono più gli animali intesi come “individui” o “soggetti” l'elemento centrale della considerazione teorica, etica e politica. Ciò che emerge in primo piano è il complesso intreccio di dinamiche storiche, economiche e sociali tramite le quali l'essere umano si rapporta con i propri simili e con l'ambiente nel suo complesso. Ecco che dunque la stessa pratica del veganismo come scelta alimentare risulta discutibile, argomenta Plumwood, laddove abbia la pretesa di rappresentare una norma etica universale definita in termini “ontologici”, norma etica caratterizzata da un etnocentrismo che non tiene conto della concreta collocazione delle culture umane all'interno di un determinato contesto storico-culturale e soprattutto all'interno di una natura che offre determinate possibilità di sussistenza diverse a seconda dei contesti²⁹⁷.

La possibilità di gettare uno sguardo capace di rintracciare l'origine storica del nostro sistema di dominio introduce inoltre ulteriori dilemmi teorici ed etici. Se dobbiamo tenere adeguatamente conto dell'impatto che, nel suo complesso, un determinato stile di vita ha sul pianeta, alla luce delle considerazioni svolte possiamo osservare come la vita pre-nomadica di caccia e raccolta rappresenta senz'altro un'opzione più equilibrata e armonica nei confronti del vivente rispetto alla società sorta dalla rivoluzione neolitica e dalla vita stanziale.

Questa considerazione è al centro del cosiddetto “primitivismo anarchico”, rappresentato da autori come John Zerzan ed Enrico Manicardi, orientati in direzione di una critica radicale alla civiltà nel suo complesso, vista come elemento reo di aver tradito la naturalità e la spontaneità della vita umana, imponendo all'interno pianeta terra un regime di sfruttamento e di dominio destinato, in assenza di contromisure, a distruggere il pianeta stesso²⁹⁸. Al di là della complessa realizzabilità

²⁹⁷ Cfr V. Plumwood, 'Animals and Ecology: Towards a Better Integration', in F. Sapontzis (a cura di), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst, MA, Prometheus 2003, pp. 344-358.

²⁹⁸ Si veda soprattutto J. Zerzan, *Futuro primitivo*, trad. it., Nautilus, Torino 2001; J. Zerzan, *Primitivo Attuale. Cinque saggi sul rifiuto della civiltà*, trad. it., Stampa alternativa, Roma 2003; E. Manicardi, *Liberi dalla civiltà*, Mimesis,

pratica della soluzione proposta dai due autori (in che modo, concretamente, è possibile “rinunciare” del tutto all'ausilio della tecnologia?), ciò che qui interessa è il nodo teorico rappresentato dalla loro proposta. Se infatti accettiamo l'allargamento della considerazione etica oltre la semplice “questione animale” e arriviamo a mettere in questione l'intero sistema di dominio e di sfruttamento del pianeta portato avanti dall'umanità e soprattutto dalla cultura occidentale, risulta inevitabile chiedersi, al di là dei complessi risvolti pratici, che senso abbia pensare l'apertura della considerazione etica nei confronti degli animali in termini di «giustizia universale»²⁹⁹. L'espressione, coniata da Maurizi con l'intenzione di suggerire un allargamento della considerazione etica anche agli animali nell'ottica di superare i limiti antropocentrici del pensiero marxiano, apre a un incontro-scontro proprio con la posizione anarco-primitivista, che Maurizi esamina a fondo nel suo testo. Da un lato infatti Maurizi tematizza esplicitamente la possibilità di superare lo sfruttamento animale come elemento ineludibile di un passaggio verso un'umanità pienamente razionale:

Qui sorge la contraddizione che gli antispecicisti intravedono ma non riescono a definire: non che all'uomo sia riconosciuto un semplice privilegio specistico sugli animali, ma che il suo “divenire uomo” nella società comunista, il suo abbandonare la lotta naturale per l'esistenza, non implichi anche la cessazione della lotta contro gli animali. *L'uomo si comporta nei confronti degli altri animali sempre come un animale e mai come un uomo*, nel senso cioè di estendere ad essi le aspettative di liberazione e giustizia che vede sorgere in seno alla sua società³⁰⁰.

Dall'altro lato però non rinuncia, restando in questo pienamente nel solco del pensiero marxiano, a presupporre la tecnologia come elemento ineludibile e anzi come pre-condizione necessaria al fine di pensare un progetto di emancipazione e liberazione dai vincoli naturali che coinvolga uomini e animali, esaltando la capacità umana di rendersi indipendente dai pericoli naturali grazie all'ausilio della tecnologia e anzi considerando questo cammino, in esplicita polemica con il primitivismo, parte della stessa evoluzione naturale:

Milano 2010; E. Manicardi, *L'ultima era*, Mimesis, Milano 2013.

²⁹⁹ ADN, p. 147.

³⁰⁰ ADN, p. 147.

l'avventura storica dell'uomo è l'*avventura stessa della natura* che, internamente lacerata, desidera uscire dalla propria condizione di violenza e accedere a uno stato di pacificazione che solo l'uomo, con tutta la brutalità di cui è stato capace per millenni, può garantirle³⁰¹.

[...]

La tecnica non è un male in sé. L'asservimento umano ed animale, la distruzione della natura, dipendono piuttosto dai *rapporti di produzione* in cui la tecnica si trova a svilupparsi e ad operare.

[...]

Il primitivismo si rifiuta di vedere nella civiltà una *prosecuzione della natura* e con ciò ricade in quel dualismo cartesiano da cui vorrebbe fuggire. La distruttività della civiltà è, considerata come cieca forza naturale, la distruttività della natura stessa. Dal punto di vista della distruttività, tra la società umana, il terremoto e le cavallette c'è solo una differenza *quantitativa*. L'uomo può distruggere un pianeta che la natura distruggerà comunque. *Qualitativo* è invece il salto che mostra la capacità *costruttiva* dell'uomo, lo spalancarsi di possibilità prima di lui impensabili³⁰².

Maurizi è dunque incline ad accettare il “prezzo” dello sviluppo tecnologico in quanto elemento, concepito come parte stessa dello sviluppo naturale e in perfetta continuità qualitativa con il suo carattere distruttivo, necessario al fine di raggiungere, ed estendere ad animali umani e non, la dimensione della giustizia universale sconosciuta nell'ottica conflittuale e particolaristica del primitivismo. Sembra a questo punto inevitabile porre una domanda di questo tipo: meglio una civiltà garante della libertà e del benessere di tutti i suoi individui (umani e non) ma destinata a procrastinare il momento del suo collasso (come dire: giustizia universale, ma finché dura) o una rinuncia al vivere civile che pur riportandoci al livello naturale e particolaristico della lotta per la vita che può comportare, ad esempio, la caccia, ci garantisce però la conservazione dell'equilibrio ecologico e la prosecuzione della vita sul pianeta?

L'individuazione della “frattura neolitica” e del complesso di questioni a essa intrecciata consente di

³⁰¹ ADN, p. 198.

³⁰² ADN, pp. 206-207.

evidenziare un altro elemento problematico insito nelle impostazioni animaliste classiche. Se infatti non è più soltanto il nostro modo di relazionarci con gli animali a essere in questione, ma l'intero sistema di vita dell'umanità sul pianeta, risulta difficile non accordare una qualche dose di legittimità ad obiezioni di stampo primitivistico ad esempio in relazione all'agricoltura, sistema produttivo nel suo complesso altamente più invasivo e devastatore del terreno³⁰³ rispetto alla caccia³⁰⁴. Riportiamo in tal senso, con la valenza di semplice interrogativo volto a minare certezze consolidate e a tracciare percorsi ben lontani dal raggiungere una soluzione definitiva, le parole di Smohalla, pellerossa della tribù dei Sokulk a contatto con il modello espansionistico statunitense:

I miei giovani non dovranno mai lavorare. Gli uomini che lavorano non sono in grado di sognare, e la saggezza ci viene dai sogni. Mi chiedete di arare il terreno. Dovrei quindi armarmi di un coltello e lacerare il petto di mia madre? Poi, quando morirò, ella non mi accoglierà nel suo seno a riposare. Mi chiedete di scavare per estrarre le pietre. Dovrei forse scavarne sotto la sua pelle per cavarne le ossa? Poi, quando morirò, non potrò entrare nel suo corpo per rinascere. Mi chiedete di falciare l'erba per fare fieno da rivendere per arricchirmi come i bianchi. Ma come potrei osare tagliare i capelli a mia madre?³⁰⁵

La riflessione che ha dato l'incipit ha questo percorso ineriva alla tematica derridiana del *seguire*, atto di definizione autobiografica dell'umano per differenza dall'animale e operazione di distanziamento dall'animalità interna ed esterna che qui abbiamo analizzato in diverse possibili sfaccettature e interpretazioni. Il lungo cammino, comune agli autori esaminati, di allontanamento dalla nostra origine animale ci rimanda al tempo stesso alla vicinanza con quell'animale rimosso, dimenticato, oltrepassato, eppure al tempo stesso costantemente presente sia esternamente a noi, seppur abilmente relegato nel regno dell'invisibilità permanente dai meccanismi di potere, di soggiogamento e di reificazione della vita animale, sia internamente a noi, in quanto dimensione

³⁰³ Elemento alla base della ricerca, oggi molto diffusa, di sistemi agricoli alternativi a quello industriale e basato su principi biologici e biodinamici in grado di preservare la naturale fertilità del terreno, fino ad arrivare alla *permacultura*, che rinuncia del tutto al sistema dell'aratura e della semina favorendo la crescita dei prodotti all'interno di un ecosistema creato dall'uomo.

³⁰⁴ UE, p. 56.

³⁰⁵ Citato in MS, p. 73.

ineludibile e inaggirabile del nostro essere al mondo.

L'animale, in altri termini, riprendendo l'episodio di Bellerofonte raccontato da Derrida, da cui siamo partiti, è presentato come un quasi-fratello. In apparente contrasto con l'eccezionalità dell'essere umano rispetto agli altri animali sottolineata in precedenza, all'abisso incolmabile che altrove Derrida aveva definito indiscutibile al punto da considerare sciocco e vano ogni tentativo di metterlo in questione³⁰⁶, nel passo di Bellerofonte emerge l'idea di una parentela stretta tra l'uomo e l'animale, e al tempo stesso tra l'uomo e quella parte animale di sé di cui spesso l'uomo si scorda, animato dal pudore e dalla vergogna nei confronti di essa. Proprio il tema della vergogna rappresenta un altro snodo cruciale del percorso di Derrida.

³⁰⁶ Evidenziare questo contrasto non ha nella mia intenzione lo scopo di denunciare una “contraddizione” nel pensiero di Derrida, se con questo termine si intende la fallacia all'interno di un'argomentazione dovuta al fatto di sostenere tesi contrapposte. Piuttosto si tratta di cogliere una *tensione* che evidenzia a mio giudizio sia il debito che Derrida intrattiene con la filosofia precedente, sia il tentativo di superare, di mettere in questione alcuni aspetti critici di tale tradizione, tensione che al tempo stesso testimonia il continuo esercizio decostruttivo, proprio del pensiero di Derrida, cui la *questione animale* lo costringe e costringe noi lettori.

5.7) Umani e animali tra nudità e vergogna

Il racconto biblico, cui Derrida stesso fa allusione nel suo testo, ci ricorda come la *vergogna* sia uno degli elementi fondativi dell'essere umano. Il primo gesto di Adamo ed Eva, una volta cacciati dal paradiso terrestre, è quello di prendere coscienza della propria nudità, vergognarsene e nasconderla. Vi è un nesso profondo e ancestrale, dunque, tra *umanità*, *coscienza di essere nudi*, *vergogna* e tentativo di *mascheramento* della nudità frutto di vergogna³⁰⁷.

Secondo Derrida, tutto questo si accompagna strettamente con il processo di *dominio* che l'essere umano, attraverso lo sviluppo di una superiorità tecnica sconosciuta all'animale, ha condotto nei confronti dell'intera natura.

Questo elemento rimanda al nesso tra *nudità-vergogna* da un lato e tra *tecnica-storia* dall'altro. Vi è una “mancanza”, un difetto originario che costituisce il *proprio* dell'umano e che al tempo stesso veicola il suo percorso di emancipazione dai vincoli naturali. Derrida riscontra questo elemento sia nella Genesi che nel mito di Prometeo, accomunati dalla visione dell'origine umana come “caduta”, come senso di inferiorità e inadeguatezza:

il proprio dell'uomo, la sua superiorità di dominio sull'animale, il suo stesso diventar-soggetto, la sua fuoriuscita dalla natura, la sua socialità, il suo accesso al sapere e alla tecnica, tutto questo, e tutto ciò che costituisce il proprio dell'uomo (in un numero infinito di predicati), deriverebbe da questa mancanza originaria, da questo difetto di proprietà, da questa proprietà umana come mancanza di proprietà³⁰⁸.

E ancora:

Questo doppio insistere sulla nudità, sulla colpa e sull'errore, all'origine della storia umana, e nei riguardi dell'animale, non si può però, ancora un avolta, non associarlo al mito di Epitmeteo e di Prometeo: l'uomo riceve fin dall'inizio il fuoco e la tecnica per compensare la sua nudità, ma

³⁰⁷ Si può discutere se questo nesso sia *universale*, proprio cioè di ogni cultura umana, oppure se appartenga alle convinzioni culturali di determinate civiltà. In ogni caso è curioso sottolineare la presenza costante del *ricoprimento* di alcune parti del corpo, anche indipendentemente dal senso di vergogna/pudore, ricoprimento che infatti non necessariamente investe gli organi sessuali. Su questi temi cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, trad.it., Einaudi, Torino 1977; H.P. Duerr, *Nudità e vergogna : il mito del processo di civilizzazione*, trad.it., Marsilio, Venezia 1991; G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.

³⁰⁸ p. 86.

non ancora l'arte della politica, poi, questa volta da parte di Hermes, il pudore o l'onore e la giustizia (*aidôs* e *dike*) che gli permettono di portare nella città (*polis*) armonia e legami di amicizia (*desmoi philias*)³⁰⁹.

A partire da tale mancanza si origina la necessità al tempo stesso di *mascheramento* e *progresso tecnologico*³¹⁰. Da questo punto di vista è infatti il *ricoprimento del corpo* la prima forma di tecnologia che innesta quel processo di distanziamento dall'alterità naturale e animale che condurrà l'uomo a ergersi a signore-devastatore incontrastato del pianeta:

Questo tempo della caduta io qui lo situo all'incrocio non casuale delle due tradizioni perché, sia nel racconto della Genesi che nel mito di Prometeo (ricordiamo il *Protagora* e il momento in cui Protagora ruba il fuoco, cioè le arti e le tecniche, per ovviare al ritardo e alla dimenticanza di Epimeteo, che aveva perfettamente equipaggiato tutte le specie animali, ma aveva lasciato «l'uomo nudo [*gymnon*], senza scarpe, senza coperte e senza armi), è paradossalmente grazie a un errore o a un suo difetto che l'uomo diventerà padrone della natura animale. A partire dal vuoto della sua mancanza, una 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*.

Tale sarebbe la legge di un'imperturbabile logica, sia prometeica sia adamitica, sia greca sia abramitica (giudeo-cristiano-islamica)³¹¹.

Riecheggiando alcune famose considerazioni di Nietzsche ma al tempo stesso allargandole all'orizzonte nascosto dell'auto-distanziamento dall'animale, Derrida accomuna il platonismo prometeico della cultura greca e la logica «adamitica» della cultura giudaica. Entrambe “nemiche” della corporeità, entrambe incapaci di accettare la *nudità* umana come orizzonte ineludibile e impegnate in un percorso tecnologico di ricoprimento di questa nudità, le due tradizioni si sviluppano di conseguenza nel segno del *dovere* e del *sacrificio*. Tali atteggiamenti sono dettati da

³⁰⁹ ADS, p. 85.

³¹⁰ «Per l'uomo [...] il vestito risponde a una tecnica. Dovremmo quindi pensare congiuntamente, come uno stesso “soggetto”, il pudore e la tecnica. Insieme al male, alla storia, al lavoro e a tante altre cose ad esso collegate». Cfr. ADS, p. 39.

³¹¹ ADS, pp. 58-59.

questo gesto originario di distanziamento dall'animalità interna (vergogna per la propria nudità) ed esterna (dominio tecnico sulla natura e sull'animale), che conduce l'umano a sentirsi perennemente *in colpa* per aver abbandonato il *paradiso perduto* della pacifica convivenza sia con il proprio corpo, con la divelatezza dei propri istinti naturali, sia con le altre specie e con la natura stessa concepita come orizzonte di cui l'uomo stesso è parte e non come alterità inerte e oggettivata, messa a disposizione dello sfruttamento umano. Senso di colpa che, aggiunge Derrida, investe ogni nostra pratica, anche la più apparentemente immune da questa logica (il *dire la verità*), e conduce inevitabilmente verso il desiderio di redenzione, di riscatto, di salvezza, verso la possibilità di *sanare* questa frattura originaria e costitutiva:

Come e perché la verità sarebbe dovuta? E presa, sorpresa dal primo istante in una logica del debito e del dovere? Perché la verità dovrebbe essere dovuta, cioè dovuta al vero, al disvelamento di sé, alla verità di sé come sincerità? Esiste, particolarmente nella storia del discorso, un'autobiografia interiore e non intaccata da qualunque tipo di confessione, un racconto di sé del tutto estraneo a ogni tipo di confessione? E dunque a ogni linguaggio di redenzione, nell'orizzonte della salvezza come riscatto?³¹²

Il distanziamento dall'animale dunque, per Derrida, quell'animale che ci precede e che sempre ci attraversa, è all'origine di questa immensa architettura della *colpa* e del *sacrificio* e al tempo stesso della tensione salvifica, propria di tutte le religioni monoteiste, oscuramente volta alla riappacificazione con il paradiso perduto della nostra vicinanza con l'animale.

Questa argomentazione esclude che anche gli animali possano provare un senso di *vergogna* o di *purore*. Infatti per Derrida, come visto, è l'accesso alla dimensione della *consapevolezza* dell'essere nudi a generare tale senso di vergogna. Tutto questo rimanda al celebre passo nel quale Derrida, nudo di fronte alla propria gatta, riflette sul senso della paradossalità della vergogna provata di fronte a un individuo (la gatta) incapace di provare il senso della vergogna e dunque di avvertire la differenza tra essere nudi oppure no (e con essa, biblicamente, la differenza tra bene e male):

³¹² ADS, p. 59.

Mi è difficile reprimere un senso di pudore. Faccio fatica a mettere a tacere dentro di me la riprovazione dell'indecenza. Contro l'imbarazzo che ci può essere nel trovarsi nudo, col sesso scoperto, davanti a un gatto che mi guarda senza muoversi, solo per vedere. L'imbarazzo di un animale nudo davanti all'altro animale, in quella che si potrebbe chiamare *animalimbarazzo*³¹³: esperienza originale unica e incomparabile dell'imbarazzo, che in verità si trova nel comparire nudo davanti allo sguardo insistente dell'animale, uno sguardo benevolo o senza pietà, meravigliato o riconoscente. Uno sguardo di un veggente, di un visionario o di un cieco molto lucido. È come se, nudo di fronte al gatto, ne provassi vergogna, ma avessi nello stesso tempo vergogna di vergognarmi³¹⁴.

La «vergogna di vergognarmi» è originata dalla consapevolezza che l'animale che mi guarda non ha coscienza del proprio essere nudo, come del mio:

Vergogna di che e davanti a chi? Vergogna di essere nudo come una bestia. Normalmente si crede, ma nessuno dei filosofi che interpellero adesso ne fa menzione, che la caratteristica delle bestie, e ciò che in ultima istanza le differenzia dall'uomo, è quella di essere nude senza saperlo. E dunque di non essere nude, di non avere coscienza della loro nudità, non avendo insomma coscienza del bene e del male³¹⁵.

Dunque l'animale, afferma Derrida facendo ricorso alla sua sperimentazione linguistica, non è “davvero” nudo proprio perché è nudo. Non avendo consapevolezza della differenza tra nudità e ricoprimento di tale nudità attraverso i vestiti, non è in quella condizione di nudità, propriamente umana, data dall'aver coperto la nudità stessa, dall'aver sperimentato la differenza tra essere vestiti ed essere nudi. Al contrario l'essere umano è nudo *proprio perché non è nudo*, vale a dire: ha percezione (e vergogna) del proprio essere nudo solo dopo aver varcato, direbbe Agamben, la *nuda vita* propria dell'animale inconsapevole dell'essere o meno nudi:

Gli animali, nudi senza saperlo, non sarebbero in verità nemmeno nudi.

Non sarebbero nudi perché sono nudi. Teoricamente nessun animale, a parte l'uomo, ha mai pensato di vestirsi. Il vestito è una peculiarità dell'uomo, una delle «proprietà» dell'uomo [...]

³¹³ [Rendo con *animalimbarazzo* il termine *animalséance* che unisce *animal* (animale) e *malséance* (imbarazzo, sconvenienza, indecenza), *ndt*].

³¹⁴ ADS, p. 38.

³¹⁵ ADS, p. 39.

Sembra che l'uomo non possa più essere nudo dal momento che possiede il senso del nudo, ossia pudore e vergogna. L'animale sarebbe *in situazione di non nudità* in quanto nudo e l'uomo *in situazione di nudità* dal momento che non è più nudo³¹⁶.

Il disorientamento provato di fronte alla propria nudità sottoposta allo sguardo animale, il cortocircuito sperimentato sapendosi osservato, senza vestiti, da una gatta, conduce Derrida a “sospendere” le proprie abituali certezze su di sé e più in generale a interrogare criticamente la sensatezza del proprio punto di vista umano sul mondo. L'incontro con la gatta diventa un'occasione per restituire alla gatta stessa, e più in generale all'animale, la capacità di guardarci, di essere soggetti di uno sguardo e quindi di disporre di un'angolazione di mondo a partire dalla quale osservare e interpretare gli eventi. Parallelamente lo sguardo autobiografico dell'uomo inizia a vacillare e con esso la pretesa, propria di tale sguardo, di essere l'unica modalità possibile di sperimentare la sensatezza del reale traducendola in parole, pensieri, racconti, discorsi, aventi la pretesa di rispecchiare l'autentica natura delle cose. L'incontro con lo sguardo animale è perciò un esercizio di decentramento prospettico, che ricolloca l'animale al centro della scena, dopo secoli di relegamento sullo sfondo neutro e asettico della pura oggettività. Due elementi vengono analizzati in particolar modo da Derrida in quanto aspetti emblematici di questo misconoscimento dell'esperienza animale di mondo: la capacità di *rispondere* e la possibilità di essere, come anticipato, finalmente portatori di uno *sguardo*.

³¹⁶ ADS, p. 40.

5.8) I fantasmi dell'animale-macchina

L'oggettivazione e la reificazione della vita animale che l'incontro di Derrida con la gatta “sospende” e mette radicalmente in questione, restituendo all'animale la soggettività di una prospettiva sul mondo e la capacità perciò di essere portatori di uno sguardo sul mondo stesso, è radicata all'interno del cammino della cultura, della filosofia, della scienza e delle pratiche di vita dell'occidente o di quello che ci sembra sensato indicare con tale espressione.

Uno degli aspetti cardine di questo processo di oggettivazione si basa sull'individuazione di alcune caratteristiche che renderebbero un soggetto tale e sulla negazione al possesso di tali caratteristiche da parte degli animali. Derrida riporta un passo emblematico di Cartesio nel quale la *ragione* e il *linguaggio*, facoltà più volte utilizzate come paradigmatiche in questo duplice processo di “soggettivazione” dell'uomo e di “oggettivazione” dell'animale, vengono con decisione considerate come prerogative inalienabili della nostra specie:

...mentre gli uomini che, pur essendo nati sordi e muti, son privi, come le bestie e talvolta anche di più, degli organi di cui gli altri si servono per parlare, son soliti inventare essi stessi alcuni segni con i quali si fanno intendere da quelli che, vivendo generalmente con loro, hanno modi di apprendere il loro linguaggio. Questo non testimonia soltanto che le bestie son dotate di ragione in misura minore di noi, ma piuttosto che non ne hanno in modo assoluto. È chiaro infatti che ce ne vuol ben poca per saper parlare; e dal momento che si notano le differenze tra gli animali di una stessa specie, come tra gli uomini, e che alcuni sono più facili da ammaestrare di altri, non è *credibile* che una scimmia o un pappagallo tra i più perfetti della loro specie, non uguagliino in ciò un fanciullo, anche tra i più stupidi, o almeno uno dalla mente alterata, se la loro anima non sia del tutto differente dalla nostra. E non dobbiamo confondere le parole con i moti naturali, che *testimoniano* le passioni e che possono essere imitati tanto da macchine quanto da animali; o pensare, come alcuni tra gli Antichi, che le bestie parlino, ma che noi non comprendiamo il loro linguaggio³¹⁷.

Questa visione cartesiana dell'animale completamente privo di linguaggio e di ragione viene in parte mitigata attraverso un'operazione molto comune, ricordata da Derrida, comunque incapace di

³¹⁷ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, citato in ADS, p. 123.

restituire all'animale piena autonomia e dignità di “soggetto pensante”, vale a dire quella di considerare l'animale capace di *reazione* ma non di *risposta*. Viene riconosciuta all'animale, in altri termini, una capacità di mettere in atto determinati comportamenti “ragionevoli”, ma tramite una tipologia d'azione talmente ripetitiva e meccanica (la *reazione* di fronte a uno *stimolo*) da non sollevare l'animale stesso al rango di soggetto in senso pieno lasciandolo intrappolato all'interno di una descrizione che fa dell'animale stesso poco più che una macchina:

Tutta la questione dell'animale non consisterà tanto nel sapere se l'animale parli, ma se sia possibile sapere cosa significa *rispondere* e distinguere una risposta da una reazione³¹⁸.

Confinare l'animale nell'orizzonte della mera reazione negandogli la piena capacità di rispondere significa considerare l'animale semplicemente un (pur complesso e sofisticato) meccanismo che, di fronte a determinate alternative poste dall'esperienza, non può fare altro che mettere in atto uno schema comportamentale prefissato. Tra stimolo e reazione vi è lo stesso nesso che c'è tra causa e conseguenza, con il risultato di negare all'animale qualsiasi capacità di smarcarsi dal proprio condizionamento biologico, genetico, istintuale e di considerare il suo comportamento in senso rigidamente deterministico.

Come osserva Felice Cimatti all'interno del suo recente *Filosofia dell'animalità*³¹⁹, testo nel quale l'autore riflette a lungo sulla predominanza del paradigma meccanicistico-materialistico nella spiegazione del comportamento animale, «dall'animale non ci aspettiamo sorprese, come non ce ne aspettiamo da un muro o da una lavatrice»³²⁰. L'animale non ci sorprende mai, continua Cimatti, «solo perché lo costringiamo in una situazione che esclude ogni sorpresa»³²¹. Vengono in questo modo messi in discussione tutti quegli apparati, quei “dispositivi”, direbbe Foucault, tramite i quali pretendiamo di controllare/soggiogare la vita animale, riducendola a puro *oggetto* di un esperimento scientifico (laboratori), di uno sguardo pornografico e concupiscente³²² (zoo, circhi), luoghi nei

³¹⁸ ADS, p. 44.

³¹⁹ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2013 (d'ora in avanti FA).

³²⁰ FA, p. 108.

³²¹ FA, pp. 108-109.

³²² Tematica a lungo discussa da Massimo Filippi. Cfr. soprattutto CTP, p. 119-137.

quali ogni risposta che ci aspettiamo dagli animali è già preconfigurata dalla domande “umane troppo umane” che noi poniamo loro, soffocando sul nascere ogni autentica apertura e ascolto nei confronti dell'alterità animale e ricadendo all'interno di una «tautologia operativa»³²³ nella quale il rispondere animale non è che la conferma del nostro domandare già deciso in anticipo.

Da questo punto di vista particolarmente significativo è l'esempio, riportato da John Maxweel Coetzee nel suo *La vita degli animali*, di un esperimento “psicologico” visto dal punto di vista dello scimpanzé in gabbia:

Sultan è solo nel recinto. Ha fame: il cibo che prima gli arrivava con regolarità ha cessato inspiegabilmente di arrivare. L'uomo che prima gli dava da mangiare e ora ha smesso si farlo tende un filo metallico sopra il recinto, a tre metri d'altezza, e appende un cesto di banane. Trascina nel recinto tre casse di legno. Poi sparisce, rinchiodandosi il cancello alle spalle, sebbene sia ancora nei pressi dal momento che se ne sente l'odore. Sultan lo sa: adesso da lui ci si aspetta che pensi. È per questo che le banane sono appese lassù. Le banane sono lì perché si pensi, per spingere qualcuno ai limiti del pensiero. Ma che cosa si deve pensare? Si deve pensare: perché mi fai morire di fame? Si deve pensare: che cosa ho mai fatto? Perché ha smesso di volermi bene? Si deve pensare: perché non vuole più queste casse? Nessuno di questi, però, è il pensiero giusto³²⁴.

La domanda sollevata da Derrida circa la capacità di rispondere dell'animale manifesta dunque implicitamente una domanda rivolta al dualismo tipico di gran della filosofia occidentale che separa in modo rigido *libertà* (umana) e *necessità* (naturale) ponendo Derrida sulla scia di autori come Spinoza, Bergson, Nietzsche, i quali, pur attraverso sentieri molto diversi tra loro, hanno cercato di fare esplodere l'apparente sensatezza di tale dicotomia.

Mettere in questione la necessità del comportamento animale significa cercare di farlo uscire dall'orizzonte dell'oggettività naturale di stampo materialistico-meccanicistica e restituire all'animale la caratteristica di soggetto che, innanzitutto, ci guarda, esattamente come noi guardiamo lui.

³²³ Sul concetto di 'tautologia operativa' e per un'analisi più approfondita del testo di Cimatti mi permetto di rimandare al mio L. Brovelli, *Tentativi di fuga dai limiti dell'umano*, in «Liberazioni», n. 16, primavera 2014.

³²⁴ J.M. Coetzee, *La vita degli animali*, trad.it., Adelphi, Milano 2008, p. 38.

5.9) L'animale che ci guarda

La restituzione di soggettività all'animale tramite la restituzione della capacità di guardare e di guardarci, di essere soggetto attivo perché protagonista di uno sguardo sul mondo è ribadita da Derrida più volte all'interno del testo:

Di fronte al gatto che mi guarda nudo, dovrei provare vergogna *come* una bestia che non ha più il senso della sua nudità? O piuttosto *come* un uomo che conserva il senso della sua nudità? Ma io, dunque, chi sono? Chi è che sono? A chi domandarlo se non all'altro? Forse proprio al gatto?³²⁵

Come è possibile che un animale vi guardi in faccia? Questo sarà uno dei nostri problemi³²⁶.

L'animale è lì prima di me, è lì presso di me, lì davanti a me – che lo seguo/sono dopo di lui, E dunque, essendo prima di me, eccolo dietro di me. Mi circonda. E dal momento che lì davanti a me, può certamente farsi guardare, ma – e forse la filosofia lo dimentica, forse essa è proprio questo oblio calcolato – anche lui può guardarmi. Possiede un suo punto di vista su di me. Il punto di vista dell'assolutamente altro, e niente mi ha mai fatto pensare tanto all'alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanti i momento in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto³²⁷.

Il tema dell'assoluta alterità dello sguardo animale induce Derrida a riflettere su un aspetto teoreticamente importante e delicato. Da un lato infatti, in passaggi come questo, Derrida sembra negare, proprio in virtù di questo esercizio di distanziamento, di messa in questione della nostra pretesa di categorizzare l'infinità molteplicità della vita animale all'interno dell'astratta categoria universalizzante con la A maiuscola, qualsiasi possibilità di accedere, da parte dell'uomo, a una comprensione autentica del mondo animale. L'animale resta come orizzonte totalmente altro, inafferrabile in ogni nostro tentativo di comprensione giocoforza viziato dall'antropomorfismo del suo punto di vista. Siamo noi che abbiamo “costruito” l'alterità Animale. Parlando dell'Animale

³²⁵ ADS, p. 40.

³²⁶ ADS, p. 44

³²⁷ ADS, p. 47.

parliamo in realtà di noi, della nostra autobiografia di soggetti umani, ed è perciò opportuno, sembra di poter intendere, rinunciare a ogni intenzione genuinamente conoscitiva, a ogni tentativo di comprendere questa assoluta alterità con strumenti e concetti già fallimentari in partenza perché, parafrasando Nietzsche, “troppo umani”:

Ho appena attribuito passività alla nudità. Questa nuda passività potremmo chiamarla con una parola che tornerà spesso in luoghi e secondo registri differenti, *la passione dell'animale*, la mia passione *de* l'animale, la mia passione dell'altro animale: il vedersi visto nudo da uno sguardo il cui fondo rimane senza fondo, allo stesso tempo innocente e forse crudele, forse sensibile e impassibile, buono e cattivo, ininterpretabile, illeggibile, indecidibile, abissale e segreto: tutt'altro, quel tutt'altro che è totalmente altro e che, nella sua insostenibile prossimità, sento di non aver alcun diritto e alcun titolo per chiamarlo mio prossimo o, ancor meno, mio fratello³²⁸.

Il rifiuto di ogni approssimazione con l'animale, di ogni tentativo di avvicinamento e di traduzione della sua esperienza nelle nostre categorie, di ogni speranza di strappare dall'animale quel velo di illeggibilità, innominabilità, abissalità e segretezza evocato in queste righe, si accompagna in Derrida al tentativo di trovare una mediazione capace di evitare l'orizzonte della “zoologia negativa”, vale a dire «l'esplicito desiderio di sfuggire all'alternativa tra una proiezione appropriante e un'interruzione netta»³²⁹.

L'abissalità della vita animale dunque, la sua descrizione, da parte di Derrida, in termini di segretezza e illeggibilità, non hanno tanto l'intenzione di soffocare ogni nostro tentativo di esprimere qualcosa di sensato circa gli animali; esse hanno piuttosto la funzione di decostruire, come già visto in precedenza, l'ovvia e pacifica descrizione autobiografica che l'uomo ha di se stesso, descrizione che comprende, e da qui la ragione dell'invito a “sospendere” il discorso, anche le numerose parole dette e scritte per fare degli animali nient'altro che delle “proiezioni negative” funzionali alla costruzione dell'identità umana:

Come ogni sguardo senza fondo, come gli occhi dell'altro, questo sguardo cosiddetto «animale»

³²⁸ ADS, p. 48.

³²⁹ ADS, p. 56.

mi fa vedere il limite abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano, le fini dell'uomo, cioè il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a se stesso, chiamandosi così con il nome che crede di darsi³³⁰.

L'inumano dunque, o l'anumano, sono confini arcaici e dimenticati, il cui attraversamento e la cui rimozione rappresentano passaggi essenziali per l'autobiografia identitaria dell'*homo sapiens*. Dimenticarsi di questo fondo abissale, scrive Derrida, «non può essere rappresentato come un disconoscimento tra tanti. Esso istituisce la specificità dell'uomo, il rapporto a sé di un'umanità primariamente preoccupata e gelosa di ciò che le è proprio»³³¹.

La capacità di guardare questo fondo inumano, di privarlo dell'astratta e artificiosa patina di “bestialità”, restituendolo all'infinità molteplicità dei suoi abitanti riconosciuti come capaci essi stessi di uno sguardo, inteso come attività primaria e non come semplice operazione “di ritorno” di fronte all'occhio investigativo dell'uomo, è per Derrida un aspetto che dice molto circa la filosofia e più in generale circa l'atteggiamento, lo stile di pensiero e i contenuti di un pensatore. Spesso i filosofi, scrive Derrida, non sono stati all'altezza della profondità richiesta da tale sguardo, a differenza di altre tipologie di sapienti, come i poeti:

Abbiamo innanzitutto i testi firmati da persone che hanno senz'altro visto, osservato, analizzato, riflettuto sull'animale, ma non sono stati *visti visti* dall'animale; non hanno mai incontrato lo sguardo di un animale posto su di loro (senza nemmeno parlare della loro nudità); quand'anche si siano visti visti, un giorno, furtivamente, dall'animale, non ne hanno tenuto alcun conto (tematico, teorico, filosofico); non hanno potuto o voluto trarre alcuna conseguenza sistematica dal fatto che un animale potesse, stando loro di fronte, guardarli, vestiti o nudi, e, in una parola, senza alcuna parola, *rivolgersi a loro*; non hanno tenuto alcun conto del fatto che ciò che chiamiamo «animale» poteva *guardarli e indirizzarsi a loro* da lì e da tutt'altra origine. Tale categoria di discorsi, di testi, di firmatari (quelli che non si sono mai visti visti da un animale che si rivolge loro) è di gran lunga la categoria più numerosa; e senz'altro quella che riunisce *tutti* i filosofi e tutti i teorici *in quanto tali* [...]

Per quanto riguarda l'altro tipo di discorso, quello i cui firmatari sembrano essere piuttosto poeti o profeti, che si esprimono tramite la poesia o la profezia, quelli che dicono di assumere su di sé l'appello che l'animale rivolge a loro, ancor prima di avere il tempo e la possibilità di sottrarvisi,

³³⁰ ADS, p. 49.

³³¹ ADS, p. 51.

di sottrarvisi nudi o in pigiama, di questi non conosco ancora un *rappresentante istituzionale*, un interprete che sia anche un uomo di studi o di legge, un filosofo, o più semplicemente un cittadino. Non ne ho trovati, ma è proprio tra di essi che i trovo, adesso, mentre sto cercando³³².

³³² ADS, pp. 50-52.

CONCLUSIONI

Nei capitoli precedenti abbiamo mostrato la presenza di diverse modalità di porre la *questione animale* nell'ambito della filosofia contemporanea. Obiettivo iniziale del lavoro era quello di rintracciare, all'interno delle prospettive analizzate, tre differenti sguardi, che ora possiamo indicare come sguardi rispettivamente di tipo *etico*, *fenomenologico* e *genealogico*. Il primo sguardo, caratteristico in particolar modo delle filosofie di chiaro indirizzo morale (Singer, Regan, De Veer, Zamir, Leopold, Callicot, Caffo), si scontra, come abbiamo visto tramite l'analisi delle posizioni di Nilbert, Maurizi e Filippi, con una modalità più *politica* di affrontare la questione, modalità che cerca di ricondurre l'ambito etico, inteso come dimensione prettamente individuale, all'interno di una più complessa rete di relazioni sociali e di strutture socio-economiche. Di conseguenza l'approccio *politico*, pur non rientrando a pieno titolo in nessuno degli sguardi proposti, rappresenta l'elemento in grado di far vacillare la presunta autosufficienza della dimensione etica, motivando la necessità di affrontare la questione anche con l'aiuto degli strumenti fenomenologici e genealogici impliciti negli altri due sguardi. Si è scelto, per indicare il secondo degli sguardi rintracciati, il termine 'fenomenologico' in un senso lato e non strettamente aderente al suo significato originario. Con tale espressione infatti non si intende indicare la piena aderenza all'impostazione e alla metodologia della scuola fenomenologica husserliana, quanto piuttosto una determinata modalità di affrontare la questione animale, e di conseguenza una modalità di rapportarsi concretamente, sia a livello teorico che pratico, con l'animalità stessa che attraversa, seppure spesso in modo invisibile e inavvertito, ogni angolo della nostra esistenza quotidiana. Tale modalità, "mettendo tra parentesi" le acquisizioni ovvie e implicite del senso comune (l'Uomo si differenzia dall'Animale) come quelle del "senso comune filosofico" diffuso nell'ambito soprattutto della filosofia morale di ispirazione analitica (l'Uomo, in quanto *agente morale*, si differenzia dall'Animale in quanto *paziente morale* e dunque sempre inteso come *oggetto* di uno sguardo teorico e mai come *soggetto* egli stesso di uno sguardo nei nostri confronti), intende, secondo un possibile filo conduttore che accomuna le pur

diverse proposte teoriche analizzate (Derrida, Trasatti e la sua lettura di Deleuze, Filippi, Acampora, Marchesini), offrire gli strumenti per un diverso *incontro* con l'animalità, non viziato da ingombranti categorie antropocentriche e indebite proiezioni antropomorfe, capace di restituire una dimensione "precategoriale" di relazione con gli animali, volta a riscoprire la vicinanza della vulnerabilità corporea, la presenza di zone spesso ignorate o rimosse di indistinzione uomo-animale, la molteplice e brulicante presenza degli animali nella loro singolarità irriducibile e nella loro polimorfa espressione vitale, la presenza ineludibile della vita animale come modello di continuo scambio, confronto, imitazione e interazione nei percorsi evolutivi dell'essere umano.

Il terzo sguardo, di carattere genealogico, è fra tutti quello che intrattiene maggiori legami con la dimensione politica della questione animale. La comprensione dello sfruttamento animale come elemento non astrattamente isolabile da un complesso contesto sociale, economico e culturale in grado di avvallarlo e al tempo stesso di rendere possibile, come diverse sfaccettature di un unico fenomeno, altre modalità di sfruttamento e oppressione (contro la natura, donne, gli schiavi, gli immigrati), richiede infatti di risalire all'origine di tale fenomeno alla ricerca delle ragioni che hanno determinato l'intrecciarsi delle dinamiche analizzate. Questo aspetto rappresenta l'elemento di maggiore discontinuità tra il cosiddetto antispecismo politico, come anche dell'ecofemminismo, e le prospettive di carattere *biocentrico* ed *ecocentrico* (Taylor, Leopold, Callicot) analizzate all'interno della dimensione etica. Entrambe le prospettive infatti, pur essendo accomunate dalla volontà di allargare lo sguardo oltre le singole individualità animali, si differenziano per quanto riguarda l'esplicita intenzione, spesso soltanto accennata e mai pienamente perseguita nelle filosofie di ispirazione morale, di risalire al nocciolo originario che ha determinato l'insorgere di una specifica modalità di relazione tra l'uomo e, potremmo dire, l'*alterità*, vista nelle sue diverse possibili declinazioni (naturale, animale, sociale).

Allargare lo sguardo oltre la dimensione astrattamente atomistica e individualistica delle singole vite animali e cogliere la possibilità di intendere l'ambiente non come teatro neutro d'azione dei singoli individui ma come vivente soggettività dinamica, contribuisce a problematizzare ulteriormente la questione, suscitando interrogativi profondi e complessi sulle diverse possibili

modalità d'azione dell'uomo nel mondo. Che cosa stiamo veramente mettendo in questione quando circoscriviamo il problema dello sfruttamento animale, dello specismo, dell'antropocentrismo, e via dicendo? Ci opponiamo al *dominio istituzionalizzato* nei confronti della vita animale o più in generale a ogni forma di *violenza* nei confronti dell'animalità, anche se condotta secondo modalità "naturali" e all'interno di contesti non caratterizzati dalla trasformazione tecnologica e industriale e dell'ambiente? Quale di questi aspetti rappresenta l'elemento maggiormente problematico all'interno di una riconsiderazione del rapporto uomo-animale e più in generale del rapporto uomo-natura e uomo-uomo: il rispetto della *capacità di soffrire* e dunque la necessità di minimizzare la sofferenza implicita nelle nostre azioni? La possibilità di *togliere la vita* a un altro essere vivente, oppure di privarlo della *libertà* e dunque più in generale di *addomesticare* la natura interna ed esterna all'uomo al fine di renderla manipolabile e sfruttabile a nostro vantaggio?

La complessità e la molteplicità delle questioni in gioco richiedono, a mio giudizio, una continua interazione tra gli strumenti, gli approcci e gli elementi maggiormente positivi e fecondi dei tre sguardi in precedenza rintracciati. Tramite questa interazione, ed è il secondo obiettivo del presente lavoro, si intende delineare possibili scenari futuri di ricerca e differenti modalità di affrontare i problemi sopra citati, nella consapevolezza di un comune filo conduttore che ambisce a tenere insieme le diverse strade che ora si tratta di illustrare:

1) È possibile e soprattutto opportuno uscire dall'orizzonte del soggettivismo e dell'antropocentrismo? Soprattutto nelle prospettive affrontate all'interno dello sguardo denominato 'fenomenologico' è variamente emersa la possibilità di mettere radicalmente in questione un'idea di uomo fondata sul predominio della ragione, della coscienza, della soggettività intesa come elemento *attivo* contrapposto a un elemento *passivo* identificato in tutto ciò che è stato espulso dal recinto asettico di questa soggettività astrattamente intesa: il corpo, le emozioni, gli istinti, l'animalità interna, oltre che esterna, all'uomo. Insieme a tale idea è stata radicalmente messa in questione la superiorità gerarchica dell'uomo sul resto del vivente nonché la possibilità di estendere la considerazione morale oltre il cerchio dell'umano. Accanto a prospettive radicalmente anti-anthropocentriche, come ad esempio quella di Deleuze o Acampora, capaci di oltrepassare i rigidi

confini di specie per riscoprire un terreno di indistinzione nel quale la differenza uomo-animale viene meno, sono emerse posizioni che, pur mettendo in questione il dominio dell'essere umano sul resto del pianeta, non hanno rinunciato ad alcune prerogative tradizionalmente "umanistiche". Su tutte il *libero arbitrio*, inteso come pre-condizione dell'agire etico e dunque come unico requisito capace di fare dell'uomo il solo agente morale (elemento non a caso contestato dalla prospettiva di Acampora, che proprio nel terreno della *sinfisia* corporea rintraccia la possibilità di una proto-moralità somatica che accomuna uomini e animali) o il possesso di qualità cognitive superiori (elementi tipici del pensiero di Singer, Regan e De Veer). In questo contesto emerge la posizione particolarmente originale di Marchesini, che pur muovendo dalla messa in questione dei tradizionali dualismi antropocentrici e umanistici (ragione-istinto, libertà-necessità, cultura-natura), non rinuncia al concetto di *specie* come elemento scientificamente fondato e filosoficamente fecondo, opponendosi in quest'ottica alla sua riduzione a puro e semplice costrutto culturale funzionale a un'operazione di inclusione-esclusione finalizzata al dominio sull'animalità e conservando indirettamente in questo modo la possibilità di individuare quel *proprio* dell'umano tanto discusso da autori come Filippi e Trasatti, che invece tendono ad avere verso il concetto stesso di specie, per le ragioni sopra elencate, uno sguardo piuttosto critico. Più in generale il tema della differenza specifica dell'umano rispetto al resto del vivente si riconduce al tema, sollevato da Derrida, della *linea distintiva* che separa 'umano' da 'animale', linea che Derrida stesso, come abbiamo visto, si rifiuta di mettere fino in fondo in questione, pur osservandola con sguardo fortemente problematizzante.

Alla luce di tali considerazioni una delle questioni più feconde e urgenti è rappresentata a mio avviso dalla capacità di tenere insieme, si potrebbe dire riassuntivamente così, l'oltrepassamento dell'antropocentrismo e la rinnovata domanda sul *proprio* dell'umano. Da un lato infatti non si può disconoscere l'importanza del lavoro svolto da prospettive di pensiero che hanno contribuito a squarciare il velo del soggetto-padrone-asettico, prodotto dall'unione del soggettivismo filosofico e della volontà di dominio iscritta nel progetto tecno-scientifico (da Bacone in avanti), gettando uno sguardo verso l'orizzonte a lungo rimosso da tale soggettività e ricollocando l'essere umano nella

natura, nella corporeità, nella vita animale. Dall'altro lato risulta a mio avviso necessario, soprattutto in un'ottica etico-politica che affronti la questione pratica di come comportarsi nei confronti dell'alterità, tornare a interrogarsi sul *proprio* dell'umano. Pur nella consapevolezza della difficoltà del compito, sia per quanto riguarda la presenza di una linea di pensiero ancora molto forte che identifica nella *plasmabilità* della natura umana di prometeica memoria una sua componente ineludibile, sia in relazione, come anticipato, ai duri colpi inflitti alla soggettività umana dalle prospettive “sospettose” capaci di mostrare le dinamiche impersonali e a-soggettive operanti alle spalle della coscienza, questa strada mi sembra feconda soprattutto nell'ottica di superare un'*impasse* di carattere etico, generata dall'incontro-scontro tra i diversi “antispesismi” analizzati. Se infatti da un lato la *colonizzazione antropocentrica* individuata come elemento critico delle prospettive di Singer e Regan apre alla necessità di una prospettiva etica capace di svincolare la considerazione morale da parametri umani di valore e di giudizio (vita cosciente, razionalità, vita senziente) propri di ogni forma *identitaria* di antispesismo, dall'altro lato mi sembra che l'antispesismo dell'*indistinzione* risulti ancora troppo vago nel fornire indicazioni etico-politiche chiare su come organizzare eventuali comunità future capaci di superare i retaggi antropocentrici di quelle tradizionali. Il suggerimento, proposto da autori come De Veer e Zamir, di tenere in considerazione i luoghi di conflittualità tra interessi umani e animali come criterio per risolvere questioni spinose, per quanto efficacemente applicabile in determinate situazioni pratiche, mi sembra ancora astrattamente ancorato, come argomentato nel corso del mio lavoro, a una visione a-storica del rapporto tra soggettività umane e animali, incapace di cogliere la complessità sociale, economica, storica e culturale, di fronte alla quale la stessa distinzione tra *interessi fondamentali* e *interessi non fondamentali* risulta difficilmente sostenibile. Una possibile via d'uscita da queste difficoltà può essere rappresentata a mio avviso dal tentativo di spostare, di nuovo, il centro dell'attenzione sull'umano. Seguendo in quest'ottica le indicazioni di Acampora sulla dimensione proto-etica della *sinfisìa* corporea, nonché il recupero dell'antropologia del sentimentalismo morale, la domanda centrale in grado di orientare l'azione dell'umano nei confronti dell'alterità diventa la domanda che torna ad interrogarsi su quel *proprio* dell'umano forse troppo frettolosamente escluso

da tutte quelle prospettive che vedono in esso (come fanno ad esempio Agamben e Filippi), la mossa centrale per orchestrare il sistema di dominio dell'uomo sul mondo. Delineare il nocciolo di un'*essenza* umana prevalentemente empatica, variamente declinabile nel contesto di diverse tradizioni culturali, indirizzerebbe il discorso all'interno dei confini dell'*etica della virtù*, etica cioè orientata a valutare la conformità dell'azione morale alle caratteristiche dell'agente protagonista di quell'azione. La consapevolezza, largamente sottolineata dalla riflessione di Maurizi e dalla sua ripresa di elementi della tradizione marxiana, dell'ingombrante presenza di strutture economiche-sociali che condizionano l'agire individuale del soggetto, rende al tempo stesso necessario orientarsi verso quella che potrebbe essere definita come una *politica della virtù*, vale a dire una rinnovata interrogazione critica sul modello di società giusta. Una strada interessante, capace di conciliare queste diverse esigenze, può essere rappresentata dal pensiero di MacIntyre (eventualmente da rileggere, come fatto da Singer per l'utilitarismo, da Regan per Kant e da De Veer per Rawls, in ottica "animalista"), che riprende elementi della tradizione aristotelica nell'ottica di conciliare l'etica delle virtù con una prospettiva *comunitaria* fortemente critica nei confronti del soggettivismo di stampo liberale. Domande come "quale comunità umana desideriamo?" e "come tale comunità, innanzitutto per potersi dire propriamente umana, dovrebbe comportarsi nei confronti dell'alterità animale e naturale?" diventerebbero in questo contesto centrali. La prospettiva di un possibile "ritorno" all'umano non vuole essere intesa come un rifiuto del contributo prezioso delle prospettive precedentemente analizzate, variamente impegnate a riscoprire l'orizzonte nascosto, multiforme e dimenticato della vita animale. Si tratterebbe forse di vedere queste prospettive, per usare una famosa metafora di Wittgenstein, come una scala, fondamentale per arrivare sino a qui, ma di cui ora dobbiamo anche saper fare a meno se vogliamo tornare a interrogarci sul modello futuro di umanità e di società che abbiamo in mente. Aspetto centrale di questa umanità futura sarà la consapevolezza, seguendo le numerose indicazioni emerse in tal senso durante il percorso, del carattere fortemente disturbante della violenza (si pensi ai complessi riti espiatori messi in atto dalle popolazioni "primitive" per esorcizzare il senso di colpa legato all'uccisione dell'animale), elementi che appartengono, come osserva Maurizi, a dinamiche extra-soggettive e sociali, e non vanno

ingenuamente ricondotti a un presunto “egoismo” o a una presunta “cattiveria” della specie umana. Più che domandarsi in modo universalistico se gli animali, o la natura, hanno o meno dei diritti, tale prospettiva torna a chiedersi come *noi* dobbiamo comportarci verso di essi (avvicinandosi in questo senso piuttosto ai *doveri* che intratteniamo nei confronti del mondo extra-umano), quale comportamento è perciò più *appropriato* in relazione all'*umano che dunque siamo*, nella consapevolezza di dover declinare nel contesto concreto delle differenti situazioni storiche e culturali sia tale “definizione” di umano, sia il comportamento effettivo da tenere all'interno delle diverse organizzazioni sociali, aspetto di cui la riflessione di Val Plumwood mi sembra pienamente consapevole e può dunque rappresentare un ottimo punto di partenza in questa direzione.

Percorrendo questa strada si cercherebbe di argomentare come la possibilità di *diventare umani*, ancora in gran parte disattesa seppur potenzialmente dispiegata di fronte ai nostri occhi, implichi un rapporto il più possibile giusto e rispettoso nei confronti dell'*alterità*, termine che va ad indicare non solo “l'altro animale”, ma l'intero contesto vivente (sociale, ambientale) nel quale l'essere umano si trova a vivere. Si tratterebbe perciò di delineare il concetto di *alterità* non nei termini mistici e ammantati di “teologia negativa” dell'*assolutamente altro*, ma nei termini di un'*alterità prossima che dunque siamo*, alterità che ci attraversa e ci costituisce in quanto, noi stessi, null'altro che “piega” del mondo. Seguendo questa prospettiva, il senso stesso del dualismo da cui siamo partiti (oltrepassamento dell'antropocentrismo o confinamento nel proprio dell'umano) verrebbe a cadere, dal momento che *diventare umani* significherebbe incarnare un *ethos* in grado di riconciliarci con il resto del vivente. In quest'ottica discussioni come quelle che chiamano in causa la differenza tra *argomenti indiretti* e *argomenti diretti* a favore degli animali, o interrogazioni sull'opportunità (Caffo) di condurre una battaglia *solo* per gli animali, avrebbero poco senso di esistere, essendo l'attenzione spostata sull'essere umano e sulla possibilità in esso iscritta di una dinamica relazionale di carattere empatico e rispettoso nei confronti della vita nel suo complesso. Aggiungo inoltre che condurre battaglie *solo* per gli animali significa, dal mio punto di vista, incarnare una posizione che, forse più di ogni altra, conserva l'esistenza della linea dicotomica che separa l'Uomo dagli Animali, scegliendo perciò di occuparsi proprio di quell'Animale che non esiste e che non è mai esistito ed

escludendo, senza motivo in un'ottica *realmente* anti-anthropocentrica, proprio l'*animale* umano.

2) Pressoché tutti gli autori affrontati nel presente lavoro sono concordi nell'osservare con sguardo critico la quasi totalità della tradizione filosofica occidentale, incapace, salvo casi abbastanza minoritari, di porre il problema della sofferenza animale e più in generale della considerazione etica degli animali stessi, nonché di tutto ciò che si colloca oltre i confini dell'umano. Caratterizzata da un onnipresente “antropocentrismo”, la storia della filosofia occidentale è in questo senso dominata da autori che fanno di tutto per evidenziare l'abisso incolmabile che separa l'umano dall'animale, confinando quest'ultimo in una dimensione ignorata o dimenticata e mettendo così in opera quel processo di rimozione, tipico della *macchina antropologica*, grazie al quale poter edificare la cittadella inespugnabile dell'umano, definito per distanza e per differenza dall'animalità interna ed esterna all'umano stesso. L'uomo è così di volta in volta descritto come animale razionale o animale sociale; dotato di linguaggio, di ragione, di mente; espressione dello Spirito o dell'attività trascendentale della coscienza; soggetto puro e disincarnato, capace di progettualità, di libera scelta, di autodeterminazione, tutte caratteristiche (e l'elenco potrebbe essere molto più lungo) che lo distanzerebbero enormemente dagli altri animali.

Seguendo questa critica, in larga parte giustificabile e motivata, si potrebbe avere dunque l'impressione che al fine di togliere l'animale dalla dimensione di oblio e dimenticanza nella quale è stato a lungo relegato anche dal pensiero filosofico, si tratta di tagliare completamente i ponti con la tradizione del pensiero occidentale, o quantomeno con la sua componente prevalente. “Restare fedeli alla terra”, direbbe Nietzsche, implica distruggere a colpi di martello l'intera tradizione socratico-platonica e tutti gli episodi interni a essa, ancora legati a una visione dualistica e disincarnata del soggetto, frutto, direbbe Heidegger, di quella volontà di potenza che rappresenta la cifra distintiva di tutto il progetto metafisico prima e scientifico poi. Solo così sarebbe dunque possibile accedere a una dimensione *oltre-umana*, capace di recuperare le istanze dimenticate della corporeità e dell'innocenza, elementi che ci avvicinerrebbero proprio agli animali, ignari del bene e del male, del passato e del presente, e dunque privi del peso del risentimento e dello spirito di vendetta. Dovremmo dunque, direbbe Deleuze, recuperare una dimensione di *immanenza* che solo

pochi filosofi hanno davvero pensato e perseguito a fondo (Spinoza, Bergson), rinunciando a quella “strategia dell'anima” che, al contrario, ha imprigionato l'animalità dell'essere umano generando l'illusione trascendente della differenza anima-corpo, e con essa tutte le nostre millenarie ossessioni nevrotiche, tutta la nostra gigantesca impalcatura di repressione e di dominio.

Seguendo fino in fondo questa linea, pur motivata da esigenze pregnanti e profonde, si corre a mio giudizio il rischio di dimenticare l'urgenza e l'attualità, soprattutto in relazione alla questione animale (ma più in generale verso tutta la struttura simboleggiata dal grattacielo di Horkheimer), di alcune istanze originariamente filosofiche, riscontrabili nel pensiero e nella vita di Socrate e Platone. Di fronte all'incapacità, comprensibilmente diffusa e riconducibile all'enorme influenza di un sistema culturale e sociale dominante e pervasivo, di riconoscere dietro alla fetta di prosciutto in cui ci imbattiamo al supermercato la presenza viva e pulsante di un essere capace di gioie e dolori, di sofferenza e piacere, di felicità e angoscia, risulta a mio avviso estremamente attuale l'esigenza di *problematizzazione dell'ovvio* e di *messa in questione delle tradizioni consolidate* inaugurata dal domandare socratico. Gran parte delle strategie comunicative delle migliori associazioni animaliste, volte a suscitare un reale percorso di consapevolezza prescindendo da ogni presuntuoso e moralistico tentativo di colpevolizzazione, si basano indirettamente proprio sull'utilizzo del *ti èsti* socratico applicato agli elementi più diffusi della nostra quotidianità, la cui ovvietà è talmente radicata da impedirne una reale comprensione: che *cosa* è una fetta di prosciutto? Saper rispondere in modo chiaro a questa domanda svelando all'interlocutore l'identità del *chi* nascosta dietro l'illusorietà del *cosa*, significa, oggi come nell'Atene di Socrate, far vacillare le certezze del senso comune, incapace di cogliere la realtà dietro l'apparenza, l'*episteme* dietro la *doxa*, la complessa dinamicità del processo produttivo dietro la falsa e apparente autosufficienza “feticistica”, avrebbe detto Marx, del prodotto finito.

La *questione animale* dunque rappresenta in questo senso un'occasione per interrogarsi sulla più grande “rimozione” costitutiva della nostra cultura e della nostra civiltà e per domandarci, conseguentemente, *chi siamo* e *chi vogliamo essere* in quanto esseri umani, cioè in che modo riteniamo opportuno organizzare il nostro vivere comune e la nostra vita sulla terra. Il tema

platonico della lotta contro la *pleonexia*, in questo contesto, è anch'esso più che mai attuale e chiama in causa l'aspetto pedagogico e in senso più lato auto-riflessivo del nostro vivere. Ecco perché, dal mio punto di vista, l'esigenza di un recupero delle istanze socratico-platoniche non può essere svincolata dalla domanda, di origine nietzschiana ma largamente percorsa in molti luoghi del pensiero contemporaneo, che chiede conto anche di questo nostro stesso chieder conto di noi e dei valori sui quali decidiamo di organizzare il nostro stare al mondo (*porre una buona volta in questione il valore di questi stessi valori*). Questa *diplopia*, questo *doppio sguardo* del pensare filosofico così come viene descritto da Merleau-Ponty, trova nella questione animale un luogo di esercizio fecondo, sia per la necessità, urgente come forse in pochi altri ambiti, di guardare dietro il velo di menzogne, illusioni, apparenze e inganni che nasconde quotidianamente la reale portata dello sfruttamento animale nella nostra struttura sociale, sia per l'inevitabilità, in quanto abitanti di un pensare propriamente contemporaneo, di guardare anche questo nostro stesso guardare, con l'intenzione di porci la domanda sul perché questo modo di essere, intenzionato a mettere in questione l'esistente osservando con sguardo critico ogni inavvertita assunzione del senso comune, sarebbe preferibile a un altro modo di essere, “inautenticamente” immerso nella spensierata aderenza all'ovvietà del quotidiano. Perché, in altri termini, la vita empatica, consapevole, capace di smascherare le false certezze, di contrastare le prevaricazioni e gli inganni sarebbe “meglio” della vita opposta? È evidente come la risposta a questa domanda non possa risiedere all'interno della dimensione etica, che già si trova “oltre” e all'interno dello spazio aperto da questo domandare. Si tratta di capire come e perché optare per l'etica, perché la *vita buona* (e con essa la società giusta: in questo contesto si intende la dimensione etica come strettamente intrecciata alla politica e riguardante il senso del nostro stare al mondo) è una scelta preferibile rispetto ad altre, nella consapevolezza che, come anticipato, la risposta a questa domanda non può a sua volta risiedere nel terreno dell'etica (è giusto fare così), pena l'aver già scelto per l'etica stessa prima ancora di scegliere davvero. Mi sembra che in questo senso il recupero deleuziano (e prima ancora nietzschiano) del concetto di *potenza*, inteso non come prevaricazione e dominio ma al contrario come dinamica in grado di esaltare e accrescere le qualità propriamente umane (e dunque di mettere

in questione proprio l'impalcatura di prevaricazione e dominio su cui si regge la nostra società) sia una strada, anch'essa, molto feconda da percorrere, capace di agitare passioni positive e non passioni tristi, di dischiudere un orizzonte creativo e gioioso, nel quale la possibilità di intraprendere un cammino di empatia e di rispetto nei confronti dell'alterità, all'interno di un'ideale riconciliazione contemporanea tra *virtù* e *felicità*, a lungo scisse nel corso della modernità filosofica, risulti come una strada, prima ancora che giusta, innanzitutto desiderabile.

BIBLIOGRAFIA e SITOGRAFIA

- R. Acampora, *Fenomenologia della compassione; etica animale e filosofia del corpo*, trad.it., Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008 (nel testo FC).
- B. Accarino (a cura di), *Antropocentrismo e postumano; una gerarchia in bilico*, Mimesis, Milano 2015.
- C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 2000.
- Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it., Einaudi, Torino 1975.
- Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad.it., Einaudi, Torino 1994 (nel testo DI).
- Th. W. Adorno, *Minima Moralia, Meditazioni della vita offesa*, trad.it., Einaudi, Torino 2005 (nel testo MM).
- G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978.
- G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.
- G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.
- G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.
- G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino 2012 (nel testo AUA).
- M. Augé. *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, trad.it., Elèuthera, Milano 1993.
- M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente; voci e prospettive*, IRENE, LED (Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto), Milano 2012 (nel testo EA).
- M. Andreozzi, S. Castignone, A. Massaro (a cura di), *Emotività animali; ricerche e discipline a confronto*, LED, Milano 2014.
- Aristotele, *Politica*, in *Opere*, vol 9., trad.it., Laterza, Roma-Bari 2004.
- G. Barreca, *Animali non umani: responsabilità e diritti un percorso storico-filosofico*, Edizioni Unicopli, Milano 2003 (nel testo ANU).
- S. Bartolomei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Guerini e Associati, Milano 1989.

- L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Liguori, Napoli 1988.
- J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1791), trad.it., Utet, Torino 1998 (nel testo IPM).
- M. Bernstein, 'Neo-Speciesism' in «Journal of Social Philosophy», vol XXXV, n. 3, New York 2004.
- S. Best, A.J. Nocella II, "Behind the Mask: Uncovering the Animal Liberation Front", in *Terrorists or Freedom Fighters? Reflection on the Liberation of Animals*, Lantern Books, New York 2004, pp. 13-14.
- E. Brocca, L. Caffo, M. Reggio, «Prigionieri felici», in *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Oltre la Specie, Cambiamo 2011.
- M. Calarco, *Identità, differenza, indistinzione*, trad.it., in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, Gessate 2011.
- M. Calarco, *Zoografie; la questione animale da Heidegger a Derrida*, trad.it., Mimesis, Milano 2012 (nel testo ZOO).
- M. Calarco, *Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e vegaiismo*, trad.it., in «Liberazioni», n. 15, inverno 2013, Gessate 2013.
- L. Caffo a A. Sottofattori, *La bioviolenza e i suoi insegnamenti*, in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, Gessate 2011.
- L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione. Manifesto per un antispecismo debole*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2013.
- L. Caffo, *Margini dell'umanità. Animalità e ontologia sociale*, Mimesis, Milano 2014.
- L. Caffo, M. Maurizi, *Dialogo tra un antispecista politico e un antispecista debole*, (<https://leonardocaffo.org/2012/08/08/dialogo-tra-un-antispecista-politico-e-un-antispecista-debole/>).
- J.B. Callicot, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', trad.it., in (ET) M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- D. Caputo, *Against Ethics: Contribution to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington 1993.
- P. Cavallieri, *Non per umani soltanto. Liberazione animale e teoria etica in Peter Singer*, "Bioetica", II, Edizioni Zadig, Milano, Giugno 2002.
- F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2013 (nel testo FA).
- F. Cioffi, *Vita di Socrate*, in Aa.VV., «Il Testo filosofico; storia della filosofia: autori, opere,

- problemi. Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano 2000.
- J.M. Coetzee, *La vita degli animali*, trad.it., Adelphi, Milano 2008.
 - M. Cole, “Dagli “animali macchina” alla “carne felice”. Un'analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale, trad.it., in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, Gessate 2010.
 - M.C. Corballis, *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, trad.it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
 - C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, trad.it., Universale scientifica, Milano 1949 (nel testo OU).
 - D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, New York 1996.
 - G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it., Quodlibet, Macerata 1996.
 - G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it., Castelvecchi, Roma 2006.
 - G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad.it., Obre Corte, Verona 2007.
 - G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad.it., Quodlibet, Macerata 2008.
 - J. Derrida, *Posizioni*, trad.it., Bertani Editore, Verona 1975.
 - J. Derrida, *Introduzione a Husserl: l'origine della geometria*, trad.it., Jaca Book, Milano 1987.
 - J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it., Jaca Book, Milano 2006 (nel testo ADS).
 - J. Diamond, *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens*, trad.it., Bollati Boringhieri, Torino 2015.
 - B. Dominick, *Animal liberation and social revolution: a Vegan Perspective on Anarchism or an Anarchist Perspective on Veganism*, Firestarter Press, Chicago 1997.
 - H.P. Duerr, *Nudità e vergogna: il mito del processo di civilizzazione*, trad.it., Marsilio, Venezia 1991.
 - R. Dunbar, L. Barrett, J. Lycett, *L'evoluzione del cervello sociale*, trad.it., Espress Edizioni, Torino 2012.
 - F. d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*, Pierre Horay, Parigi 1974.
 - G. Eisnitz, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Prometheus Books, Amherst (Ny) 1997.
 - M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose. I. Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Sansoni, Milano 1993.

- F. Engels, *Dialettica della natura*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1978.
- R. Esposito, *Communitas; origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- C. Faralli, M. Andreozzi, A. Tiengo (a cura di), *Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bio-etiche al femminile*, Irene, Milano 2014 (nel testo DAa).
- M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo; gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010 (nel testo Aa).
- M. Filippi e F. Trasatti, *La favola del soggetto, la tragedia degli animali*, in «Liberazioni», n. 8, Primavera 2012, Gessate (MI) 2012.
- M. Filippi, F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace; la questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013 (nel testo CTP).
- M. Filippi, *Una molteplicità di animali e non un singolo animale; intervista a Judith Butler*, in «Liberazioni»n. 18, Autunno 2014, Gessate (Mi) 2014.
- M. Filippi, *Sento dunque sogno. Frammenti di liberazione animale*, Ortica Editrice, Aprilia 2016 (nel testo SDS).
- R. Garner, *Beyond Morality*, Temple University Press, Philadelphia 1994.
- M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea: mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, trad.it., Longanesi, Milano 1990.
- S. Harris, *Il paesaggio morale: come la scienza determina i valori*, trad. it., Einaudi, Torino 2012.
- M.D. Hauser., N. Chomsky, W. Fitch, *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*, in «Science», vol. 298, n° 5598, 2002.
- M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, trad.it, Adelphi, Milano 2000 (nel testo LU).
- M. Horkheimer, 'Il grattacielo', in *Crepuscolo; appunti presi in Germania 1926-1931*, trad.it., Einaudi, Torino 1977.
- M. Horkheimer, *Eclissi della ragione*, trad. it., Einaudi, Torino 1969.
- O. Horta, *What is speciesism?*
(<https://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2010/05/whatisspeciesism.pdf>).
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad.it., Il saggiatore, Milano 2008.
- E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad.it, Laterza, Bari 2010.
- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro III, trad. it., Einaudi, Torino 1976.

- M. Joy, *Perchè amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2012.
- I. Kant, *Lezioni di Etica*, trad. it., Laterza, Bari 1971.
- S. Kappeler, 'Speciesism, Racism, Nationalism...or the Power of Scientific Subjectivity' in C.J. Adams e J. Donovan (a cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham 1995.
- D. F. Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992.
- A. Leopold, 'L'etica della terra', in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (nel testo ET).
- A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, trad.it., Einaudi, Torino 1977.
- E. Lévinas, *Totalità e infinito; saggio sull'esteriorità*, trad.it., Jaca Book, Milano 1980.
- L. Lévy Bruhl, *L'anima primitiva*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- D. Majocchi e M. Reggio, *Sfruttamenti etici. Dagli allevamenti "sostenibili" alle cavie "felici"*, in «Liberazioni» n.12, primavera 2013, Gessate (MI) 2013.
- E. Manicardi, *Liberi dalla civiltà*, Mimesis, Milano 2010.
- E. Manicardi, *L'ultima era*, Mimesis, Milano 2013.
- R. Marchesini, *Epifania animale; l'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano 2009 (nel testo EpA).
- Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it., Einaudi, Torino 1991 (nel testo UD).
- D. Martinelli, *La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo*, in «Liberazioni», n. 12, primavera 2013, Gessate (MI) 2013.
- W. Marx, *Towards a Phenomenological Ethics: Ethos and the Life-World*, S.U.N.Y, Press, Albany 1992.
- J. Mason, *Un mondo sbagliato*, trad.it., Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2007 (nel testo MS).
- M. Maurizi, *Al di là della natura; gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011 (nel testo ADN).
- M. Maurizi, *Che cos'è l'antispecismo politico e altri saggi*, Per Animalia Veritas, Roma 2012 (nel testo AP).
- B. Mütherich, *Dire Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie: Weber, Marx und die Frankfurter Schule*, Lit Verlag, Münster 2000.
- D. Nibert, *Animal rights/human rights; entanglements of oppression and liberation*,

- Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002.
- F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it., Adelphi, Milano 2004.
 - C. Patterson, *Un'eterna Treblinka; il massacro degli animali e l'olocausto*, trad.it, EIR, Roma 2015.
 - K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali*, trad. it., in «Liberazioni», n. 1, 2010, Gessate (MI) 2010.
 - T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*; Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.
 - V. Plumwood, 'Animals and Ecology: Towards a Better Integration', in F. Sapontzis (a cura di), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst, MA, Prometheus 2003.
 - V. Plumwood, «Dualismo: la logica della colonizzazione», in DAa.
 - J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2008.
 - T. Regan, *I diritti animali* (1983), trad.it., Garzanti, Milano 1990 (nel testo DA).
 - F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 1996.
 - J. Rifkin, *Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne*, trad. it., Mondadori, Milano 2002.
 - J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, trad.it., Mondadori, Trento 2009.
 - R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Davis Poynter, London 1975.
 - A. Savaugnargues, 'Deleuze. De l'animal à l'art', in Paola Maratti, A. Sauvagnargues e F. Zourabichvili (a cura di), *La philosophie de Deleuze*, trad.it., Puf, Parigi 2005.
 - F. Schillaci, *Antispecismo e "specismo speculare: una distinzione sommersa* (<https://asinusnovus.net/2013/07/19/antispecismo-e-specismo-speculare-una-distinzione-sommersa/comment-page-1/>).
 - K. Shapiro, *Understanding Dogs through Kinesthetic Empathy, Social Construction, and History*, in «Antrozoös», n. 3, 1990.
 - P. Singer, 'Killing Humans and Killing Animals', in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979).
 - P. Singer, 'Tutti gli animali sono uguali', trad.it., in S. Castiglione (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Il Mulino, Bologna 1985.
 - P. Singer, *Etica pratica*, a cura di S Maffetone, Liguori Editore, Napoli 1989.
 - P. Singer, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione, cooperazione*, Edizioni Comunità, Torino 2000, pp. 35-46.

- P. Singer, *One World. L'etica della globalizzazione*, trad.it., Einaudi, Torino 2003.
- P. Singer, *Liberazione animale*, trad.it., Il Saggiatore, Milano 2010 (nel testo LA).
- C. Sini, *Gli abiti, le pratiche e i saperi*, Jaca Book, Milano 1986.
- C. Sini, *Il silenzio e la parola; luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989.
- C. Sini in *Del viver bene; filosofia ed economia*, Cuem, Milano 2005.
- C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- A. Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, in «Liberazioni», n. 3, 2010, Gessate (MI) 2010.
- E. Stein, *Il problema dell'empatia*, trad.it., Studium, Roma 1998.
- D. Szybel, *Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"*, trad. it., in «Liberazioni», n. 2, 2010.
- P.W. Taylor, *Respect for nature. A theory of Enviromental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986 (nel testo RN).
- I. Tattersall, *The fossil trail: how we know what we think we know about human evolution*, Oxford University Press, New York 1995.
- M. Tomasello, *Le origini della comunicazione umana*, trad.it., Cortina Raffaello, Milano 2009.
- S. Tonutti, 'Il rapporto uomo-animale nella prospettiva antropologica', in R. Marchesini (a cura di), *Zooantropologia. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Red edizioni, Como 1999.
- J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad.it., Quodlibet, Macerata 2010.
- D. Van De Veer, 'Of Beast, Person, and the Original Position' (1979), in *The Monist*, n° 62 (1979); Id 'Interspecific Justice and Animal Slaughter' (1983) in H.B. Miller, W.H. Williams, *Ethics and Animals*, Clifton N.J., Humana Press, New York 1983.
- E. Wyschogrod, 'Caring about Suffering: A Feminist Exploration' in J. Donovan e C.J. Adams (a cura di), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, Columbia University Press, New York 2007.
- E. Wyschogrod, 'Does Continental Ethics Have a Future?' in A. B. Dallery e C.E. Scott (a cura di), *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought*, S.U.N.Y. Press, Albany 1992.
- T. Zamir, *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*, Princeton

University Press, Princeton 2007.

- T. Zamir, *Lo specismo è un ostacolo al liberazionismo?*, in «Liberazioni», n° 7, Inverno 2011, Gessate (MI) 2011 (nel testo SO?).
- J. Zerzan, *Futuro primitivo*, trad. it., Nautilus, Torino 2001.
- J. Zerzan, *Primitivo Attuale. Cinque saggi sul rifiuto della civiltà*, trad. it., Stampa alternativa, Roma 2003.
- S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, trad. it., Ponte alle grazie, Milano 2010.