



LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



n. 7 inverno

Liberazioni

Trimestrale Anno II n.7 Dicembre 2011

Associazione Culturale Liberazioni
Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza
C.F. 03606200248

Direttore responsabile
Fausta Bizzozzero

Redazione
Ettore Brocca
Leonardo Caffo
Noemi Callea
Luca Carli
Massimo Filippi
Enrico Giannetto
Marco Maurizi
Leonora Pigliucci
Aldo Sottofattori
Filippo Trasatti

Finito di stampare nel Dicembre
2011 presso Isabel Litografia
S.r.l., Via G. Mazzini 34,
Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di
Vicenza n. 1223 del 16 marzo
2010

Abbonamenti

- Abbonamento annuale (4 numeri): 18 €
- Iscrizione all'associazione comprensiva dell'abbonamento annuale: 18 €
- Abbonamento annuale sostenitore (4 numeri): a partire da 30 €

Per richieste e informazioni
abbonamenti@liberazioni.org

Gli articoli pubblicati esprimono esclusivamente le idee e il punto di vista dei rispettivi autori che non sono necessariamente condivisi dalla redazione.

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

Il grattacielo

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 capoufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti gli altri, 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 stellato.

Max Horkheimer, *Crepuscolo*, 1933



Sommario

• *Officina della teoria*

- 5 Matthew Calarco
Identità, differenza, indistinzione
- 21 Marco Maurizi
Possono gioire?
Appunti per una zoofilia antispecista
- 36 Tzachi Zamir
Lo specismo si contrappone al liberazionismo?

• *Territori delle pratiche*

- 52 Marco Maurizi
Alcuni errori tattici e strategici del movimento antispecista
- 63 Alessandra Galbiati
Estremista sarai tu!
Animalisti: fanatici o rivoluzionari?
- 72 Aldo Sottofattori
Intervista a Martin Balluch

• *Tracce e attraversamenti*

- 78 Massimo Filippi
(R)esistenze animali
- 86 Emilio Maggio
La magnifica preda: il dispositivo interrotto
- 92 Leonardo Caffo
E l'uomo creò gli animali...

Note biografiche



Officina della teoria

Matthew Calarco

Identità, differenza, indistinzione

Negli ultimi decenni sono stati proposti molti approcci al pensiero e alla prassi in favore degli animali¹. Nel presente saggio mi concentro su tre di questi poiché tutti importanti in quanto prevedono una radicale riconsiderazione delle questioni ontologiche, etiche e politiche che riguardano la vita animale e la distinzione umano/animale. Il mio intento è quello di offrire un resoconto critico di due di questi approcci (che definisco con i termini di *identità* e di *differenza*) e, al contempo, di dare una forma e un contenuto più adeguati ad un terzo sviluppatosi più di recente (che definisco con il termine di *indistinzione*). Scopo di questo saggio non è né quello di liquidare i primi due approcci a favore del terzo, né di istituire una dialettica nella quale i primi due vengano risolti in una sintesi superiore. Cercherò, piuttosto, di esaminare queste tre diverse modalità di pensiero e di prassi con lo sguardo rivolto alle loro potenzialità di trasformazione delle lotte per la giustizia che coinvolgono la vita animale e le relazioni umano/animale, sottolineando le promesse e i limiti di ciascuna di esse, e di suggerire la necessità di una attenzione maggiore ai discorsi e alle pratiche che classifico con il termine di indistinzione.

1. Identità

Tra i tre, l'approccio più noto e discusso è quello che definisco identitario. I filosofi che si rifanno ad esso intendono stabilire un'identità morale tra umani e animali facendo sostanzialmente ricorso da un lato ad un'interpretazione rigorosa dell'ontologia darwiniana e dall'altro all'imparzialità normativa. La prima mossa di questa linea di pensiero è una forte insistenza su ciò che Freud chiamava il trauma biologico esperito dal narcisismo umano, ossia lo shock conseguente al riconoscimento e all'accettazione del resoconto darwiniano sulla biologia e sulla natura della specie umana e della sua indubitabile parentela con le altre specie animali². La seconda mossa è la mera conseguenza di una seria presa

¹ Questo saggio è dedicato a Paul K. e a James G. che hanno condiviso con me le loro passioni e le loro inestimabili intuizioni.

² Un resoconto accurato e accessibile dell'influenza del pensiero di Darwin sull'etica in generale e sulle questioni inerenti gli animali in particolare è offerto da James Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, trad. it. di P. Cavalieri, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

in carico del punto di vista ontologico darwiniano nell'ambito del dominio normativo. Dal momento che il principio di imparzialità richiede che l'agente morale razionale accordi uguale considerazione a tutti gli esseri che posseggono interessi – a prescindere dalla distanza materiale ed emotiva dall'agente stesso e indipendentemente dall'assenza di caratteristiche condivise ma moralmente indifferenti (ad esempio differenze cognitive, di razza o di genere) –, egli deve rifiutare la barriera di specie come motivo valido per non estendere una piena considerazione morale agli animali non umani. Se si prendono in considerazione gli interessi degli individui di determinate specie animali, le differenze sono di grado e non di genere.

Questo approccio, che si fonda su un'ontologia naturalistica combinata con l'imparzialità normativa, viene declinato in modi differenti a seconda della cornice di pensiero a cui fa riferimento. Nel caso di resoconti utilitaristi della liberazione animale, come quello di Peter Singer, l'enfasi viene posta sulla capacità condivisa di provare piacere/dolore e di avere delle preferenze³, aspetti che riscontriamo sia tra gli umani che tra gli animali. Nell'approccio deontologico, come quello proposto da Tom Regan, ci si concentra invece sulla soggettività che umani e animali condividono e sul fatto che tale soggettività implica che si assegni agli individui che la posseggono un valore inerente di tipo non strumentale⁴. Variazioni di questa logica, che intende stabilire un'identità morale tra umani e animali, sono presenti negli scritti di etica animale che si rifanno a quasi tutti i maggiori filoni di pensiero della teoria normativa di stampo analitico, da quello del contrattualismo sociale a quello dell'etica delle virtù, dal kantismo classico al neo-kantismo.

L'approccio identitario ha indubbiamente diversi meriti. Il primo, e il principale, è quello di aver ispirato, direttamente o indirettamente, nuove prassi e nuove forme di resistenza volte ad accordare rispetto morale ai non umani. Enfatizzando la fondamentale identità morale ed eguaglianza esistenti tra umani e animali, questo approccio ci ha risvegliati dal sonno dogmatico dell'etica tradizionale e dello *status quo* e ha comportato un radicale ripensamento dell'intera serie di attività umane che incidono sulla vita animale in maniera negativa e dannosa. In modo simile a quello con cui la critica marxista al capitalismo denuncia gli effetti sociali nascosti dietro alla produzione della merce, questo modo di affrontare il pensiero sugli animali ha contribuito a portare alla luce le conseguenze drammatiche e misconosciute delle pratiche e delle istituzioni specieiste dominanti.

Oltre a queste innovazioni etiche e pratiche, tale approccio ha anche reso possibili molti "passi in avanti" in campo intellettuale. Il più importante dei quali, a mio parere, è il richiamo a mantenersi critici e a esercitare un'attenta vigilanza nei confronti di ogni tentativo di tracciare, a livello ontologico, distinzioni rigide,

precise e binarie tra la specie umana e quelle animali. Grazie soprattutto alla diffusione di questo pensiero e alle lotte per la giustizia a favore dei non umani, le distinzioni umano/animale binarie, riduttive e semplicistiche, che hanno afflitto la tradizione filosofica occidentale per gran parte della sua esistenza, non possono più essere sostenute e accettate se si è intellettualmente onesti. Pensare all'interno di questo spazio di vigilanza critica ci impone di guardare con sospetto qualunque tentativo di ristabilire distinzioni binarie e gerarchiche tra gli animali umani e quelli non umani e ci aiuta a mantenere alta la guardia sui possibili pericoli associati all'accettazione di una tale ontologia.

Tuttavia, nonostante i meriti indicati, gli approcci identitari alle questioni riguardanti gli animali sono fortemente limitati da pregiudizi insidiosi di natura intellettualistica e anti-pratica. Soprattutto nell'ambito dei circoli filosofici, la tendenza dominante è stata quella di prendere progressivamente le distanze dalle lotte dirette a favore di una trasformazione sociale e politica e di rinchiudersi sempre più nella ricerca dei fondamenti delle rispettive teorie (utilitariste, deontologiche, del contrattualismo sociale e così via) al fine di esaminarne rigore, coerenza e solidità. È evidente che tutto ciò ha poco da offrire in termini di un progresso trasformativo o politico e, stando così le cose, la gran parte del lavoro recente condotto nell'ambito dell'etica analitica è di fatto irrilevante sia per le lotte sociali a favore della giustizia nei confronti degli animali sia per il campo emergente degli *Animal studies* critici.

Anche quando gli approcci identitari all'etica animale sostengono in maniera più diretta la necessità di una trasformazione sociale, a causa della natura atomistico-individualistica della teoria normativa contemporanea, le questioni riguardanti gli animali finiscono per essere declinate in termini morali, termini che ruotano intorno alla responsabilità personale e a soluzioni basate su scelte di mercato da parte del consumatore. Pertanto, invece di provare a elaborare forme alternative di comunità con e insieme al mondo animale per mezzo di trasformazioni socio-economiche, cognitive, politiche ed estetiche, gli attivisti per i diritti e la liberazione animale che hanno fatto proprio questo tipo di discorso sono impegnati a promuovere un cambiamento tramite l'adozione di un consumismo consapevole e attraverso modificazioni incrementali della politica e della legislazione. Visti: (a) la dimensione dei disastri prodotti dalle industrie di sfruttamento animale e dalle interazioni attuali tra umani e animali (dalla macellazione alla sperimentazione bio-medica, dalla perdita di biodiversità alla distruzione degli habitat animali, ecc.) e (b) l'evidente fallimento di movimenti più ampi e più influenti di quello animalista (come è il caso del movimento ecologista) nell'ottenere una modificazione dei consumi e della legislazione, è ragionevole pensare che l'approccio indicato rappresenti, *nella migliore delle ipotesi*, solo una componente secondaria di un programma complessivo con una visione e una strategia trasformativa più ampie.

Gli approcci identitari, inoltre, nascondono in sé problemi che solitamente

3 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003.

4 Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990.

vengono trascurati a causa dei pregiudizi e dei dogmi a loro intrinseci. In questa sede vorrei prendere in esame due di questi limiti dogmatici: l'ostinato *logocentrismo* e il permanente *antropocentrismo*.

Per quanto attiene al logocentrismo, ossia quella mossa che pone il *logos* umano (ragione, linguaggio, conoscenza, presenza a sé, ecc.) al centro del pensiero e della prassi, sarebbe scorretto affermare che gli approcci identitari all'etica animale siano ingenuamente logocentrici. I filosofi in questione, infatti, si sono battuti con forza per dimostrare che i confini tradizionali tracciati tra umani e animali sulla base del fatto che i primi posseggono il *logos* e i secondi no sono molto discutibili. Tuttavia, questa critica parziale al logocentrismo ha ignorato una forma di logocentrismo, più insidiosa e apparentemente inattaccabile, che pone un *logos* esclusivamente umano a fondamento: (a) degli incontri etici con gli animali e (b) dello sviluppo di un pensiero volto ad analizzare le implicazioni di tali incontri. I teorici e gli attivisti identitari insistono sull'idea secondo cui il fondamento della trasformazione etica risiede in una comprensione razionale e riflessiva dell'etica e che il motivo principale per lottare a favore degli animali si riduca a delle *ragioni*, ossia all'estensione e all'applicazione, imparziali, razionali e coerenti, di norme umano-centriche a quegli animali non umani che sono simili a noi da un punto di vista morale. Detto altrimenti, questo approccio sposta l'incontro etico con gli animali dal campo della relazione corporea e affettiva allo spazio della razionalità neutra. Anche se non intendo negare che l'argomentazione razionale sia in grado di esercitare una forza etica trasformativa, è poco plausibile pensare che la maggioranza degli attivisti e dei teorici che lottano a favore degli animali siano realmente ed esclusivamente mossi da considerazioni razionali, teoriche e riflessive.

Seppur più difficile da cogliere, è comunque estremamente importante richiamare l'attenzione anche sul cripto-antropocentrismo che pervade l'etica identitaria per mostrarne le conseguenze e i limiti che esercita sul pensiero e sulla prassi. A proposito di quanto appena sostenuto circa il privilegio accordato al logocentrismo nell'ambito dell'etica, (quelle che sono considerate) le caratteristiche squisitamente umane – ad esempio il *logos* – fondano le considerazioni sulla sfera dello stato morale su uno schema ben definito. Detto altrimenti, ciò a cui qui faccio riferimento sono i modi in cui (quelle che sono considerate) le caratteristiche squisitamente umane costituiscono la base sulla quale la considerazione morale è estesa o meno ad un dato individuo o ad un dato gruppo di individui. Nel contesto dell'etica animale, questo tipo di estensione antropocentrica assume la forma dell'assegnazione di una priorità morale a quegli animali che assomigliano agli umani sotto aspetti moralmente rilevanti e del disconoscimento (o dell'assegnazione di uno stato morale subordinato) a quegli animali che non assomigliano "propriamente" agli umani. Per esplicitare questo punto, si consideri che gli animali che mostrano di possedere abilità linguistiche raffinate, intelligenza, un elevato senso di soggettività e consapevolezza,

legami familiari sviluppati, ecc. sono quelli per i quali molto spesso vengono intraprese le battaglie al fine di un pieno riconoscimento morale e giuridico, per la protezione dei loro habitat, ecc.

Uno dei motivi principali della persistenza di questo pregiudizio nell'etica e nell'attivismo animalisti dominanti è che il problema contro il quale questi gruppi dovrebbero lottare e oltre il quale dovrebbero essere sviluppate nuove modalità di pensiero e di prassi è stato mal definito e frainteso. Alle origini del movimento animalista, i teorici identitari hanno argomentato che il problema fosse lo *specismo*, inteso come una preferenza dogmatica a favore della superiorità morale della propria specie di appartenenza. Dal momento che questi teorici intendevano estendere la considerazione morale al di là dei confini della nostra specie, essi potevano considerarsi come antispecisti e, quindi, come estranei ai dogmi e ai limiti che da tempo affliggono la riflessione morale (occidentale e non).

A mio parere, però, il problema in questione non è lo specismo ma l'antropocentrismo, inteso come il privilegio accordato a quella classe di individui che rispondono appieno ad una concezione di ciò che è considerato squisitamente umano sopra e contro tutti gli altri non umani. Nello sviluppo storico della cultura occidentale, delle sue maggiori istituzioni e dei suoi principali discorsi giuridici, sociali, etici ed economici è evidente che lo spazio di privilegio accordato all'"umano" non è *mai* coinciso con i confini della nostra specie (ossia non siamo mai stati realmente specisti). Piuttosto i nostri discorsi e le nostre istituzioni – perfino quelli considerati come i più progressisti e inclusivi – sono stati coerenti con, se non fondati su, l'esclusione di un ampio numero di individui che oggi sarebbero ritenuti membri "paradigmatici" della specie umana. La cultura occidentale ha cioè pervicacemente ruotato intorno a uno spazio e a un centro che è stato riservato all'"umano" e che è sempre stato inteso in maniera selettiva al fine di inserire nella sua orbita solo quegli individui che fossero riconducibili nella sfera del proprio dell'umano sulla base di una serie ristretta di criteri di inclusione (caratteristiche standard per la formulazione di questi criteri sono state la soggettività, una razionalità di ordine superiore, l'intelligenza, la capacità di essere agenti morali, ecc.). Questo è il motivo per cui, quando chi si occupa di etica animale prova ad estendere la considerazione morale agli animali sulla base di una delle molteplici caratteristiche ritenute squisitamente umane (ma che, ad un esame più attento, appaiono spesso essere possedute almeno da certi animali), essi stanno di fatto *estendendo la logica e la prassi stesse dell'antropocentrismo*. Anche se questi teorici e attivisti si oppongono ad una determinata forma di specismo, la logica e la struttura fondamentali del problema che combattono operano di fatto su un registro completamente differente e antropocentrico, registro che non solo non viene preso in considerazione, ma che di fatto viene rinforzato ed esteso⁵.

⁵ In effetti, per onestà intellettuale, molte versioni identitarie dell'etica animale non potrebbero

Se consideriamo l'etica animale identitaria da questa prospettiva, diventa subito evidente il motivo per cui le battaglie a favore degli animali che su tale etica si sono fondate si siano estraniare da altre lotte radicali contro l'antropocentrismo, quali ad esempio quelle dell'ecologismo radicale e quelle a favore delle minoranze. In alcune varianti dell'ecologia profonda e militante sono rintracciabili proposte per estendere la considerazione morale diretta non solo agli umani e agli animali, ma anche a varie altre forme di vita, ecosistemi, specie e, perfino, a "meri" strumenti, oggetti e cose che popolano i nostri mondi condivisi o non condivisi che siano. Se l'etica viene intesa solamente sulla base dell'estensione di caratteristiche umane moralmente rilevanti agli animali, è inevitabile che questa avrà solo modesti punti di tangenza con il pensiero e la prassi dell'ecologismo radicale, caratterizzato da una concezione molto più ampia dell'etica e di ciò che è in questione nella vita in quanto tale, nel con-essere, nella felicità, nella piena fioritura e così via. Lo stesso problema vale anche in relazione alle lotte a favore delle minoranze e di coloro che sono impegnati nella creazione di mondi alternativi, come accade, ad esempio e forse soprattutto, nel caso dei *queer* e delle femministe radicali, di vari gruppi indigeni e dei movimenti rivoluzionari anti-imperialisti e a favore della decolonizzazione. Ciò che tutte queste lotte minoritarie condividono, nonostante e a causa della loro singolarità, è il fatto che non siano mai state considerate come completamente umane secondo gli standard antropocentrici dominanti (culturali e istituzionali). Ciò che, però, è ancora più importante è che le forme di vita che la maggioranza di coloro che conducono queste battaglie cerca di sviluppare non hanno come scopo finale quello di essere riconosciute nell'ambito dell'umano nel senso che a questo termine viene dato dalla tradizione antropocentrica. Questi gruppi, infatti, auspicano una completa fuoriuscita dalla logica violenta e denigratoria dell'antropocentrismo – e non una sua estensione – insieme ad una presa di congedo dalla metafisica, dalle istituzioni, dall'economia e dai discorsi associati a tale logica.

Quelli tra noi che lottano a favore degli animali e per la creazione di modalità alternative di essere con loro e del loro essere tra loro dovrebbero rendersi conto che sono stati *questi* movimenti militanti per la giustizia e la difesa ambientale e *queste* lotte minoritarie e gruppi rivoluzionari che hanno riconosciuto con

neppure richiedere l'inclusione di tutti i membri della specie *Homo sapiens* all'interno della loro sfera di considerazione morale, dal momento che esisteranno sempre elementi "non paradigmatici" della nostra specie, ossia individui privi della facoltà di provare piacere/dolore, della soggettività, della capacità di essere agenti morali e così via. Pertanto l'idea secondo cui l'etica animale identitaria prenderebbe le mosse da una teoria normativa volta a includere tutti i membri della specie umana per espandersi in seguito fino a comprendere gli animali è profondamente fuorviante. Gli approcci identitari dominanti all'etica animale sono senza eccezione alcuna fondati su una nozione di stato morale che esclude dalla considerazione morale diretta: (a) alcuni esseri umani, (b) un enorme numero di individui e specie animali e (c) l'intero mondo non animale. Che poi queste esclusioni possano essere giustificate "razionalmente" non dovrebbe sorprenderci, viste le assunzioni logocentriche e antropocentriche che a tale approccio sono sottese.

chiarezza il problema e la logica che noi stessi stiamo combattendo. Al centro di queste lotte vi è la protezione, lo sviluppo e il mantenimento di modi di vita che non sono stati mai considerati "propriamente" umani da parte della cultura dominante e che soprattutto non hanno alcun desiderio di diventarlo. Lottare a fianco di questi gruppi e collettivi significa, allora, imparare a costruire ontologie, epistemologie e prassi in grado di adattarsi ad un mondo che intende smarcarsi dalla logica escludente dell'antropocentrismo e che non ha alcuna nostalgia per proposte che si propongano di riformarlo o di espanderlo.

2. Differenza

Il secondo approccio alle questioni riguardanti gli animali, quello della differenza, discende da un orientamento filosofico di stile più continentale e che si caratterizza fundamentalmente per l'interesse ad analizzare le dimensioni non-antropocentriche del post- o dell'anti-umanismo. Mentre i teorici identitari intendono estendere la considerazione morale e politica sulla base di caratteristiche condivise da umani e animali, i teorici e gli attivisti della differenza sono interessati ad individuare il luogo per un ripensamento degli animali nelle potenziali interruzioni, trasformazioni e incroci originati da concezioni radicali della differenza. Sebbene esistano varie versioni di questo approccio – teorico-critiche, teorico-sistematiche, neo-lévinassiane e femministe –, quella maggiormente rappresentata negli ultimi anni nell'ambito degli *Animal studies* e della filosofia animalista è la versione decostruttiva di derivazione derridiana⁶.

La ricerca di Derrida ha perseguito una strategia decostruttiva nel ripensamento delle questioni animali seguendo linee molteplici e attraversando registri differenti, comprendenti l'etica, la politica, l'ontologia e l'epistemologia. Il principale punto di partenza per il pensiero di Derrida è stato una radicalizzazione della messa in questione della soggettività umanista iniziata da pensatori post- o anti-umanisti come Nietzsche, Heidegger, Foucault e Althusser. Lavorando sulla delimitazione critica operata da Heidegger della storia della metafisica come fondata sui valori della presenza oggettiva e della soggettività presente a se stessa, Derrida l'ha spinta ancora più a fondo fino ai fondamenti impensati della metafisica stessa. Mentre Heidegger mostra che ogni metafisica basata sulla presenza e sulla soggettività umanista necessariamente trascura il luogo inumano che apre le relazioni dell'uomo con gli altri esseri, Derrida sostiene che Heidegger stesso si è lasciato sfuggire qualcosa di ancora più fondamentale, qualcosa di ancora più "antico", ossia il gioco della *différance* dal quale emergono tutte le singolarità e le relazioni (umane e non umane).

⁶ La letteratura sul pensiero di Derrida sugli animali sta crescendo esponenzialmente; per un censimento recente di tale produzione, cfr. Neil Badmington, «Derridanimals», in «Oxford Literary Review» (numero speciale), n. 29, 2007.

Ciò che ho messo tra parentesi è molto importante. Derrida ha, infatti, sottolineato fin dai suoi primi scritti che le creazioni concettuali “semi-indecidibili” e “ultra-trascedentali”, quali *différance* e traccia, riguardano non solo gli umani ma la “vita” in quanto tale, ossia esseri e relazioni che vanno ben oltre la sfera dell’umano. Questa mossa specifica non è stata compresa appieno da molti dei lettori neo-heideggeriani di Derrida, che sono propensi a ritenere che una critica radicale della presenza e dell’umanesimo sia il segno del definitivo compimento ed esaurimento della metafisica occidentale. Per Derrida, tuttavia, il “fondamento” della metafisica sorge non solo dall’oblio della presenza o della struttura relazionale che precede il soggetto umano, ma anche dall’oblio e dall’esclusione del *non umano* in genere e degli *animali* in particolare. Di conseguenza, secondo Derrida la metafisica non è tanto caratterizzata da un privilegio accordato alla presenza e alla soggettività umanista (essere agenti morali, presenza a sé, logocentrismo), ma piuttosto, e forse in maniera più essenziale, dall’*antropocentrismo*, ossia dall’esclusione e dallo screditamento di tutti quelli che vengono considerati non umani (tra cui molti “gruppi” di umani ritenuti non completamente tali al pari degli animali, della natura, delle macchine, ecc.). Questo orientamento critico fondamentalmente differente ha fatto sì che Derrida prendesse le distanze sia dall’ortodossia heideggeriana che da altri approcci filosofici neo-fenomenologici in direzione di una visione non-anthropocentrica della vita e di un pensiero volto a problematizzare le versioni classiche della distinzione umano/non umano e umano/animale.

Analogamente all’analisi identitaria delle classiche distinzioni umano/animale, anche quella decostruttiva critica fortemente la natura semplicistica, binaria e gerarchica di tali distinzioni, ma quest’ultima fa ricorso ad una strategia profondamente diversa per portare questo aspetto allo scoperto e per superarlo. I teorici e gli attivisti identitari aspirano, come si è detto, a stabilire un’identità comune e un’omogeneità tra umani e animali sulla base della condivisione di caratteristiche moralmente rilevanti. A causa della fondamentale somiglianza tra i due, in quanto entrambi sono pazienti morali, ogni tentativo di definire barriere insuperabili di tipo ontologico ed etico (almeno per quel che riguarda appunto l’essere pazienti morali) è completamente escluso. Al contrario, l’approccio decostruttivo di Derrida intende smarcarsi dagli effetti identitari di omogeneizzazione. Invece di ricondurre umani e animali in un’unica categoria, egli sostiene che esistono differenze tra i due “gruppi” e che esse vanno preservate. La sua insistenza a favore del mantenimento di tali differenze non è, però, intesa a rafforzare le distinzioni classiche (binarie e gerarchiche) che hanno guidato la tradizione metafisica occidentale, ma piuttosto è volta, paradossalmente, a *minarle*.

Secondo Derrida il problema principale delle tradizionali distinzioni umano/animale è il fatto che traccino una linea di confine, singola e semplicistica, tra i due termini. Questa forma di divisione comporta l’omogeneizzazione sia degli

umani che degli animali e annulla le miriadi di differenze e variazioni riscontrabili da entrambi i lati del confine. Quando pensiamo a “L’Umano” come ad un tipo ontologico unificato e fisso, tendiamo di fatto ad appiattare le differenze tra gli umani stessi, non siamo più in grado di scorgere la notevole variabilità che esiste tra loro. Analogamente, perdiamo di vista il fatto che ogni singolo essere umano non rappresenta una mera esemplificazione de “L’Umano”, essendo invece un essere emergente che si costituisce all’interno e per mezzo di un vasto campo di forze, relazioni, risposte, ecc. Lo stesso riduzionismo vale ovviamente anche per gli animali nel momento in cui raggruppiamo tutti gli individui e le specie animali nella categoria generale de “L’Animale”. In questo caso trascuriamo che: (a) non esiste alcuna essenza semplice e condivisa che legghi assieme l’incredibilmente vasto numero di specie animali che abitano il mondo; (b) esiste una variazione notevole perfino tra individui animali che appartengono alla medesima specie; e (c) che esistono una marcata influenza reciproca e innumerevoli relazioni specifiche tra individui animali e tra differenti specie animali. Ancora più importante è, però, il fatto che, quando guardiamo il mondo attraverso le lenti delle classiche distinzioni umano/animale, non siamo in grado di cogliere le complesse linee di affezione e di relazione reciproca che attraversano le interazioni tra umani e animali. Tracce di vite, individui, specie e altre affezioni animali sono rinvenibili in moltissimi aspetti considerati esclusivi della vita umana e lo stesso vale nel caso delle svariate specie animali che con gli umani hanno interagito. In realtà, quando argomenta a favore delle differenze, Derrida sta cercando di *complicare* le tradizionali distinzioni umano/animale, facendo sì che le differenze tra e all’interno di ciascun “gruppo” si moltiplichino, evitando di bloccarle in un punto o di fonderle in una nuova forma di omogeneità o di identità.

Prima di prendere in esame alcuni dei problemi dell’approccio decostruttivo, è utile considerare come la complicazione e la moltiplicazione delle differenze tra umani e animali si traducano in strategie di trasformazione etica e politica a favore di quelli che “noi” chiamiamo animali. Uno degli aspetti più promettenti dell’analisi decostruttiva delle questioni morali che riguardano gli animali è che essa prende le distanze sia dal logocentrismo che dall’antropocentrismo degli approcci identitari. Secondo Derrida, le relazioni etiche con gli animali (o con gli umani o con altri esseri) non trovano il loro “fondamento” principale nel *logos* umano o nella razionalità. Al contrario, egli situa l’incontro (proto)etico in diverse relazioni pre-cognitive e pre-intellettuali (dove cognitivo e intellettuale vanno intesi come modalità di esperienza completamente presenti ad una mente), relazioni nelle quali e attraverso le quali chi entra in rapporto si influenza reciprocamente. Nel porre l’etica su un terreno diverso da quello della ragione, il pensiero di Derrida può essere fruttuosamente fatto interagire con molte delle tendenze menzionate in precedenza (teoria critica, etica neo-lévinassiana, etica femminista, ecc.).

Assegnando l'etica ad uno spazio che precede e oltrepassa le capacità cognitive e la possibilità di predire ciò che è in grado di esercitare una forza etica, Derrida apre di fatto la sfera della morale oltre ogni limite determinabile a priori. Tale gesto gli permette così di smarcarsi dai dogmi estensionisti e antropocentrici degli approcci identitari all'etica animale, dal momento che non esiste neppure la possibilità di definire con certezza che tipo di esseri, cose o eventi possano esercitare un qualche effetto nello spazio dell'affezione. Proprio per questa ragione Derrida chiama *l'arrivant*, il nuovo arrivato in termini assoluti, ciò che è in grado di influenzarmi, ciò che può interrompere la mia modalità di essere esercitando un effetto trasformativo. *L'arrivant* può essere qualcuno o qualcosa che mi è completamente familiare ma che, per qualsiasi motivo, è in grado in certe circostanze di colpirmi con una forza etica inattesa, oppure un tipo di essere o di esperienza che mi è assolutamente sconosciuto. Dal momento che le relazioni di affezione e la dimostrazione delle stesse non obbediscono necessariamente ai dettami del *logos* umano classico, non c'è garanzia che l'etica possa essere limitata agli umani, agli agenti morali a loro equiparabili o perfino agli esseri senzienti che assomigliano agli umani in modi moralmente rilevanti. Detto altrimenti, la decostruzione ci fa accedere ad uno spazio di fondamentale non-conoscenza per quel che concerne la possibilità di determinare con certezza la sfera della considerazione morale e di definire una forma definitiva e immutabile di procedura decisionale.

Poiché la relazione tra etica e politica è per Derrida irriducibilmente aporetica, non è possibile tracciare una linea diretta che unisca le sue considerazioni protoetiche a strategie politiche concrete. Ciò, tuttavia, non significa che Derrida non abbia nulla da dire sulla politica non-antropocentrica o che il suo pensiero non possa essere elaborato al fine di sostenere una politica animalista. Egli ha, infatti, dichiarato esplicitamente la sua simpatia per gli obiettivi e lo spirito di chi lavora a favore dei diritti animali (nonostante abbia espresso delle riserve a proposito dei fondamenti e delle implicazioni dei discorsi e delle strategie identitari) e ha suggerito che un approccio pluralistico alla trasformazione sociale, che comprenda modifiche istituzionali e culturali di scala più ampia, sia necessario per accordare maggior giustizia agli animali⁷. Tuttavia, anche l'interpretazione più generosa del lavoro di Derrida incontrerebbe notevoli difficoltà a ricostruire qualcosa che assomigli ad un resoconto rigoroso delle strategie necessarie a sviluppare una politica più radicalmente non-antropocentrica. Derrida parla spesso di alleanze con molti movimenti progressisti e militanti, a fianco dei quali si schiera, o di simpatia per gli stessi, ma al contempo aggiunge subito di non partecipare attivamente a molti di questi. Ciò vale in particolar modo per le lotte a favore degli animali, nelle quali, almeno per quanto ne so, non si è mai impegnato seriamente. In questo senso, è poco utile cercare nel suo lavoro

suggerimenti circa la politica, la strategia o le alternative radicali allo *status quo* al fine di modificare le interazioni che gli umani attualmente intrattengono con gli animali. Se il suo lavoro ha un valore critico importante per la questione animale è perché ha messo a nudo l'antropocentrismo, il logocentrismo e il fallocentrismo nascosti nel pensiero e nella prassi antispecista.

Tutto questo ci pone di fronte alla domanda su quali possano essere le conseguenze strategiche dell'approccio decostruttivo basato sulla differenza a proposito della distinzione umano/animale. Se non si può che essere d'accordo con Derrida quando sottolinea il modo in cui le distinzioni binarie semplici riducono le differenze che esistono tra quei gruppi di esseri che chiamiamo "umani" e "animali", è decisamente più difficile concordare con lui quando sostiene che la distinzione umano/animale sia nonostante tutto indispensabile e che quindi vada mantenuta. Non vi è dubbio che Derrida sia poco interessato alla versione classica di questa distinzione; al contrario, come si è detto, egli intende complicarla al fine di svelare sia le differenze presenti in ciascuno di questi due "gruppi" sia le differenze e i meccanismi di affezione che esistono tra loro. Come per altri concetti e distinzioni che ritiene siano indispensabili e da mantenere (ad esempio, la distinzione parola/scrittura o certe concezioni ed istituzioni attinenti alla sovranità nazionale), Derrida pensa che ciò vada fatto in maniera provvisoria e sulla base di considerazioni strategiche (generalmente fondate sulla perfettibilità intrinseca di determinate concezioni ed istituzioni). Sfortunatamente, però, c'è ben poco nel suo lavoro che possa servire a giustificare o a difendere l'idea che la distinzione umano/animale vada preservata. Dal che discendono le seguenti domande: in che modo una complicazione della distinzione umano/animale può alimentare, approfondire e radicalizzare la lotta a favore degli animali? Non è possibile invece che un tale approccio porti di fatto ad un rafforzamento proprio di quelle strutture e istituzioni socio-economiche contro cui stanno combattendo i teorici e gli attivisti animalisti? Quali sono le potenzialità di un approccio decostruttivo alle questioni e alla politica relative agli animali?

Il lavoro di Derrida su questi aspetti è secondo me ampiamente criticabile. Tra tutte quelle prodotte dalla tradizione metafisica occidentale, la distinzione umano/animale è, infatti, la più problematica e la più vuota di senso. Il termine privilegiato di questa distinzione, l'umano, è inoltre gravato da un tale fardello concettuale e politico da renderlo sospetto perfino agli umanisti più ferventi e ai più convinti apologeti dell'antropocentrismo. Nutro pertanto seri dubbi che un'ulteriore complicazione di tale distinzione e che una versione più raffinata degli aspetti emendabili del concetto di umano possano essere considerati aspetti utili per la costruzione di una forza trasformativa dirompente. Invece di estendere l'approccio basato sulla differenza alle questioni attinenti agli animali, dovremmo domandarci: è possibile creare in questo ambito altri concetti, organizzazioni e strutture in grado di produrre le condizioni per forme più

7 Jacques Derrida e Élisabeth Roudinesco, «Violenze contro gli animali», in *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 92-110.

promettenti di resistenza e per prassi alternative?

3. Indistinzione

Non è certo difficile sostenere che gran parte del lavoro più interessante, fecondo e stimolante dei teorici e dagli attivisti animalisti si fonda proprio su questa scommessa, ossia che è possibile creare nuove modalità di pensiero e di prassi capaci di oltrepassare la distinzione umano/animale che hanno poco da spartire sia con l'approccio identitario che con quello della differenza. In questo contesto, il compito principale non è né quello di estendere la sfera della considerazione morale agli animali sulla base del fatto che condividono con noi capacità e facoltà classicamente attribuite agli umani, né quello di continuare a ribadire il riduzionismo del discorso tradizionale circa la differenza che intercorre tra umani e animali. Quest'altro approccio sorge invece a partire da uno spazio dove le distinzioni tra umani e animali, considerate insuperabili, entrano in una zona di radicale *indistinzione*, dove la distinzione umano/animale (sia nella sua versione classica che in quella complicata dalla decostruzione) non è più utilizzabile come una barriera di protezione per il pensiero e la prassi. Questo spazio non va inteso come una sorta di sintesi dialettica che oltrepassi i limiti dei due approcci precedenti, ma piuttosto come il tentativo di rendere inefficace ogni forma di nostalgia nei confronti sia dell'estensione delle caratteristiche umane agli animali sia della complicazione delle differenze tra i due. Il pensiero e la prassi che sorgono all'interno di questo spazio di indistinzione hanno l'obiettivo di riorientarci lungo linee che rendano possibili modalità alternative di vita, di relazione e di con-essere con ogni altro (umano o non umano).

Pensare e vivere all'interno di spazi di indistinzione non dovrebbe essere interpretato come qualcosa che suggerisca che le idee tradizionali sulla distinzione umano/animale possano scomparire da un giorno con l'altro o essere abolite con un semplice colpo di spugna. E neppure si dovrebbe pensare che questo approccio escluda che discorsi o strategie che fanno ricorso a concezioni dell'umano o alla distinzione umano/animale siano perennemente e fondamentalmente in contrasto con un pensiero e una prassi dell'indistinzione. Chiunque sia seriamente impegnato in battaglie etico-politiche e pratiche a favore del mondo animale non può pensare di poter continuare a operare se accetta tali illusioni e, di certo, il punto in questione non è lo sviluppo di nuove forme di antagonismo all'interno dei movimenti radicali per la giustizia sociale. Piuttosto la mossa in direzione di un approccio basato sull'indistinzione molto spesso sorge da un desiderio positivo di scoprire uno spazio, cercato da tempo, in cui l'innovazione etica, politica e ontologica possano muoversi liberamente. Gli altri approcci vengono lasciati alle spalle o, meglio, vengono provvisoriamente posti di lato al fine di scoprire che *altro* si possa fare per

stabilire forme differenti di resistenza e di vita. Nei prossimi paragrafi vorrei offrire, evitando di uniformarne i vari aspetti, una breve descrizione dei gesti principali di questo nuovo approccio teorico e pratico alle questioni inerenti gli animali e, altrettanto brevemente, discutere alcune delle sue promesse (siano esse realizzate o potenziali).

Ci siamo progressivamente familiarizzati, e forse ci sentiamo perfino a nostro agio, con l'idea che gli animali e gli umani siano per certi versi esseri indistinguibili. Negli ultimi anni non sono certo mancate evidenze del fatto che gli animali posseggono tratti che tradizionalmente sono stati considerati proprietà esclusive della specie umana o che hanno permesso di ricordare agli umani, da una prospettiva darwiniana, le loro radici biologiche e animali. Tuttavia, nonostante una tale complicazione e destabilizzazione delle idee tradizionali su umani e animali, le vite degli animali e quelle di altri esseri considerati non umani sono in molti casi progressivamente peggiorate. La semplice contaminazione o complicazione delle modalità di pensiero tradizionali non sembrerebbe aver avuto abbastanza forza per trasformare radicalmente i modi di vita individuali e collettivi. Abbiamo imparato ad assorbire questi attacchi al proprio dell'umano e a far fronte con successo ad essi sia assimilandoli a nuove narrazioni, che ci hanno permesso di ri-costituire l'eccezionalismo umano, sia rifiutando le conseguenze che essi avrebbero dovuto comportare per le istituzioni e per le pratiche intese a proteggere e a promuovere la proprietà e il privilegio umani (ad esempio, l'etica, la politica e la legge).

Lo spazio di indistinzione cui faccio riferimento segue un tipo di logica completamente differente e sorge da una prospettiva e da una serie di desideri radicalmente differenti. Invece di cercare di "innalzare" gli animali al livello della superiorità umana (ad esempio, riconoscendo loro le classiche facoltà umane) o invece di mostrare che gli umani appartengono "propriamente" ad uno schema classificatorio animal-biologico, pensare all'interno di uno spazio di indistinzione nasce da ciò che Val Plumwood chiama una «riduzione scioccante»⁸, qualcosa cioè che ci sposta in basso dalle solenni altezze della superiorità umana e verso l'esterno in direzione di una zona essenzialmente non umana e inumana. In queste riduzioni, cogliamo – ammesso che abbia ancora senso parlare di semplici esseri individuali –, con uno sguardo obliquo, quel vasto mondo non umano che è stato denigrato da concetti, istituzioni e pratiche associati a "l'umano"; diventa possibile vedere il mondo, per quanto parziale e fugace possa essere questo sguardo, con ciò e accanto a ciò che è assolutamente spregevole per "l'umano"⁹. Cercare di ri-stabilire la specificità umana in queste circostanze significherebbe estraniarsi dalle passioni, dalle prospettive e dalle potenzialità di

⁸ Val Plumwood, «Being Prey», in «Terra Nova», vol. 1, n. 3, 1996, pp. 32-44.

⁹ Cfr. Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, trad. it. di A. Scalco, Spirali, Milano 2006 e Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009.

relazione che si incontrano nelle zone di indistinzione. Quando Donna Haraway sostiene che molti non avvertono più la necessità di separarsi dagli animali e da altri esseri non umani considerati spregevoli¹⁰, si sta sicuramente riferendo al desiderio di abitare il mondo da prospettive altre rispetto a quelle del soggetto umano classico e di esplorare le passioni e le potenzialità che albergano in tali spazi di incontro.

Un esempio di un pensiero e di una prassi che sviluppano questo tipo di prospettiva alternativa ci è offerto dall'analisi di Gilles Deleuze dei dipinti della carne macellata di Francis Bacon¹¹. Deleuze sostiene che queste opere di Bacon dovrebbero essere interpretate come l'emergenza da, e la rimessa in opera di, una zona di indistinzione tra umani e animali, soprattutto nei termini di un'indistinzione ontologica tra *carne* umana e animale¹². I quadri di Bacon, secondo Deleuze, creano una zona all'interno della quale diventiamo maggiormente capaci di provare compassione per quegli animali le cui carni sono appese nelle macellerie, più capaci di provare compassione per *tutta* la carne (ossia per tutti i corpi esposti e vulnerabili), umana o non umana che sia. In tale zona di indistinzione o di indiscernibilità, iniziamo a gettare uno sguardo sull'altro "lato" della carne, su un'altra realtà degli animali, della carne e dei corpi macellabili che lo *status quo* ha tenuto nascosta alla vista. I dipinti di Bacon, infatti, non solo ci permettono di vedere la vulnerabilità dei corpi animali, ma anche di intravedere, seppur ancora una volta grazie ad uno sguardo obliquo, che i corpi umani sono altrettanto fondamentalmente ed essenzialmente carne macellabile. A prescindere da quali degradazioni e sofferenze possano esperire i nostri corpi, è evidente che la gran parte di noi non è pronta ad accettare l'idea che possiamo essere carne per altri¹³. Forse siamo in grado di accettare il dato di fatto della *corpeazione*¹⁴ umana, ma continuiamo ad abborrire l'idea che la nostra esistenza corporea ci pone in una zona di indistinzione in cui i nostri

10 Donna J. Haraway, «Un manifesto per Cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo», in *Manifesto cyborg: donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 39-101.

11 Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2008, soprattutto pp. 51 e sgg.

12 In inglese esistono due termini per «carne», «*flesh*» (carne in senso lato) e «*meat*» (carne commestibile), che Calarco usa a seconda del significato in gioco e spesso all'interno della stessa frase. Qui si è reso «*flesh*» con «carne» e, quando necessario, «*meat*», visto il riferimento all'analisi deleuziana del lavoro di Bacon, con «carne macellata» o simili [N.d.T.].

13 Si consideri al proposito la sorpresa di Bacon per il fatto di *non* essere egli stesso appeso al fianco di altri pezzi di carne esposti in macelleria: «Che altro siamo se non potenziali carnesse? Quando entro in una macelleria, mi meraviglio sempre di non esserci io appeso lì, al posto dell'animale», in Francis Bacon, *La brutalità delle cose: Conversazioni con David Sylvester*, trad. it. di N. Fusini, Edizioni «Fondo Pier Paolo Pasolini», Roma 1991, p. 38.

14 Si è tradotto così «*embodiment*» per evitare sia le sfumature religiose sia il tradizionale dettato dualistico corpo/anima – secondo cui il "corpo" è qualcosa di diverso e di posseduto da una "persona" installata al suo interno – che il termine «incarnazione» avrebbe richiamato, seguendo in tal modo la scelta utilizzata nella traduzione italiana del saggio di Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 83 [N.d.T.].

corpi *possono* essere ridotti a "mera" carne o a "mera" carne commestibile per altri umani o non umani. Mettendo lo spettatore all'interno di tale zona di indistinzione, Bacon ci spinge a considerare i corpi umani come commestibili. E, aspetto ancora più importante, ci permette di intravedere l'esistenza di quei corpi animali – e talvolta umani – che sono stati degradati dall'ordine stabilito allo status di esseri meramente commestibili, a nient'altro che pura carne da macello.

Non vi è dubbio che spesso ciò che è considerato "mera" carne macellata o "mera" carne può sempre essere compreso e divenire qualcosa di più di quanto veicolato da questa terminologia squalificante. Perfino la "mera" carne macellata prodotta nei mattatoi non è mai intesa semplicemente per il consumo umano. Quella carne un tempo era unita ad un corpo preso in una serie di desideri, passioni, relazioni e forze; un corpo che costituiva il *locus* esclusivo della fattualità e potenzialmente modellato da una gamma unica di modalità di cattura e di messa in forma; un corpo che avrebbe potuto svilupparsi lungo linee completamente differenti se non fosse stato costretto a vivere in un campo di concentrazione animale per essere infine macellato. Quel singolare corpo carneo potrebbe aver resistito strenuamente ai mattatoi e agli altri luoghi di crudeltà e reclusione, esprimendo una resistenza che normalmente non pensiamo possa svilupparsi. Perfino quando il corpo è ridotto a "mera" carne e, come tale, si presenta sui nostri piatti, esso offre ancora una sua propria resistenza. Come è stato mostrato da Bacon e da molti altri artisti, vi è nella carne sia una tremenda bellezza che un orrore tremendo. Essa è in grado di indurre uno spettro incredibilmente ampio di affezioni e di emozioni (che andrebbero perse se limitassimo quella zona di indistinzione ai corpi carnei di cui possiamo facilmente disporre).

Il compito di un pensiero che prenda le mosse dall'interno di una zona di indistinzione è quello di portare alla luce tali possibilità, di mostrare che la classica distinzione umano/animale preclude l'accesso alla vista del mondo dalla prospettiva degli altri non umani e che essa limita a priori le potenzialità dell'intero universo animale e non umano. Questo è il motivo per cui gli attivisti e i teorici dell'indistinzione non hanno come interesse principale né l'allargamento della sfera di considerazione morale e giuridica agli animali, né il raffinamento e la complicazione decostruttivi delle differenze tra umani e animali. Al contrario essi intendono attirare l'attenzione sul fatto che quelli che la nostra cultura considera come "meri" animali sono in grado di partecipare a modalità relazionali e di vita che non possono mai essere completamente previsti.

Oltre l'identità e la differenza, un pensiero dell'indistinzione ci fa affacciare su una zona di esseri e relazioni che ricadono ampiamente al di fuori delle preoccupazioni e degli ambiti delle ontologie rigidamente antropocentriche e social-antropologiche che hanno guidato il più recente lavoro teorico. Prima, però, di riprendere da capo il progetto ontologico al fine di criticarne i limiti, ossia

prima di decidere dove e in che modo modellare questo “mondo” differente nei suoi snodi essenziali, è necessario non abbandonare troppo frettolosamente il piano proto-ontologico, quello in cui ci imbattiamo proprio in questi limiti. Perché è qui che il pensiero acquista una visione più ampia sia degli svariati meccanismi di formazione e di cattura che strutturano e preservano l’ordine stabilito, sia degli effetti storici, ineguali e differenziali, di questi stessi meccanismi.

Se si considerano gli animali, gli altri esseri non umani e i vari sistemi da questo spazio proto-etico si può comprendere con chiarezza non solo la necessità di ontologie alternative, ma anche di analisi critico-materialiste dell’ordine stabilito; poiché è indubbio che sia il mondo umano che quello non umano sono sempre più determinati e regolati (e, in alcune circostanze, incessantemente ri-determinati e ri-regolati) da meccanismi socio-economici di cattura. Da questa zona proto-ontologica, si può inoltre cogliere la radicale inadeguatezza delle attuali analisi marxiste e biopolitiche, così spesso angustamente e dogmaticamente antropocentriche¹⁵. Pertanto, a mio parere, il compito che siamo chiamati ad assumerci da qui in avanti non è tanto quello di integrare con prospettive animaliste ed ecologiste critiche il recente lavoro in ambito anti-capitalista e biopolitico, quanto piuttosto quello di riorientare il pensiero critico e la prassi conseguente lungo linee materiali, pratiche, concettuali e ontologiche assolutamente inedite e radicalmente non-antropocentriche. La recente svolta a favore di ontologie non-antropocentriche¹⁶ è di innegabile importanza per quanto abbiamo discusso, soprattutto se essa viene intrapresa e sviluppata come parte essenziale di un impegno a trasformare l’ordine esistente e a resistere ai meccanismi di cattura che esso mette in atto (non riducendosi ad un semplice trasferimento a livello ontologico di prospettive epistemologiche e fenomenologiche squisitamente umane all’intero mondo non umano). È in questo luogo che l’ontologia e la filosofia della prassi possono ri-congiungersi; è in questo luogo che il compito ontologico di rendere giustizia all’immenso mondo che esiste oltre le prospettive e l’ambito de “l’umano” potrebbe aprire un percorso in direzione di una serie di pratiche, resistenti e trasformative, il cui scopo sia quello di rendere giustizia agli esseri, alle relazioni e alle potenzialità che li incontreremo.

Traduzione dall’inglese di Massimo Filippi.

¹⁵ Ciò è stato sottolineato con forza e in maniera articolata da Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009.

¹⁶ Qui mi riferisco soprattutto al recente lavoro di Manuel De Landa, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Jane Bennett e altri che hanno inteso togliere la correlazione mente umana/mondo dal centro della considerazione ontologica.

Marco Maurizi Possono gioire? Appunti per una zoofilia antispecista

Può esistere un’amicizia con gli animali?

Animali domestici, animali prediletti e affini – C’è qualcosa di più stomachevole del sentimentalismo verso animali e piante da parte di una creatura che all’inizio ha dimorato tra di loro come il più furibondo nemico e che alla fine pretende nelle sue indebolite e mutilate vittime anche teneri sentimenti? Di fronte a questo genere di “natura” all’uomo si addice soprattutto *serietà*, posto che sia un uomo pensante. (F. W. Nietzsche)¹

Poniamo una domanda strana e curiosa che oggi ha scarsa possibilità di essere presa sul serio. Parliamo di un’amicizia tra noi e gli altri animali, espressione che trasgredisce le regole del linguaggio consueto secondo le quali di “vera” amicizia può parlarsi solo tra umani. E anche coloro che sarebbero disposti a parlare di amicizia tra noi e gli altri animali (ad esempio, nel caso del cane, il «migliore amico dell’uomo», qualsiasi cosa ciò possa significare) non accetterebbero certo di considerare possibili amici i cosiddetti «animali da reddito» e, se lo facessero (si veda la retorica delle «fattorie felici»), verrebbero smentiti dalla semplice constatazione che gli amici non si uccidono, né si mangiano. I pitagorici pare fossero vegetariani proprio per questo motivo: credendo alla reincarnazione delle anime non volevano trovarsi nella pancia per sbaglio un ex compagno.

Non è un caso, dunque, che anche in ambito antispecista un discorso sull’amicizia tra noi e gli altri animali rischi di essere frainteso e rifiutato. Il movimento per la liberazione animale, infatti, ribadisce da tempo di essersi lasciato alle spalle la fase della *zoofilia*, cioè quell’atteggiamento di generica “benevolenza” verso le altre specie che è da sempre servito a mascherare, e quindi a perpetuare, i peggiori crimini contro gli animali. Questi ultimi non hanno bisogno di dichiarazioni di simpatia, si dice, ma di *giustizia*.

Nel porre la domanda iniziale non intendo certo negare quanto sia stato necessario far chiarezza su questo punto. L’idea che si tratti di trasformare la questione animale in una questione di giustizia e non di benevolenza fa senz’altro parte delle conquiste del movimento antispecista. Se torniamo ora alla zoofilia,

¹ Friedrich W. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di F. Desideri, in *Opere 1870/1881*, Newton & Compton, Roma 1993, IV, §286, p. 1012.

non lo facciamo certo per restaurare un approccio ormai superato nella teoria e dalla prassi del movimento, quanto per mostrare che esso non è stato ancora sufficientemente superato. Per mostrare cioè che la zoofilia rimane tuttora un problema dell'antispecismo e lo rimarrà finché non si saranno fatti i conti con essa. O, almeno, finché non si saranno fatti i conti con quel suffisso strano e sfuggente su cui si getta un occhio sempre troppo distratto: *philia*, amicizia. Perché prima ancora di chiederci se può esistere un'amicizia con gli animali o magari escludere che essa possa essere rilevante per l'antispecismo, forse dovremmo chiederci *cos'è l'amicizia?*

L'amicizia «perfetta» dell'*animal rationale*

Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele definisce l'amicizia qualcosa di «assolutamente necessario alla vita»². Non solo, infatti, sembra esserci una *necessità interiore* che ci spinge alla ricerca di altri con cui condividere la nostra vita («senza amici nessuno sceglierebbe di vivere»), ma addirittura la *coesione sociale* non sarebbe possibile se non si tenesse a bada l'inimicizia³. Se la giustizia, sostiene Aristotele, da sola è insufficiente a garantire la concordia (*omonoia*), l'amicizia basta a se stessa e include il senso di giustizia.

Ovviamente, per sostenere ciò, Aristotele ha un concetto molto alto di amicizia. Per Aristotele esistono, infatti, tre specie di rapporto amicale: uno fondato sull'*utile*, l'altro sul *piacere*, l'ultimo sul *bene*. È chiaro, però, che solo quest'ultimo descrive l'amicizia in senso proprio perché «coloro che amano a causa dell'utile, amano a causa di ciò che è bene per loro, e quelli che amano per il piacere lo fanno per ciò che è piacevole per loro, e non in quanto l'amato è quello che è, ma in quanto è utile o piacevole»⁴. L'«amicizia perfetta», invece, è quella in cui «coloro che vogliono il bene [...] provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi»⁵.

È chiaro che l'antispecismo configura un tipo di rapporto con gli animali che potrebbe rientrare in questo terzo caso, poiché esclude che il rapporto con i non umani possa essere basato sul nostro tornaconto e sulla soddisfazione esclusiva dei nostri piaceri. Esso potrebbe, dunque, in teoria, venire definito come sorta di *zoofilia aristotelica*. Tuttavia, la concezione dell'amicizia di Aristotele è carente sotto almeno tre punti di vista per noi essenziali: è *identitaria*, è *intellettualistica*

e, naturalmente, è intrinsecamente *specista*.

Infatti, anche se l'amicizia vera non prevede alcuno scambio basato sull'interesse⁶, Aristotele ammette che «ciascuno riceve dall'altro cose identiche da tutti i punti di vista o simili»⁷. E ciò avviene perché si ama nell'altro ciò che c'è di amabile in noi. Non solo «i sentimenti di amicizia verso il prossimo [...] sembrano derivare dai sentimenti che l'uomo ha verso se stesso», ma l'altro che amiamo è, di fatto, *un'immagine di noi stessi*: «il virtuoso prova verso se stesso ciascuno di questi sentimenti» e «li prova verso l'amico come verso se stesso (l'amico, infatti, è *un altro se stesso*)»⁸.

Ma se l'altro è un'immagine di noi e dunque non si esce dall'identità, perché Aristotele sostiene che il bene che si cerca per l'amico è disinteressato? Perché si tratta di un bene che nasce non dall'«elemento irrazionale dell'anima» (quello che ci spinge a inseguire beni materiali come «ricchezza», «onori» e «piaceri corporali»⁹), bensì consiste nel curare in noi e nell'altro *la parte intellettuale dell'anima*. È quest'ultima che l'uomo virtuoso «ama» e cerca di «compiacere»¹⁰.

Questo aspetto è chiaramente legato alla visione gerarchica della realtà propria di Aristotele. L'amicizia perfetta (cioè disinteressata), infatti, non sembra essere possibile se non a partire dalla *divisione* e dalla *contrapposizione* rispetto a ciò che è considerato *inferiore*. Non solo potranno essere amici esclusivamente coloro che *svalutano* la propria parte sensibile-irrazionale-corporea-animale a vantaggio di quella intellettuale-razionale-spirituale-umana, ma la stessa «comunanza»¹¹ tra amici non sarà possibile se non sull'*esclusione* di coloro che non hanno accesso a questo livello di «umanità». Ed è questo che rende impossibile l'amicizia tra il padrone e lo schiavo e, ancor di più, tra l'uomo e gli altri animali:

Quando non c'è nulla di comune tra chi governa e chi è governato, non c'è neppure amicizia tra loro, giacché non c'è giustizia; per esempio, tra artigiano e strumento, tra anima e corpo, tra padrone e schiavo [...]. Ma verso esseri inanimati non è possibile né amicizia né giustizia. Ma neppure verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo in quanto schiavo. Non c'è niente di comune, infatti, in quanto lo schiavo è uno strumento animato, e lo strumento è uno schiavo inanimato. Quindi, non è possibile amicizia verso di lui in quanto schiavo, ma è possibile in quanto uomo: si ritiene, infatti

6 Si tratta infatti di «fare il bene senza avere di mira un contraccambio», *ibidem*, p. 333.

7 *Ibidem*, p. 307.

8 *Ibidem*, p. 347 (corsivo aggiunto).

9 *Ibidem*, p. 357.

10 «L'uomo virtuoso [...] vuole per se stesso ciò che è bene e tale gli appare, e lo fa [...] e a vantaggio di se stesso (a beneficio dell'*elemento intellettuale* che è in lui, elemento che si ritiene che costituisca ciascuno di noi): e vuole vivere e conservarsi, e che viva e si conservi soprattutto la parte con cui pensa», *ibidem*, p. 346 (corsivo aggiunto).

11 «Quanto si estende il rapporto comunitario, altrettanto si estende l'amicizia, giacché tanto si estende anche la giustizia. E il proverbio "le cose degli amici sono comuni" ha ragione, perché l'amicizia consiste in una comunanza», *ibidem*, p. 319.

2 Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1996, p. 299.

3 «Sembra, poi, che sia l'amicizia a tenere insieme le città, ed i legislatori si preoccupano più di lei che della giustizia: infatti, la concordia sembra essere qualcosa di simile all'amicizia; ed è questa che essi hanno soprattutto di mira, ed è la discordia, in quanto una specie di inimicizia, che essi cercano soprattutto di scacciare. Quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre, quando si è giusti, c'è ancora bisogno di amicizia», *ibidem*.

4 *Ibidem*, p. 303.

5 *Ibidem*, p. 305.

che ogni uomo può avere un rapporto di giustizia con chiunque abbia la possibilità di avere in comune con lui una legge o un patto; e, per conseguenza, si potrà avere anche un rapporto d'amicizia con uno schiavo nella misura in cui questi è un uomo¹².

È chiaro però, da quanto Aristotele dice degli schiavi, che la «comunanza» che porta con sé «amicizia» e «giustizia» non è un *fatto*, bensì l'effetto di una *decisione*. Se si escludono gli schiavi dalla vita in comune, se li si tratta ingiustamente non ci potrà essere alcuna amicizia con loro. Non è la loro *natura* a rendere impossibile l'amicizia, ma *ciò che viene loro fatto*, come dimostra la consapevolezza, da parte di Aristotele, che con gli schiavi umani si potrebbe, in via ipotetica, stabilire una qualche forma di legge o patto.

Per Aristotele, che basava la propria riflessione sulla contrapposizione tra vita intellettuale e vita animale (sensitiva e vegetativa), ipotizzare una qualche forma di «convivenza» e «comunanza» con gli animali e gli schiavi avrebbe significato *abbassare* l'umano, fargli perdere la sua *destinazione superiore*, il suo *optimum*: l'«attività contemplativa»¹³. Ma poiché, come Aristotele stesso pensava, questa suprema condizione morale esprime «felicità» perché è sentita come «libera» e «autosufficiente»¹⁴, occorrerà anche riconoscere che tale felicità e autosufficienza sono un *inganno*, in quanto sono fondate sull'illibertà, sull'infelicità e sulla dipendenza di altri. Cioè *dipendono* a loro volta dall'altro che vorrebbero negare.

La sfida di un'amicizia radicale

Riconoscendo che l'amicizia aristotelica è identitaria, intellettualistica e specista, dovremo chiederci se nel frattempo siamo riusciti ad elaborare un modello che sia all'altezza di essa ma che superi questi difetti. A giudicare dai tentativi fatti dall'antispecismo nei suoi primi decenni di attività pare proprio di no.

Se è necessario ammettere che la pubblicazione di *Liberazione animale* di Peter Singer ha segnato uno spartiacque importante nella storia dell'antispecismo, è altresì inevitabile osservare come l'impostazione *razionalistica* che la questione animale ha ricevuto nel pensiero singeriano abbia pesato nei decenni a seguire su tutta la riflessione antispecista di prima generazione¹⁵. Pur fondandosi sul riconoscimento della sensibilità animale (il benthamita «Possono soffrire?»), questa visione dei nostri rapporti morali è fortemente sbilanciata in senso

12 *Ibidem*, pp. 325-326.

13 *Ibidem*, pp. 393 e sgg.

14 *Ibidem*.

15 Singer rifiuta esplicitamente la necessità di un collegamento tra antispecismo e «amore» per gli animali. Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, Saggiatore, Milano 2003, p. 10. Per il concetto di «antispecismo di prima generazione» cfr. l'introduzione di Massimo Filippi e Filippo Trasatti a *L'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010.

intellettualistico. Come ha osservato Acampora, si è probabilmente trattato di una «strategia» che in forma semiosciente cercava di emanciparsi dal «sentimentalismo» della più antica tradizione di difesa degli animali¹⁶. Solo certo eco-femminismo degli anni '80-'90 ha provato a sovvertire questa posizione, rivalutando il profondo significato etico e politico che la *sensibilità* può avere una volta che si sia messa in discussione la visione monolitica e asettica della razionalità patriarcale. L'opposizione tra razionalismo e sensibilità che si è così venuta a creare¹⁷ non ha però possibilità di essere risolta se non si mette in discussione il meccanismo che la produce.

In questo senso, attraverso gli apporti del post-umanesimo¹⁸, del decostruzionismo¹⁹, della fenomenologia²⁰, l'antispecismo sta oggi scoprendo come la critica della contrapposizione uomo/animale (così come dell'opposizione spirito/corpo, intelletto/sensibilità, ecc.) sia inscindibile da una critica più radicale al concetto stesso di *identità*. Si è così evidenziato come il tentativo di estendere agli altri animali la protezione (morale e giuridica) accordata all'umano in base a certe caratteristiche comuni (pensiero, linguaggio, ecc.), per quanto lodevole, costituisce un'impresa essenzialmente volta alla *fagocitazione dell'altro*. Il discorso dell'allargamento della sfera morale – esemplificato, ad esempio, dal «Progetto Grande Scimmia» – implica un atteggiamento ancora antropocentrico e profondamente identitario. Esso dice, in sostanza, «io, umano, riconosco a te, animale, un diritto solo nella misura in cui tu mi assomigli». L'alterità scompare, l'identità si afferma. L'altro è tollerato solo se può essere ricondotto all'identico. E ciò significa non solo che tutto ciò che resta fuori dal cerchio allargato dell'umano può continuare ad essere trattato come una «cosa», ma anche che quel confine umano/non-umano non è stato veramente messo in discussione, bensì solo reso meno rigido e più mobile.

L'amicizia «stellare» dell'*Übermensch*

Nietzsche riteneva che «i greci [...] sapevano [...] bene cos'è un amico» tanto che

16 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 143.

17 Cfr. le critiche di Tom Regan alla posizione eco-femminista: Tom Regan, «Ecologia profonda ed ecofemminismo: differenze inconciliabili», in «Etica e animali», II, (2), autunno 1989, pp. 50-57.

18 Cfr., tra gli altri, Roberto Marchesini, *Post-human: verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 e *Id.*, «Filosofia postumanista e antispecismo», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 20-33.

19 Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che, dunque, sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006 e *Id.*, *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009. Cfr. anche M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2011.

20 Cfr. R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit.

essi soli, tra tutti i popoli, possiedono una svariata, profonda e filosofica trattazione dell'amicizia; sicché ad essi per primi, e sino ad ora per ultimi, l'amico è apparso come un problema degno di soluzione²¹.

Sino ad ora. In effetti, lo stesso Nietzsche sviluppò un modello di amicizia alternativo a quello aristotelico e che qui ci interessa perché, analogamente all'antispecismo, esso rifiuta l'opposizione etica ed ontologica umano/non umano ma, al tempo stesso, mette in crisi sia l'identitarismo sia l'intellettualismo che fanno da sfondo all'intera filosofia morale occidentale (compresa, dunque, quella antispecista di prima generazione). L'importanza di Nietzsche per la critica dell'antropocentrismo è stata già messa in rilievo da Acampora²²; qui mi limiterò a discutere in modo più circostanziato il contributo che il modello nietzschiano di amicizia può offrire in quest'ambito.

Essa costituisce un attacco formidabile alla nozione di identità. Il nucleo di un'amicizia vera, secondo Nietzsche, coincide infatti con la capacità di accettare la *mutevolezza* e il *divenire* che sta al fondo del nostro essere. Il pensiero di Nietzsche è tutto volto, come noto, a mostrare come l'identità non sia un fatto ma una *costruzione*. Ciò che noi "siamo", ciò che sentiamo e pensiamo di "essere" è in realtà il "prodotto" di una *volontà di essere*. Nell'uomo questa volontà si esprime in complesse forme individuali e sociali, nascondendosi dietro l'identità percepita e strutturandola in modo più o meno cosciente. L'uomo, più degli altri animali (?), mente a se stesso sull'origine del proprio desiderio, ama nascondersi dietro le proprie maschere culturali. Questo non significa che l'identità non esista o sia illusoria, quanto piuttosto che essa è un meccanismo complesso di cui raramente, o forse mai, si riesce a scrutarne il fondo, a scandagliarne l'abissale profondità. La questione fondamentale, secondo Nietzsche, non sarebbe dunque affermare o negare l'identità, quanto riconoscerne il funzionamento occulto e prendere posizione rispetto ad esso. Poiché ciò che *siamo* dipende da ciò che *vogliamo essere*, ogni indagine su ciò che siamo rimarrà alla superficie se non ci svela questa volontà più profonda (che può coincidere con la nostra libertà oppure semplicemente con il meccanismo di cui siamo inconsapevolmente schiavi). Non dobbiamo dunque chiederci «cosa siamo?», ma «cosa vogliamo essere?».

Ciò è fondamentale nel concetto di amicizia. Anzitutto a livello interumano. Non c'è più verità di noi in ciò che *crediamo di noi* stessi di quanta ce ne sia in ciò che gli altri *credono di noi*²³. La verità su ciò che siamo pulsa sotto l'opinione come quella volontà segreta che ci fa essere ciò che siamo. Possiamo accettare o rifiutare questa volontà, ma non prescindere. E non si tratta di una verità che basterebbe pensare, bensì che occorre vivere, che occorre avere

il coraggio di sopportare: la verità di noi sta, infatti, innanzitutto nel modo in cui affrontiamo la nostra maschera identitaria e la decostruiamo, aprendo la possibilità ad una volontà di essere che sia pienamente "nostra"²⁴. Un atto tragico, secondo Nietzsche, che implica anzitutto il dolore del rifiuto di una comoda acquiescenza.

Ma anche a livello interspecifico – tema di cui Nietzsche non si occupa – questo assunto può essere valido. Anche l'amicizia tra umani e non umani non potrà essere tale se si riduce ad incontro tra identità rigidamente fissate: essa potrà realizzarsi solo se la chiusura identitaria viene minata *ab origine*, se insomma ci si aprirà al riconoscimento di un'apertura e di una potenzialità che è la radice comune degli esseri e che li lega in un flusso di divenire, in un costante essere-altro, con-l'altro e nell'altro. L'alterità è qualcosa che ognuno ha *in sé* prima di sperimentarla nell'altro e in questo senso è possibile rovesciare l'assunto aristotelico: ognuno è amico di sé stesso prima di essere amico dell'altro, ma perché siamo ignoti anzitutto a noi stessi²⁵.

È questo il senso e la necessità dell'estraneità che necessariamente accompagna gli amici, impegnati nella propria metamorfosi in un continuo tentativo di divenire «degni» di se stessi²⁶. L'ideale dell'amicizia per Nietzsche non è infatti il *divenire simili* nella comune frequentazione, bensì l'inevitabilità di un cambiamento che accompagna la scelta individuale di seguire il proprio irriducibile percorso. Quella «sete comune» che rende vera l'amicizia è l'«ideale» più alto della fedeltà a se stessi: accettare e volere il proprio divenire-altro-dasé²⁷.

Questo porta Nietzsche a criticare due aspetti deleteri ed inevitabili in una visione identitaria dell'amicizia e della sollecitudine morale come cura del simile: la nozione di "prossimità" e quella di "comunità". Nello *Zarathustra* Nietzsche scrive: «il vostro amor del prossimo è il vostro cattivo amore per voi stessi»²⁸. Esso implica infatti l'idea di un soggetto identico a se stesso che si prende cura solo di chi è (o può essere considerato) proprio simile, piuttosto che di un soggetto che attraverso la metamorfosi si apre all'*esperienza dell'estraneo* (dentro e fuori di sé). Ed è precisamente questo che costituirebbe il vero inizio della morale e, forse, dell'amore in quanto tale: non l'amore per il prossimo ma

21 F. W. Nietzsche, *Umano troppo umano*, trad. it. di M. Olivieri, in *Opere 1870/1881*, cit., I, VI, §354, p. 642.

22 Cfr. R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., pp. 114-140.

23 F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., I, VI, §376, p. 647.

24 Accettando dunque il paradosso che se si decostruisce il soggetto non è più possibile "avere" una volontà. La volontà non è un atto che deriva da un soggetto, semmai è il soggetto che è il prodotto di una volontà. «Solo la seduzione del linguaggio [...] intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un "soggetto"», F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di V. Perretta, in *Opere 1882/1895*, Newton & Compton, Roma 1993, p. 597.

25 Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

26 «Il fatto che dobbiamo divenire estranei è la legge sopra di noi: ma proprio per questo dobbiamo divenire anche più degni di noi», F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Ricci, in *Opere 1882/1895*, cit., IV, §279, p. 146.

27 *Ibidem*, I, §14, p. 72.

28 F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di A. M. Carpi, in *Opere 1882/1895*, cit., «Dell'amore del prossimo», p. 261.

«l'amore del lontano»²⁹. Per dirla con Derrida che ha condotto queste riflessioni oltre la sfera dell'umano:

Finché esiste il riconoscibile, il simile, l'etica sonnecchia. Essa dorme di un sonno dogmatico. Finché rimane umana, tra uomini, l'etica rimane dogmatica, narcisistica e non pensa ancora. Nemmeno l'uomo di cui tanto parla³⁰.

Ciò implica, almeno in prospettiva, il rifiuto dell'*esclusivismo etico*, così come di ogni «cameratismo» che, ampliando ad un *noi* l'ossessione identitaria dell'*io*, ne amplifica, invece che correggere, l'illusione e il meschino egoismo³¹. Nietzsche può arrivare così a prospettare una visione etica ed ontologica in cui «non ci sono nemici»³². Affermazione che non coincide affatto con una concezione «idilliaca» e «paradisiaca» dei rapporti umani e non umani, ma che consegue necessariamente alla dinamizzazione del concetto di identità.

È chiaro infatti che, così facendo, Nietzsche destabilizza e relativizza l'opposizione amico/nemico (essa stessa fondata su quella contrapposizione identitaria che qui viene messa in questione). Non solo coloro che sono «nemici sulla terra» possono condividere un'«amicizia stellare»³³, cioè condividere nella loro diversità la legge comune e più profonda del reciproco mutamento, ma la visione nietzschiana dell'amicizia, rifiutando l'idea che essa consista nel semplice incontro tra soggettività già fissate, è in se stessa una visione profondamente *conflittuale*. Il *polemos*, lo scontro, qui indica però non tanto uno stato di guerra e di sofferenza (sempre possibili e anzi inevitabili ovunque ci sia divenire) quanto l'essenza stessa della *felicità*³⁴. Felicità per Nietzsche non è uno stato di beatitudine – una condizione impossibile nella misura in cui non c'è un soggetto identico con sé che potrebbe esperirla –, ma il godimento che accompagna il divenire-sé-stessi come incessante alterazione di sé.

Ecco perché Nietzsche scrive: «La gioia comune, e non il dolore comune fa l'amico»³⁵. Non la compassione (*Mit-leid*, alla lettera: «sofferenza-con»), la condivisione della sofferenza, ma la condivisione della gioia (*Mit-freud*, alla lettera: «gioia-con») fonda l'esperienza dell'amicizia. Ma se l'amicizia come incontro tra diversi che fanno tesoro della propria diversità e del proprio percorso singolare coincide con l'apertura alla gioia di un rapporto così profondo

29 *Ibidem*, p. 262.

30 J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume I*, cit., p. 146.

31 F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 259.

32 F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., I, VI, §376, p. 647.

33 «Esiste, probabilmente, una curva, una traiettoria stellare immensa e invisibile di cui le nostre strade e mete tanto diverse possono costituire piccoli tratti: eleviamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve e la nostra vista troppo scarsa perché possiamo essere più che amici nel senso di quella sublime possibilità. *Crediamo* dunque nella nostra amicizia stellare anche se sulla terra dovessimo essere nemici», F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., IV, p. 146.

34 «Ogni felicità sulla terra/ O amici, la dà la battaglia!/ Sì, per diventare amici,/ ci vuole il fumo delle polveri!», *ibidem*, §41 («Eraclitismo»), «Scherzo, perfidia e vendetta». Preludio in rime tedesche», p. 58.

35 F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., I, IX, §499, p. 678.

è intrinseco con l'alterità, allora forse si potrebbe tornare a parlare di zoofilia in questo senso nuovo, pienamente nietzschiano. E ciò ci porterebbe a ribaltare l'osservazione cautelativa di Bentham («La domanda da porre non è "Possono ragionare?", né "Possono parlare?", ma "Possono soffrire?"»³⁶).

La concezione utilitaristica che vorrebbe fondare l'amicizia tra umano e non umano sulla base della comune sofferenza compie infatti una mossa corretta seppure di portata limitata e limitante. La storia dell'inimicizia tra l'uomo e gli altri animali è infatti una storia di *potere* in un doppio senso: del Potere che esercitiamo sul resto del vivente in nome dei "poteri" che ci attribuiamo in esclusiva negandoli agli altri animali («la differenza tra l'animale e l'uomo è sempre stata definita in base al criterio del "potere" o della "facoltà", cioè del "poter fare" o dell'*incapacità di fare* questo o quello»³⁷). Bentham, osserva Derrida, ha avuto l'intuizione fondamentale di avvicinare gli animali alla zona della rilevanza morale facendo leva sull'unica cosa che, in questo discorso di potere, nonostante tutto, ci accomuna ad essi: nella vulnerabilità, infatti, nell'*essere-esposti* alla sofferenza, nell'*impotenza* di fronte al dolore, l'umano si riconosce, al pari del non umano, non un potere ma un *non-potere*. «Nel caso della sofferenza vulnerabile», scrive perciò Derrida,

il potere è un non-potere; il poter soffrire è allora il primo potere come non-potere, la prima possibilità come non-potere che condividiamo con l'animale, da cui deriva la compassione³⁸.

L'umano sembra così poter incontrare il non umano solo nella zona negativa e preliminare della sofferenza da evitare. Si lascia perciò totalmente indeterminata la zona positiva dell'esperienza che si trova al di là del dolore, riducendo l'ideale etico al "calcolo" collettivo del piacere/dolore o degli "interessi" individuali. In questo modo, anzitutto non viene realmente scardinata la logica specista dell'umano come l'essere-che-può e dell'animale come essere-che-non-può, ma, anzi, anche l'umano viene ridotto alla «nuda vita» (Agamben), all'animale-macchina sofferente e trattato politicamente in termini di corpo zoologico³⁹. In secondo luogo, una visione che trova nell'assenza di dolore il comune denominatore dell'etica, il concetto *qualitativo* di bene e di felicità va perduto in quanto moralmente irrilevante. E, con esso, tutta una sfera dell'esperienza umana (e non umana) che potrebbe invece diventare il campo di indagine su ciò che ci accomuna agli altri animali nelle reciproche differenze. Diventerebbe

36 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 1998, p. 422n.

37 J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, pp. 313-314.

38 *Ibidem*.

39 Come osserva Ermanno Castanò, in questa strategia di "animalizzazione" dell'uomo c'è perfetta coincidenza tra Bentham amico degli animali e Bentham pensatore del Panopticon. Cfr. Ermanno Castanò, *Ecologia e potere. Un saggio su Murray Bookchin*, Mimesis, Milano 2011, p. 51.

allora possibile riformulare la domanda benthamita trasportandola nell'orizzonte di creatività e positività anticipato da Nietzsche. L'importante non è domandarsi "Possono pensare?" o "Possono parlare?", ma "Possono gioire?"⁴⁰.

La morale degli schiavi animali

Questo passaggio, sia chiaro, non può essere compiuto all'interno della filosofia nietzschiana, che resta ancora, se non in teoria almeno nelle sue conseguenze pratiche, specista (seppure non antropocentrica). Nietzsche descrive, infatti, nelle sue opere la traiettoria che porta l'umano a dissolvere i vincoli che lo chiudono in un'esistenza passiva, indicando così la parabola dello *Übermensch*, dell'Oltre-uomo⁴¹. Ma questa ultra-umanità, che è resa possibile proprio dal riconoscimento della fondamentale «naturalità» e «animalità» dell'uomo e dal rifiuto di ogni «spiritualismo», non arriva mai a mettere in discussione le pratiche di violenta sopraffazione del non umano. Anzi, giustifica addirittura la sopraffazione dell'umano (il che la qualifica come non-specista sul piano ideale; seppure il fatto che Nietzsche non ipotizzi in nessun caso l'abbandono delle pratiche di sfruttamento umano e non umano⁴² ci permette di definirlo specista in senso materiale⁴³).

Nel descrivere il concetto di amicizia di Nietzsche non ho dunque affatto inteso discuterne, né tanto meno accettarne acriticamente la filosofia nel suo complesso. Men che meno la sua filosofia morale che considero problematica sotto più punti di vista e che andrebbe analizzata con maggiore dettaglio. Basti qui accennare al fatto che la visione dell'uomo come «animale» sia inscindibile in Nietzsche da un'interpretazione della vita come «volontà di potenza», cioè

40 Anche Bentham parla della «felicità» che possiamo condividere con gli altri animali, attraverso quella che chiama «benevolenza positiva», J. Bentham, *Deontology or The Science of Morality*, Elibron Classics, s.l. 2005, pp. 13 e sgg. Tale felicità viene tuttavia descritta come puro «possesso del piacere con l'esclusione della sofferenza» (*ibidem*, p. 17), una concezione troppo limitata che lo stesso utilitarismo di Singer (detto «utilitarismo della preferenza») ha dovuto criticare, osservando come nella felicità rientri necessariamente un criterio di valutazione soggettivo di ciò che costituisce «piacere» o «dispiacere». Cfr. P. Singer, *Etica pratica*, trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989.

41 Il rapporto di amicizia è importante, tra l'altro, proprio perché esso ci permette di misurare il passo che compiamo nei nostri tentativi di superare l'umano in direzione dell'oltre-umano. Cfr. «Il concetto di amico come "presentimento del superuomo"» in F. W. Nietzsche, *Zarathustra*, cit., p. 261. Cfr. anche *ibidem*, p. 259.

42 La critica alla domesticazione animale (cfr., ad es., F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di S. Bortoli Cappelletto, in *Opere 1882/1895*, cit., p. 546 e *Id.*, *Il crepuscolo degli idoli*, trad. it. di M. Olivieri, in *Opere 1882/1895*, cit., pp. 728-730) è rivolta all'indebolimento che essa provoca rispetto alla potenza vitale ed è solo un modo per criticare l'effetto di decadenza vitale prodotto dalla civiltà sull'uomo (*Id.*, *Genealogia della morale*, cit., p. 596). Il modello animale preferito da Nietzsche è infatti quello «predatorio»: per lo stesso motivo Nietzsche critica il vegetarianismo: cfr. ad es., *Id.*, *La gaia scienza*, cit., III, 145, p. 127.

43 Per la distinzione tra specismo in senso ideale (ideologia) e in senso materiale (prassi) cfr. Marco Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011.

istinto di sopraffazione ed appropriazione⁴⁴. Non è possibile dimenticare come tutta la filosofia di Nietzsche (al più tardi a partire da *Al di là del bene e del male*) affondi irrimediabilmente le sue radici sul *pathos della distanza*⁴⁵, cioè su una visione gerarchica e aristocratica dell'esistenza⁴⁶.

Nonostante la critica di Nietzsche alla morale dei sentimenti e della compassione sia a tratti molto acuta, essa rimane insoddisfacente. In particolare, il fatto che la morale della compassione venga definita da Nietzsche una «morale degli schiavi»⁴⁷, una morale del «risentimento»⁴⁸, nel senso che essa predicerebbe la nonviolenza solo perché *subisce violenza* e non è in grado di *esercitare violenza* a sua volta, appare errato se lo si confronta con la prospettiva antispecista. L'antispecismo potrebbe infatti essere definito *l'inveramento* della morale degli schiavi, poiché si esercita non da una posizione di debolezza ma di forza: cioè quella dei signori umani nei confronti degli schiavi animali. E ciò permette di dire che non c'è alcun *risentimento* nella sua negazione di sé ma, appunto, *l'unica e credibile formulazione di una morale altruistica*.

Il rischio di un punto di vista oltre l'orizzonte

La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo [...]. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissemi, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza [...]. (Th. W. Adorno)⁴⁹

Si profila così la possibilità di pensare un'amicizia più radicale tra uomo e animale, un'amicizia che si lasci alle spalle il vecchio sentimentalismo, ma che faccia a sua volta propria la critica dell'identitarismo, dell'intellettualismo e, ovviamente, dello specismo. Una *zoofilia antispecista*, per quanto paradossale

44 F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 541 e sgg.

45 F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 541 e *Id.*, *Genealogia della morale*, cit., p. 587 e *passim*.

46 Sulla tendenza di alcuni autori di sinistra (Foucault, Deleuze) a dimenticare troppo facilmente questo fatto cfr. Jan Rehmman, *I nietzscheani di sinistra*, a cura di S. Azzarà, Odradek, Roma 2009.

47 F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 543.

48 F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 593.

49 Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 304.

possa sembrare oggi quest'espressione. Un mutamento profondo del paradigma antispecista che sembra tuttavia a prima vista aprire le porte ad una deriva irrazionalista. Se si denunciano i "calcoli" utilitaristici di Singer e l'idea stessa di diritti animali di Regan, cosa resta in mano a chi vuole combattere lo specismo? Non dovremmo limitarci a concetti "operativi" che, per quanto imperfetti, potrebbero permetterci nell'immediato di passare all'azione, senza perdere tempo con tutto questo?

Se però la nostra preoccupazione è indagare l'origine di un male e di un'ingiustizia, non si può essere approssimativi o contentarsi di soluzioni di compromesso: ciò che si pone in continuità col male e con l'ingiusto non fa che riprodurlo. Per quanto frustrante possa essere nell'immediato, solo individuando la *radice* dell'ingiustizia è possibile agire in senso opposto e sperare di combatterla realmente. E questo è l'interesse della critica radicale dell'identità. La chiusura identitaria è infatti la radice dell'oppressione dell'altro, senza la cui svalutazione ideale e materiale essa non potrebbe costituirsi. Ma tale critica è chiaramente pensabile fino in fondo solo posizionandosi *al di là* dell'orizzonte del presente, avvistando il *punto di fuga* in cui le distinzioni, le leggi e i confini del mondo attuale si capovolgono e si riorganizzano. Il fatto che il mondo, e la nostra stessa coscienza, non potrebbero esistere senza riprodurre l'identità non è un argomento contro il tentativo di pensare altrimenti. Solo pensando la non-identità, la differenza irriducibile, l'assolutamente altro si possiede un modello teorico autenticamente in grado di *contraddire l'esistente* e le sue chiusure. È questo modello irriducibile alla legge del presente che Adorno chiamava "utopia" e Derrida "impossibile"⁵⁰.

Si tratta di costrutti teorici che hanno una fondamentale importanza per la prassi, anche se solo indiretta. Non semplicemente "sogni" di un mondo che non c'è, ma lo sguardo rivolto al di là del muro del presente, sguardo senza il quale il muro *non viene nemmeno visto*. Non è infatti possibile alcuna critica del sistema di dominio se non mettendolo in rapporto con ciò che dovrebbe trovarsi "fuori" di esso, per quanto tale condizione sia quasi totalmente inimmaginabile per coloro che si trovano presi nel suo ingranaggio. Solo l'idea della libertà e dell'uguaglianza *senza condizioni* ha reso possibile l'abolizione della schiavitù umana, seppure né la libertà, né l'uguaglianza possano ancora oggi essere considerati reali(zzati). La liberazione animale non può che basarsi su un'idea altrettanto radicale in cui i rapporti con le altre specie vengono posti in modo nuovo *fin dal principio*, cioè *fin dal modo in cui essi si danno al pensiero*. Se ciò non accade, se non si inizia un esercizio di radicale ripensamento dei nostri rapporti con l'altro, qualsiasi "prassi" sarà destinata a ricadere nelle contrapposizioni e nelle gerarchizzazioni del passato.

50 Le riflessioni proposte in questo articolo devono molto all'indagine condotta in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit.

Relativi assoluti

Può dunque esistere un'amicizia con gli altri animali? E che tipo di amicizia potrebbe essere? Attraverso la contrapposizione Aristotele/Nietzsche si è cercato di indicare alcune vie per impostare in modo adeguato questo problema.

Per Aristotele si è amici nell'identità, nell'uguaglianza, nella razionalità finalizzata alla contemplazione. Per Nietzsche, al contrario, si è amici nella *diversità*, nel *cambiamento* e nella *pienezza della vita*. Per Aristotele il bene che rende possibile e sostiene l'amicizia è la scoperta di un senso che accomuna. Per Nietzsche il bene è la *creazione di senso* a partire da *differenti* prospettive sulla vita. La vita è in se stessa *un'esplosione di prospettive*. Il "senso" è il modo in cui ogni singola vita dà forma al proprio mondo, progetta la propria esistenza. Se si corregge la visione gerarchica di Nietzsche e si sposta l'accento sul valore in sé della differenziazione, l'impulso morale potrà essere ridefinito come il *rispetto per il percorso irriducibile dell'altro*.

Una rinnovata, anzi inedita amicizia con gli altri animali non dovrebbe, dunque, essere mossa dall'istinto all'espansione ma alla coltivazione della propria e dell'altrui libertà e diversità. Questo è propriamente quel dire di sì alla vita che Nietzsche ha inutilmente cercato sulla via della «volontà di potenza». Il fine di una società umana organizzata secondo il principio della critica dell'identità potrebbe allora essere meglio immaginato sulla scorta del concetto di pace teorizzato da Adorno. Una convivenza tra diversi che si appaga e si feconda nella molteplicità: «La pace è lo stato di differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell'altro»⁵¹.

Ma tutto ciò è possibile solo concependo l'identità in modo diverso, ossia come essa stessa già sempre attraversata dalla non-identità. Solo un'identità spezzata e mancante può infatti aprirsi all'altro non come un nemico o una forza avversa, ma come necessario *complemento* di sé, lasciandolo tuttavia essere nella sua alterità. Riconoscere la relatività delle prospettive di vita non significa *relativismo*, ma pensare in termini di *relazioni*. Ognuno è un punto in movimento, una traiettoria singolare: ciò che le traiettorie *sono* non dipende dalle loro caratteristiche intrinseche, bensì dal loro *rapporto reciproco*⁵². Lo spazio comune in cui queste vite singolari si muovono non è uno spazio vuoto, ma il campo fisico delle loro relazioni, l'ambiente con-vissuto, l'orizzonte della *sinfisìa* (Acampora⁵³) o della *concreatività* (Rombach⁵⁴).

51 Th. W. Adorno, *Parole chiave*, trad. it. di M. Agrati, SugarCo, Milano 1974, p. 214.

52 In tal senso, l'antispecismo potrebbe rendere definitivo il passaggio da un pensiero statico, che vede nella realtà solo «sostanze», ad un pensiero dinamico, che interpreta la realtà come esito di una serie di «rapporti». Cfr. Ernst Cassirer, *Sostanza e Funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1999 e Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Karl Alber, Freiburg/München 1981.

53 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit.

54 Heinrich Rombach, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*,

È da questo spazio con-diviso della corporeità che emerge la forma fragile e in divenire di ciò che i viventi hanno in *comune*. Non più un'amicizia in cui ciò che è comune riproduce e raddoppia l'identità (Aristotele), bensì una *philia* che accomuna le differenze (Nietzsche), il luogo vivibile del loro accoglimento. È questa comunione nella diversità che potrebbe dar voce e senso ad un nuovo "universalismo" che si spinga al di là della cultura dei diritti, così come l'abbiamo finora intesa. Si tratta infatti di riformulare – non di abolire – l'universalismo illuministico sotto almeno tre direttrici ben definite (come osserva Annamaria Rivera in un suo recente testo⁵⁵).

1) Anzitutto, l'Universale, inteso come valore vincolante per una comunità, esiste solo in quanto *non realizzato*, cioè solo come *processo*, come dinamica storica concreta in cui siamo presi, che ci coinvolge direttamente e personalmente, non come un progetto ideologico che si tratta di perpetuare (o allargare) meccanicamente. Un'etica universale non può dunque che essere sempre, costitutivamente, «un'etica a venire, mai compiuta del tutto»⁵⁶.

2) In secondo luogo, l'Universale va strutturalmente inteso come universale *dell'altro* e non invece la bandiera sotto cui avanza un identarismo fagocitante; proprio in questo senso andrebbe inteso il "relativismo" che implica semplicemente il riconoscimento dell'essere in relazione (appunto reale, corporea, sinfisica, non meramente speculativa o teorica). È proprio dalla e nella relazione con l'altro che io mi definisco: ciò che io sono implica l'altro, il suo percorso rispetto alla cui unicità e salvezza *io* sono responsabile. Da quanto detto finora discende il terzo punto.

3) È chiaro, infatti, che l'Universale di cui si parla in questo caso è fin dall'inizio *dalla parte degli oppressi* e che, dunque, non è un gioco a somma zero, o uno sterile esercizio di equilibrismo. Gli "altri" di cui si parla sono soprattutto gli altri oggetti del dominio, gli altri che voglio ridurre a me, omogeneizzare nella loro irriducibilità o annientare nella loro diversità. Non si esalta quindi un immaginario rapporto paritario/simmetrico ma si chiede di rendere possibile tale rapporto, il che *implica* la critica del dominio in tutte le sue forme.

La relatività della propria prospettiva di vita non è dunque relatività rispetto ad una verità posta come inaccessibile, bensì *rispetto all'altro* che è, quanto me, partecipe della medesima verità: una Vita che è infinito tessuto di singolarità in divenire. Ogni vita è *nella* verità, nessuna è *la* verità tutt'intera. Ognuno è una singolarità e, in quanto tale, è un assoluto. Il suo desiderio e la sua felicità si misurano nell'irripetibilità della sua traiettoria. Che però si compie solo sullo sfondo comune in cui ognuno si muove e che ci definisce sempre in relazione agli altri che l'attraversano con noi.

Rombach Verlag, Freiburg 1994. Le potenzialità di critica all'antropocentrismo di questo filone dell'ontologia sono ancora da sviluppare.

55 Annamaria Rivera, *La bella, la bestia e l'umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Diesse, Roma 2010, pp. 145 e sgg.

56 E. Castanò, *Ecologia e potere*, cit., p. 131.

L'etica costituirebbe il «risveglio» di cui parla Derrida e che ci desta alla presenza dell'altro e alla responsabilità nei confronti del *mondo* che egli/ella è⁵⁷. E seppure ciò significa rendere più labile il confine che stabilisce se è «Chou a sognare di essere una farfalla o se è la farfalla che sogna di essere Chou» (Lao-Tzu), l'importante, per dirla ancora con Nietzsche, è «*mantenere* la generalità dei sogni e la totale comprensibilità reciproca di tutti questi sognatori tra di loro»⁵⁸.

Una *politica* all'altezza di tale aspirazione etica dovrebbe quanto più possibile orientarsi a questa visione – per quanto irrepresentabile, per quanto, forse, "visionaria". L'antispecismo, proprio come tentativo di pensare questa condivisione dell'essere-diversi nella pienezza del suo compimento, sovverte le categorie che hanno accompagnato la storia della civiltà e ci costringe ad un pensiero che ci vuole, paradossalmente ma rigorosamente, relativi e assoluti.

57 J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume II*, cit., pp. 133 e sgg. Cfr. anche *Id.*, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2005.

58 F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., I, §54, p. 88.

Tzachi Zamir

Lo specismo si contrappone al liberazionismo?

Sin da quando Ryder e Singer hanno introdotto il termine “specismo”, quest’ultimo è stato considerato il bersaglio principale da parte di coloro che si battono per modificare i nostri rapporti con gli animali. Se è vero che indurre a valutare in modo critico i propri pregiudizi basati sull’appartenenza di specie può condurre a risultati positivi, la tesi che sostengo è che fondare la richiesta di ripensare lo status morale degli animali sulla contrapposizione specisti/antispecisti è fuorviante, se non addirittura inutile e dannosa per la causa stessa. In questo saggio cercherò di risalire ad un significato di “specismo” che effettivamente costituisca un ostacolo alle istanze a favore degli animali. Cercherò inoltre di dimostrare che la condivisione di significati più intuitivi dello specismo non dovrebbe creare alcun problema ai liberazionisti e che, di conseguenza, non c’è necessità di abbandonare le intuizioni speciste per essere favorevoli a un cambiamento della condizione animale. Lo specismo diventa un bersaglio per chi intende modificare l’attuale stato di cose solo nel caso in cui lo si interpreti in modo eccessivamente radicale e non intuitivo.

“Specismo” e “liberazionismo”

Mi preme cominciare chiarendo il significato che attribuisco ai termini “specismo” e “liberazionismo”. “Specismo” è un termine che non è stato utilizzato con un significato uniforme nella letteratura al riguardo. Esso risale agli albori della letteratura liberazionista degli anni Settanta ed è così definito da R. D. Ryder:

Specismo e razzismo sono entrambi forme di pregiudizio basate su apparenze – se l’altro individuo appare diverso allora è da considerarsi escluso dalla considerazione morale. Il razzismo è oggi condannato dalla maggior parte delle persone intelligenti e compassionevoli ed è evidente che costoro debbano estendere il riguardo che accordano alle altre razze anche alle altre specie¹.

Anche Peter Singer, introducendo il concetto di specismo, si appella alla

1 Richard D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, National Anti-Vivisection Society Limited, Londra 1983, p. 5.

nozione di pregiudizio:

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 specie².

Analogamente, David DeGrazia intende lo specismo come una «discriminazione ingiustificata nei confronti degli animali»³. Tom Regan, invece, utilizza il termine non tanto per descrivere un pregiudizio, quanto piuttosto come un modo per sottrarre gli animali alla considerazione morale:

Una posizione specista, o almeno la forma tipica di tale posizione, si esprimerebbe dicendo che nessun animale è membro della comunità morale perché nessun animale appartiene alla specie “giusta” – ossia a quella dell’*homo sapiens*⁴.

La definizione di Mark Bernstein associa l’appartenenza di specie al possesso di qualità morali rilevanti, che, a sua volta, legittima il disconoscimento degli interessi dei non membri:

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 qualità⁵.

Questi significati del termine “specismo” si sovrappongono, ma non sono perfettamente equivalenti e in questo saggio cercherò di estrapolare un significato più preciso che contraddica il liberazionismo.

Quanto al “liberazionismo” (ricollegandomi a *Liberazione animale* di Singer, un libro che ha dato nuovo vigore alla versione moderna dell’etica animale) userò “liberazionisti” e “liberazionismo” come termini di massima comprendenti visioni distinte le quali hanno tuttavia in comune:

- 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;
- c) Un impegno volto a trasformare la condotta personale in rapporto alle

2 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003, p. 22.

3 David DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, New York 1996, p. 28.

4 Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990, p. 218.

5 Mark Bernstein, «Neo-Speciesism», in «*Journal of Social Philosophy*», vol. XXV, n. 3, 2004, p. 380. Per una discussione più generale sui vari significati di specismo, cfr. Paola Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, cap. 4.

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).

In parole concrete, sotto il termine "liberazionisti" possono essere compresi filosofi come Singer, Regan, Godlovitch, Ryder, DeGrazia, Sapontzis, Cavalieri e altri autori che, seppur meno conosciuti, hanno sostenuto la causa a favore degli animali, nonché numerosi non filosofi che si battono per una riforma globale e sostanziale della nostra condotta nei confronti degli animali.

Lo specismo

Lo specismo viene a volte fatto coincidere con l'idea che l'appartenenza alla specie umana costituisca una caratteristica moralmente rilevante. I liberazionisti non hanno motivo di rifiutare tale definizione in quanto essa non è escludente: uno specista di questo tipo può ritenere che *anche* essere un animale non umano sia in quanto tale moralmente rilevante e addirittura essere un'attivista liberazionista. I liberazionisti dovrebbero opporsi a una formulazione dello specismo che ritenesse l'umanità come la *sola* specie la cui appartenenza costituisca una qualità moralmente rilevante? No, non dovrebbero. Anche questa formulazione può essere fatta propria da un liberazionista, che può accettare l'idea che l'umanità sia una sorta di categoria speciale, distinta dalle altre specie, ma continuare a sostenere che la considerazione morale dovrebbe essere estesa a qualunque essere possieda la capacità di provare un'esperienza negativa. Ciò significa che, a differenza degli umani, non è in virtù dell'appartenenza di specie che gli animali non dovrebbero essere trattati in determinati modi, bensì sulla base della loro capacità di soffrire o di essere privati della possibilità di esperienze positive. La mera identificazione dell'appartenenza di specie come qualità moralmente rilevante non dovrebbe pertanto preoccupare i liberazionisti. In modo analogo, anche l'asserzione della superiorità umana non dovrebbe, di per sé, impensierire i liberazionisti. Possiamo allora affermare che alcuni si potrebbero riconoscere nella seguente posizione (molto popolare):

Specismo (1): Gli umani sono più importanti dei non umani perché sono umani.

Tralasciamo le possibili giustificazioni di questa posizione e focalizziamoci su ciò che essa implica. I liberazionisti possono credere in (1) con convinzione e tuttavia rifiutarsi di ammettere che tale asserzione auto-referenziale debba accompagnarsi al disconoscimento degli interessi degli animali. In effetti,

stabilire un legame tra questa definizione e la svalutazione di tali interessi è possibile, ma non immediato. Il valore superiore degli umani è talvolta utilizzato come *sinonimo* di una rivendicazione del fatto che gli interessi umani sopravanzano gli interessi degli animali non umani, come se le due affermazioni fossero identiche. Tale equivalenza costituisce, però, un errore, dal momento che non esiste alcuna equivalenza semantica tra valore superiore e interessi predominanti. Alcune delle cose a cui diamo un valore non possiedono alcun interesse (ad esempio, le opere d'arte). Riguardo poi agli enti che hanno interessi, è a volte possibile e plausibile permettere che gli interessi dell'entità di minor valore mettano in secondo piano gli interessi di quella di valore superiore. Si può, ad esempio, riconoscere che il valore delle vite di numerosi sconosciuti che vivono in qualche paese lontano superi il valore della vita del proprio figlio e tuttavia permettere che gli interessi di quest'ultimo abbiano la priorità. Un'azienda può riconoscere a Bill un valore maggiore rispetto a quello degli altri lavoratori e tuttavia rifiutarsi di non tener conto degli interessi di questi ultimi quando entrano in conflitto con quelli di Bill.

"Valore superiore" (evitando di darne una definizione precisa) non *significa* non tener conto degli interessi di altri. Forse, però, è possibile che connessioni più deboli dell'equivalenza semantica indicata possano legare valore e interessi superiori. Il valore superiore di A rispetto a B implica la svalutazione degli interessi di B quando entrano in conflitto con quelli di A? Oppure, uscendo dalla necessità logica, un'importanza maggiore rende *plausibile* tale favoritismo? Se i precedenti contro-esempi sull'equivalenza semantica hanno senso, allora la risposta a questa domanda è negativa. Susan cercherebbe comunque di mettere in salvo il proprio anziano padre prima di soccorrere uno scienziato importante, anche se riconoscesse che la vita di quest'ultimo è più preziosa. Il valore superiore (anche se potesse essere determinato in modo certo) è solo una delle molte considerazioni che congiuntamente ad altre determinano quali interessi debbano prevalere. Si consideri, inoltre, l'equivalenza indicata anche dal verso opposto: le politiche della preferenza difficilmente si appellano all'importanza e anzi possono facilmente sminuire la rilevanza dell'importanza. Lo stato, ad esempio, è tenuto ad assistere i propri cittadini prima di assistere altri individui. Queste politiche non derivano tuttavia dalla convinzione che i cittadini della propria nazione posseggano un valore maggiore di altri e possono essere sostenute anche da governi che, per qualche bizzarra ragione, potrebbero considerare i propri connazionali come meno importanti. Gli assunti che appaiono rilevanti in questo caso hanno a che fare con ciò che significa essere un cittadino e con gli obblighi speciali che ne conseguono. Riassumendo: un'importanza maggiore non si associa necessariamente (né in senso logico né rispetto a ciò che è probabile) a una riduzione degli interessi di altri.

Si potrebbe obiettare a questi contro-esempi affermando: «Idealmente, Susan dovrebbe salvare lo scienziato piuttosto che suo padre e i genitori

non dovrebbero tener conto degli interessi dei propri figli se ciò dovesse compromettere in maniera significativa il benessere di numerosi estranei». E si potrebbe proseguire sostenendo che l'incapacità di rispondere alle richieste morali nei casi difficili sopra citati denota semplicemente il fatto che tendiamo ad accettare alcune discrepanze tra ideale morale e condotta reale. Giustificare un simile comportamento non dovrebbe essere confuso con il disconoscimento della connessione tra maggior valore [*superiority*] e interessi superiori: gli interessi dello scienziato famoso o quelli fondamentali di individui a noi estranei dovrebbero comunque prevalere, da un punto di vista morale, rispetto agli interessi delle entità di minor valore. "I santi morali" – gli Agamennoni di questo mondo che desiderano sacrificare le loro Ifigenie al fine di salvare i propri eserciti – agirebbero così.

Questa argomentazione dovrebbe però essere respinta. Innanzitutto, perché si fonda su un utilitarismo rozzo che sarebbe rifiutato non solo dai non utilitaristi, ma anche dalle posizioni utilitariste più sfumate. Gli utilitaristi contemporanei sono infatti impegnati nella definizione di un'interazione complessa e dettagliata tra la massimizzazione del valore e la risposta a particolari legami affettivi, considerando tali legami come parte di ciò che dovrebbe significare "massimizzazione del valore"⁶. L'impegno degli utilitaristi nel dimostrare che essi non sono necessariamente intenzionati a sacrificare il proprio figlio o i propri amici in nome di un individuo importante ma sconosciuto coincidono col desiderio di rendere il processo decisionale utilitarista indipendente da connessioni automatiche tra interessi più o meno rilevanti. I non-utilitaristi, d'altra parte, troverebbero questa argomentazione non solo contro-intuitiva, ma anche inefficace rispetto agli obblighi morali verso i membri della propria famiglia. È moralmente auspicabile che si salvino i propri parenti piuttosto che agire secondo parametri di importanza. I vincoli tra obblighi familiari e condotta morale sono più forti di quelli tra importanza relativa e condotta (e dovrebbe essere così quando ciò permette di scongiurare un pericolo imminente). Affermare che si è "moralmente giustificati" quando si agisce in accordo con una condotta ideale o supererogatoria e che questa richieda i sacrifici ricordati è indice di un'insensibilità teorica verso le obbligazioni particolari. Inoltre, anche se l'obiezione potrebbe risultare corretta sul piano della moralità ideale, tale critica manca comunque il bersaglio per quanto riguarda il contesto che abbiamo delineato. Il fatto che sia possibile dubitare che la moralità ideale prescriva dei sacrifici nei "casi Ifigenia" indica l'incertezza di stabilire un rapporto tra l'importanza e la svalutazione degli interessi. Di conseguenza, la connessione tra maggior valore e interessi superiori non è immediata a livello di condotta morale, ideale o meno che sia.

L'obiezione, tuttavia, potrebbe essere riformulata come segue: gli esempi

⁶ Per una disamina sul ruolo delle obbligazioni speciali, cfr. Richard M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford 1981, cap. 8.

precedenti dimostrano semplicemente che la connessione tra valore superiore e interessi predominanti può essere risolta tramite l'utilizzo di considerazioni speciali – e non che essa non sussista. Alcune considerazioni (l'attaccamento familiare, la solidarietà o la lealtà nazionale) possono annullare il collegamento tra maggior valore e interessi predominanti, connessione che comunque esiste. Detto altrimenti, gli esempi riportati provano che tendiamo ad astenerci dal favorire gli interessi di entità che valutiamo più importanti quando questi si scontrano con legami molto forti e obblighi particolari. Nel caso degli animali non umani, tuttavia, tali legami non entrano in gioco. Noi non solo li valutiamo meno degli umani, ma non vi è alcun motivo per abbandonare la nostra predilezione per gli interessi di entità morali più importanti, vale a dire, noi stessi. La conclusione, pertanto, è che, a parità di condizioni (lasciando nel vago cosa intendiamo con questa espressione), se A è superiore a B, gli interessi di A dovrebbero prevalere. Per quanto riguarda la definizione di specismo, ciò comporta una modifica nei termini seguenti:

Specismo (2): Gli umani sono più importanti dei non umani perché sono umani, e quindi, a parità di condizioni, i loro interessi prevalgono.

Evitiamo di insistere sulla vaghezza del significato di "importanza" e di "a parità di condizioni" o di concentrarci sulla proposizione "perché sono umani" (frase quest'ultima che costituisce il bersaglio tipico dei liberazionisti). Considerazioni che risalgono almeno al *Gorgia* di Platone ci permetteranno di dimostrare che questa definizione, anche se i suoi operatori più importanti possono essere facilmente smontati, è ancora insufficiente per produrre una posizione anti-liberazionista.

Supponiamo che ospito A e B a cena e che tutti noi riconosciamo la superiorità di A nei nostri confronti (immaginiamo, ad esempio, che A abbia appena ricevuto il premio Nobel e che sia io che B riteniamo sinceramente che ciò costituisca una ragione per considerarlo incondizionatamente come dotato di un valore superiore al nostro). Per di più, sia io che B concordiamo sul fatto che ciò corrisponda ad affermare che "a parità di condizioni" gli interessi di A debbano prevalere sui nostri. La vaghezza di (2) è dovuta alla difficoltà di stabilire collegamenti solidi tra tali convinzioni e decisioni *particolari* riguardo specifici conflitti di interesse. Ad esempio, A dovrebbe ricevere porzioni di cibo più grandi a causa della sua maggiore importanza relativa? A causa della sua superiorità dovrebbe avere diritto all'ultima fetta di torta che tutti desideriamo? Dovrebbe essere lui a decidere la temperatura della stanza? Il senso di ridicolo che circonda queste domande deriva non solo dalla nostra incapacità ad accettare seriamente l'idea che un essere umano sia superiore ad un altro, ma anche dall'impossibilità intrinseca a coniugare con rigore il maggior valore e la conseguente convinzione di interessi predominanti con caratteristiche

specifiche. Anche se concordiamo che A sia superiore e che questo comporti una certa promozione dei suoi interessi rispetto ai nostri, questa ammissione non comporta necessariamente alcuna *speciale* forma di favoritismo.

È importante sottolineare che esiste uno iato tra favoritismo generico e caratteristiche particolari. I liberazionisti possono approvare la seconda versione dello specismo sopra riportata, accettando sia l'idea che gli umani sono più importanti degli animali sia l'idea che gli interessi umani vengono prima, in quanto questa definizione non determina *quali* interessi degli animali dovrebbero essere sfavoriti; pertanto accettare tale convinzione è ancora coerente con l'abolizione effettiva di tutte le pratiche di sfruttamento animale (la definizione ovviamente non vincola a pensare che *qualsiasi* interesse umano abbia la precedenza sugli interessi dei non umani). Accettare questa seconda definizione di specismo, ad esempio, non consente a particolari interessi culinari umani di giustificare l'uccisione di animali al fine di soddisfarli. Né supporta la convinzione che la ricerca degli interessi umani giustifichi l'uccisione e la reclusione di milioni di roditori. Infine, "predominante" e "venir prima" sono concetti assolutamente vaghi.

Gli interessi predominanti

Brody ha efficacemente isolato due diverse forme di istanze a favore degli "interessi umani predominanti"⁷. La prima è categorica: qualunque interesse umano, indipendentemente dalla sua importanza, ha la precedenza su qualunque interesse animale (Brody parla in questo caso di «priorità lessicale»). La seconda è più debole: alcuni interessi umani hanno un peso maggiore rispetto ad alcuni interessi animali (Brody parla in questo caso di «riduzione degli interessi»). Gli interessi animali importanti (il loro interesse a vivere o a non soffrire) dovrebbero prevalere su interessi umani minori. Brody usa questa distinzione per descrivere le politiche volte a limitare gli esperimenti con animali (egli associa le politiche statunitensi al riguardo alla priorità lessicale e quelle europee alla riduzione degli interessi). Aggiungo che la versione categorica (priorità lessicale) può essere ulteriormente suddivisa sulla base di aspetti qualitativi e quantitativi: per i sostenitori della posizione categorica qualitativa, qualunque interesse umano prevale su qualunque interesse non umano indipendentemente dall'importanza relativa dei particolari interessi coinvolti. Per i sostenitori della variante categorica quantitativa, qualunque interesse umano prevale sugli interessi di qualunque entità non umana indipendentemente dal numero dei soggetti coinvolti.

⁷ Baruch A. Brody, «Defending Animal Research: An International Perspective», in Ellen F. Paul e Jeffrey Paul (a cura di), *Why Animal Experimentation Matters: The Use of Animals in Medical Research*, Transaction Publishers, New Brunswick 2001, pp. 317-325.

Un'ulteriore distinzione, altrettanto rilevante, consiste nello scomporre il concetto di "predominante" in obbligo di aiutare e permesso di far soffrire⁸. Ad esempio, immaginiamo che ritenga che gli interessi di A siano prioritari rispetto a quelli di B nel senso che essi hanno la precedenza in caso di conflitto. Questo può significare che sono obbligato ad aiutare A o a promuovere qualunque degli interessi di A prima di assistere B (ammesso che mi senta obbligato ad assistere B). Ciò non coincide affatto con l'idea che abbia il diritto di ferire B o di limitare i suoi interessi in modo da favorire A. Questa distinzione è di regola riconosciuta nei contesti umani: 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 immorali.

Chi si attiene a questa versione di specismo può ancora definirsi un liberazionista: egli si sentirà in dovere di assistere gli umani e di promuovere i loro interessi prima di aiutare gli animali. In questo contesto, è sostenibile persino una versione categorica di rivendicazione degli interessi umani predominanti (sia qualitativa che quantitativa): lo specista può credere che sia suo dovere promuovere gli interessi umani marginali prima degli interessi fondamentali dei non umani, anche se i primi riguardassero solo un numero modesto di esseri umani (ad esempio, può fare volontariato dando lezioni di musica in un quartiere povero piuttosto che occuparsi di animali randagi ammalati). Costui, tuttavia, non crederà che ciò gli consenta di violare attivamente un interesse animale per promuoverne uno umano. Di conseguenza potrà essere un liberazionista convinto e sostenere che tutte le pratiche legate allo sfruttamento animale debbano cessare da subito.

Anche lo specismo nella versione categorica degli interessi predominanti descritta da Brody non è, quindi, in disaccordo con il liberazionismo (anche se inteso in maniera forte). In termini meno tecnici: una persona può credere che gli esseri umani siano più importanti degli animali, che i loro interessi vengano prima nel senso che qualunque interesse umano prevalga su quelli di un animale non umano (ossia che sia tassativo da un punto di vista morale promuovere gli interessi umani prima di qualunque interesse animale) e, tuttavia, non solo rifiutare di osteggiare attivamente gli interessi animali, ma essere anche un abolizionista per quel che riguarda la maggior parte delle pratiche che coinvolgono gli animali.

Appare così che la forma di specismo che realmente si oppone al liberazionismo è la seguente:

Specismo (3): È giustificato ostacolare *attivamente* gli interessi degli

⁸ Bernstein chiama queste azioni «di tipo A» e «di tipo B», cfr. «Neo-Speciesism», cit., pp. 380-391.

animali non umani quando confliggono con quelli degli animali umani e ciò è giustificato perché questi ultimi sono interessi umani.

Anche questa definizione non risulta essere del tutto anti-liberazionista in quanto non chiarisce quali restrizioni decidano dell'importanza relativa del conflitto di interessi. Persino liberazionisti accaniti non dovrebbero avere problemi ad accettare una modesta riduzione degli interessi animali (una nave oceanica può spaventare i pesci durante la sua traversata, ciononostante non conosco alcun attivista che, a causa di ciò, si opporrebbe alla navigazione). Per parlare di anti-liberazionismo, gli interessi sconosciuti dell'animale devono essere sostanziali e quelli umani marginali.

Qui entriamo nella dimensione più rilevante della nostra discussione. Se i liberazionisti ammettono che interessi minori dei non umani possano non essere tenuti in conto, essi potrebbero anche essere spinti ad accettare l'idea che interessi umani sostanziali giustifichino in modo attivo la svalutazione degli interessi dei non umani. I liberazionisti (a mio parere giustamente) si opporrebbero a tale conclusione. A questo punto, il dibattito si sposterebbe su scenari di sopravvivenza, del tipo scialuppa di salvataggio. Il che corrisponderebbe ad porre i liberazionisti in situazioni trabocchetto che coinvolgono conflitti di vita/morte tra umani e non umani (salvare un uomo gettando in mare un cane quando solo uno dei due può essere salvato implica un pregiudizio specista, pertanto si presume che il liberazionista verrebbe a trovarsi nella situazione imbarazzante di dover ammettere il proprio specismo sottaciuto). Ci sono, però, diverse contro-argomentazioni liberazioniste per controbattere a quanto detto⁹. Ciononostante non credo che i liberazionisti debbano preoccuparsi di questi casi artificiosi. Essi possono ammettere tranquillamente che in situazioni di vita/morte promuoverebbero la sopravvivenza umana anche se ciò dovesse significare uccidere attivamente un animale. Tuttavia essi dovrebbero aggiungere che riconoscere nella sopravvivenza un interesse predominante non implica che altri interessi umani pure importanti debbano diventare anch'essi predominanti. I liberazionisti potrebbero di conseguenza appoggiare uno specismo del seguente tipo:

Specismo (4): 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.

⁹ Questi sono solitamente argomenti che si rifanno all'analogia: essi affermano che lo stesso ragionamento non può essere applicato nei casi di scialuppa di salvataggio che riguardano solo esseri umani. Il problema di queste analogie è che esse in un contesto antispecista danno per scontato ciò che andrebbe dimostrato in quanto si basano sull'assunzione che le intuizioni sorte dai rapporti morali tra esseri umani possano essere tranquillamente traslate ai rapporti tra umani e non umani.

Qualora accettassero (4), i liberazionisti potrebbero aggiungere che numerose pratiche di sfruttamento animale da loro criticate non assomigliano affatto a situazioni del tipo scialuppa di salvataggio. Diverse forme di maltrattamento animale (gli allevamenti intensivi, la maggior parte della sperimentazione animale, gli zoo, gli sport violenti, la pesca o la caccia) dovrebbero essere abolite, anche qualora si ammettesse che in scenari di sopravvivenza si possa accettare di essere uno specista fervente.

L'unica pratica basata sull'utilizzo di animali che forse assomiglia a uno scenario del tipo scialuppa di salvataggio è la sperimentazione sugli animali come parte della ricerca applicata per lo sviluppo di farmaci salva-vita. Mentre i liberazionisti mettono in discussione questa immagine della ricerca (sia per le differenze che vengono nascoste da una tale rappresentazione sia in termini di logica morale¹⁰), si può promuovere di fatto la causa liberazionista assumendo proprio le intuizioni speciste che prendono le mosse dall'immaginaria scialuppa di salvataggio. Come è noto, la maggior parte della ricerca consiste nel testare prodotti, nella didattica e nell'effettuare ricerca di base (molto spesso senza alcun nesso con nessuna delle malattie umane conosciute). Ciò significa che se i liberazionisti e gli scienziati si accordassero sul fatto che la ricerca sugli animali potrebbe continuare solo nei casi in cui è in gioco la sopravvivenza umana (e allo stesso tempo si procedesse a una redistribuzione delle risorse al fine di sviluppare alternative ai modelli di ricerca attuali, eliminando in tal modo la natura di "scialuppa di salvataggio" degli stessi, ammesso che questo sia vero¹¹), la maggior parte della ricerca sugli animali cesserebbe. Questo non sarebbe un risultato ottimale. Tuttavia esso concorderebbe con l'agenda liberazionista e rappresenterebbe un passo estremamente importante in direzione del liberazionismo. Promuovere un'agenda liberazionista inflessibile e radicale è perciò in accordo con la quarta definizione di specismo dove "predominante" si riferisce solo ai conflitti di sopravvivenza.

Prima di proseguire e di fornire una versione modificata di questa definizione, che verrebbe a costituire una posizione anti-liberazionista, devo rispondere a una preoccupazione dei liberazionisti circa le chine scivolose correlate con la relazione tra interessi di sopravvivenza e altri interessi importanti. Il contro-argomento liberazionista alla tesi che ho appena sviluppato (in favore del liberazionismo) è che se si accettasse che gli interessi di sopravvivenza abbiano la precedenza, si dovrebbe poi ammettere che interessi umani

¹⁰ Cfr. M. Bernstein, «Neo-Speciesism», cit.; Susan Finsen, «Sinking the Research Lifeboat», in «Journal of Medicine and Philosophy», n. 13, 1988, pp. 197-212; Dale Jamieson e Tom Regan, «On the Ethics of the Use of Animals in Science», in Edward Erwin, Sidney Gendin e Lowell Kleiman (a cura di), *Ethical Issues in Scientific Research*, Garland, New York 1994, pp. 267-302.

¹¹ La stessa allocazione delle risorse potrebbe costituire una sorta di scialuppa di salvataggio (dal momento che si spendono risorse per il benessere degli animali quando gli stessi fondi potrebbero essere utilizzati per studi volti a prevenire malattie che colpiscono gli umani)? Ciò potrebbe avere senso se tutti i fondi per la ricerca fossero devoluti a favore della sopravvivenza umana.

importanti giustificano un disconoscimento attivo di quelli degli animali. Se i liberazionisti accettassero questo, sarebbero poi pressati a fare ulteriori concessioni. Dopotutto, perché limitare l'importanza alla sola sopravvivenza? Che dire riguardo all'enorme sofferenza umana causata da piccoli difetti estetici che potrebbero essere corretti grazie a cosmetici sperimentati su animali? La ricerca di base (la spinta alla conoscenza) o l'alta cucina (l'interesse a godere di un più alto piacere e di una vita più ricca) potranno essere sostenute da coloro che le considerano interessi umani importanti. La preoccupazione dei liberazionisti è che se non rifiutassero la quarta definizione di specismo non si limiterebbero di fatto soltanto ad accettare le intuizioni speciste nelle situazioni tipo scialuppa di salvataggio, ma anche a legittimare tutte le pratiche di sfruttamento animale che promuovono interessi umani importanti. Con buona *pace* del tono sereno della mia argomentazione, quest'ultima implicazione è dannosa per il liberazionismo. Esisterebbe cioè una china scivolosa che porterebbe dall'accettare la priorità dell'interesse per la sopravvivenza alla giustificazione di altri interessi umani. La giustificazione del primo interesse sosterebbe anche quella di tutti gli altri.

Tuttavia, come ogni altra risposta filosoficamente credibile alla questione delle chine scivolose, un liberazionista potrebbe optare per una soglia molto alta: la sopravvivenza umana prevale su quella animale, ma su nient'altro che su questa. Definire la soglia in questo modo è coerente in quanto da una concessione parziale in conflitti di sopravvivenza non consegue né logicamente né intuitivamente che si debbano fare altre concessioni. Anche conflitti di sopravvivenza intraumani, ad esempio, modificano le nostre intuizioni morali: in certe situazioni siamo disposti a giustificare condotte estreme che non accetteremmo in scenari dove la sopravvivenza non sia in gioco. In secondo luogo, le chine scivolose funzionano in entrambe le direzioni: se un anti-liberazionista desse molta importanza a queste e se ammettesse che alcuni interessi umani marginali non dovrebbero prevalere su interessi molto importanti degli animali, riconoscendo, ad esempio, che alcuni esperimenti non dovrebbero essere permessi o che maltrattare gli animali non sia accettabile, allora la questione della china scivolosa potrebbe rivolgersi contro di lui: se gli animali non devono essere torturati, come legittimare la loro reclusione negli zoo? Se i loro interessi contano un po', che cosa impedisce che continuo ancora di più?

Possiamo ora formulare una definizione ristretta di specismo attivo che si oppone al liberazionismo, dato che include sia una determinazione quantitativa che una qualitativa:

Specismo (5): 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.

È questa versione dello specismo che legittima tutte le attuali pratiche di sfruttamento animale che i liberazionisti vorrebbero abolire, ed è questa l'unica a cui dovrebbero opporsi. Al contrario, lo specismo in ognuna delle accezioni precedentemente discusse non dovrebbe essere visto come problematico da parte dei liberazionisti.

Giustificare lo specismo

Fin qui ho sostenuto che molte versioni dello specismo non confliggono con il liberazionismo, ma non ho ancora spiegato perché lo specismo è in se stesso legittimo. Questo aspetto è per me poco importante perché sono meno interessato alla validità dello specismo in quanto tale e molto più preoccupato di correggere alcune distorsioni nell'attuale dibattito sugli animali. «Se lo specismo è falso, il liberazionismo ne trae vantaggio o addirittura diventa inevitabile». Penso che sia questa la motivazione sottostante la maggior parte degli scritti a favore degli animali quando viene preso in esame lo specismo. L'argomento che propongo è diverso: cercare di decostruire le intuizioni speciste va oltre la questione morale. 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).

In particolare, c'è una qualche ragione per cui dovremmo conservare i nostri pregiudizi specisti? Il problema di giustificare rigorosamente lo specismo sorge quando ci si vuole disfare dell'idea della maggior importanza degli umani rispetto ai non umani. I giudizi riguardo l'importanza relativa presuppongono una cornice di riferimento che, nel caso dell'etica animale, conduce ad una petizione di principio: le proprietà a cui gli umani danno valore ci inducono ad accettare in modo erroneo un giudizio di valore globale su una specie in quanto tale. Questa fallacia deriva dalla nostra incertezza [*agnosticism*] nei confronti delle menti animali. Non possiamo riferirci a ciò cui gli animali danno valore per l'ovvia ragione che essi non sembrano dare giudizi di valore. La cosa più dotata di senso che possiamo sostenere è che teniamo di più agli umani e che gli umani sono per noi più importanti. Questo, ovviamente, non giustifica la credenza che gli umani siano più importanti in senso assoluto, a meno che non dia per scontato che l'universale e l'umano coincidano. Ciò implicherebbe di nuovo un pregiudizio nei confronti degli animali.

Generalizziamo la questione. Possiamo sempre giustificare un giudizio in cui X è più importante di Y? L'importanza soggettiva è ciò che dà senso

a giudizi del tipo *per me X* ha più valore di *Y*. Questo uso soggettivo è però inservibile quando si intende difendere lo specismo: se tutto ciò che siamo in grado di dire è che gli umani danno più valore agli altri umani che agli animali, non possiamo far discendere da questo che gli umani siano in effetti più importanti degli animali. Un drogato di crack dà più valore alla droga che al cibo, ma da questo non inferiamo che la droga è più importante del cibo. Quanto detto è valido a meno che il quadro umano di riferimento sia considerato importante nella sua interezza, supposizione che escluderebbe gli animali e tutto ciò che potrebbe essere importante per loro. La letteratura a favore dello specismo offre tre risposte a questa evidente *impasse*: 1. asserendo la superiorità umana tramite il ricorso a una qualche maggiore potenzialità o a speciali proprietà che gli umani posseggono, proprietà che rendono gli umani più importanti; 2. sostenendo la solidarietà di specie (che pone obblighi particolari verso i membri della propria specie a discapito degli altri esseri); 3. rivendicando alcuni dei pilastri tradizionali dello specismo (gli umani hanno l'anima, gli animali no; gli umani hanno il permesso divino di considerarsi superiori rispetto agli altri animali). I liberazionisti hanno proposto argomentazioni solide contro ognuna di queste posizioni; pertanto è inutile riprendere tale dibattito.

Nondimeno, 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. In queste situazioni non si agisce per un senso di dovere morale o di obbligo. Questi concetti possono essere chiamati in causa in un secondo momento, dopo che l'azione è stata compiuta, per giustificare con il senno di poi un'azione che è scaturita più dall'immediato che da processi cerebrali elaborati. Potrebbe essere vero che la maggior parte delle vite umane siano più ricche di quelle degli animali. Alcuni di noi possono anche sperimentare un senso travolgente di solidarietà con gli altri umani. Altri possono pensare che gli umani abbiano diritti che gli animali non possiedono e, dunque, che si dovrebbe dare maggior peso ai loro interessi. Ma queste rivendicazioni, anche se ammissibili, appaiono più come un tentativo di giustificare un'intuizione fortemente radicata che una ragione per agire in un determinato modo.

I filosofi morali sono (giustamente) cauti rispetto al problema delle intuizioni. Dato, però, che questa non è la sede per discutere sulle intuizioni, sul loro valore

(o, al contrario, sulla loro mancanza di valore) e se un ragionamento morale possa fare a meno di esse, mi limiterò a fare appello a un principio teorico tradizionale: scegli le tue battaglie quando sostieni il cambiamento ed evita di rimpiazzare credenze, intuizioni, giudizi ponderati esistenti che possono essere conservati senza problema. Salvare una donna gettando in acqua un cane non mi sembra essere né in conflitto né in contraddizione con la mia personale sensibilità liberazionista. Questa azione sarebbe coerente con la mia propensione specista a promuovere il benessere degli umani prima di quello degli animali, anche se gli umani in questione fossero gravemente ritardati e inferiori in termini di capacità mentali rispetto agli animali. Ciò costituisce esattamente il tipo di situazione in cui sono disposto a svalutare attivamente gli interessi di un animale. Lo stesso vale per il mangiare gli animali: se la sopravvivenza personale o collettiva richiedesse di nutrirsi di carne animale, abbandonerei il mio vegetarianismo etico. La giustificazione che posso offrire per questa affermazione non equivale a niente di più che ad un radicato favoritismo. Idee similmente ben radicate sono sottese al mio liberazionismo a cominciare dalla convinzione immediata e irreflessiva che sofferenze e morti inutili e tremende stanno avvenendo in questo momento e che esse possono e dovrebbero essere fermate.

Le situazioni tipo scialuppa di salvataggio suscitano in me un'intuizione specista, che non vedo motivo di abbandonare. Tuttavia, una seconda intuizione morale che si affaccia in me quando considero questi casi e che pure intendo sottolineare è l'inclinazione a cercare quei modi in cui il conflitto di sopravvivenza possa essere risolto e grazie ai quali il dilemma da scialuppa "l'uno/o l'altro" possa essere eluso. L'unica situazione da scialuppa di salvataggio nell'ambito dell'etica interspecifica è (forse) quella associata a una parte esigua della ricerca applicata. L'allocatione di una quantità rilevante di risorse allo sviluppo dei modelli di ricerca alternativi potrebbe risolvere anche questo conflitto.

Questa, dunque, è la versione di specismo che, diversamente da (5), è coerente con il liberazionismo e che inoltre può tener conto delle intuizioni speciste più solide:

Specismo (6): 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 tese a frustrare attivamente gli interessi di sopravvivenza degli animali.

Mentre questa definizione è intuitiva, non altrettanto può dirsi per la precedente. Il vantaggio strategico di sostenere (6) da una prospettiva liberazionista è che le implicazioni maggiormente contro-intuitive del liberazionismo, su cui gli anti-liberazionisti si concentrano, si dissociano concettualmente dal liberazionismo stesso. Si può ovviamente scegliere di non seguire questa definizione,

sostenendo che i conflitti di sopravvivenza non giustificano il sacrificio di animali. Ma ciò non è richiesto dal liberazionismo in quanto tale.

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.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli.



Territori delle pratiche

Marco Maurizi

Alcuni errori tattici e strategici del movimento antispecista

Due forme della prassi: il conflitto e l'inclusione

Sulla falsariga di quanto accade in genere nei movimenti di liberazione umana, la prassi del movimento di liberazione animale segue essenzialmente due direttrici. Da un lato essa è di tipo *conflittuale*, cioè cerca di colpire e neutralizzare lo sfruttamento; dall'altro è *inclusiva*, cioè cerca di diffondere le proprie idee e, possibilmente, di allargare le proprie fila. In poche parole, si tratta di combattere lo specismo e dare risonanza e visibilità all'antispecismo. Nessuna azione di trasformazione della realtà, d'altronde, può fare a meno di questi due aspetti della prassi: se non si combatte ciò che è ingiusto, non si realizzerà mai la giustizia; allo stesso tempo, se un movimento di liberazione non "cresce" (in senso quantitativo e qualitativo) non avrà mai la visibilità, né le energie, né gli strumenti di analisi e intervento indispensabili per portare avanti le proprie istanze.

A che punto siamo con questi due aspetti della prassi nell'ambito del movimento animalista? Mi sembra che regni ancora qualche confusione in proposito e ci siano da affrontare alcuni problemi fondamentali per poter progredire in modo efficace su entrambi i versanti.

Il conflitto

Cominciamo dall'aspetto conflittuale. Il movimento non ha ancora chiaro verso *chi* o *che cosa* occorre dirigere l'azione di lotta allo specismo. Tale incertezza dipende in parte dal fatto che sull'essenza stessa dello specismo regna ancora una notevole imprecisione. Non posso combattere efficacemente un fenomeno di cui mi sfugge la genesi e la natura. Le teorie antispeciste "classiche" (Singer, Regan, Francione, ecc.) non aiutano in questo senso poiché considerano lo specismo un semplice "pregiudizio morale". In conseguenza di ciò, la prassi predominante del movimento di liberazione animale è consistita nel combattere tale pregiudizio affrontando in modo conflittuale i singoli individui specisti, sperando di convincerli e "convertirli" uno ad uno. Non penso sia necessario mostrare quanto sia inefficace questo

tipo di impostazione¹.

Lo specismo non è affatto solo un pregiudizio ma anche, se non soprattutto, una *forma materiale di sfruttamento* che viene giustificata (e certo rinforzata) dal pregiudizio². L'impostazione corrente della prassi conflittuale compie l'errore di considerare prioritaria la lotta contro il pregiudizio invece che contro l'attività materiale di sfruttamento. Ciò inverte l'ordine di priorità tra ideale e materiale.

Esiste, è vero, una prassi di conflitto allo specismo che combatte non il pregiudizio ma lo sfruttamento materiale degli animali non umani ed è *l'apertura delle gabbie* in stile ALF sviluppatasi soprattutto nelle frange del movimento di ispirazione anarchica. Sfortunatamente, anche attaccare l'attività materiale di sfruttamento attraverso tali forme di azione diretta, benché sia un gesto nobile e forse moralmente inevitabile, non costituisce una vera via di uscita dalla società attuale poiché si limita a colpire situazioni *locali* e lascia intatto *l'intero*. In poche parole: colpire *una* proprietà perché alleva, sfrutta e/o uccide animali non intacca in nessun modo il *sistema della proprietà* e, dunque, lascia indisturbato ciò che rende possibile la proprietà stessa.

I limiti di entrambe queste forme della prassi conflittuale derivano, probabilmente, da una concezione inesatta del funzionamento della società: esse considerano la società una *somma di individui*, piuttosto che un *insieme di strutture inter e sovra-individuali*. La prima pensa che per trasformare la società occorra passare per la coscienza delle singole persone. La seconda pensa che per trasformare la società sia necessario combattere l'attività di sfruttamento portata avanti dai singoli proprietari. Ma la sostanza non cambia: la teoria sociale di base è inadeguata. Bisogna invece sottolineare che sono proprio le strutture simboliche, economiche, politiche e culturali della società a produrre individui dalla coscienza specista e a rendere possibili le varie attività materiali di sfruttamento animale. Di conseguenza, occorrerebbe elaborare una strategia complessiva e ad ampio raggio di trasformazione di queste stesse strutture se si intende perseguire un cambiamento delle coscienze e se si spera di far chiudere (o convertire) le singole industrie speciste³.

In altri termini, occorrerebbe lavorare per una strategia veramente *politica* dell'antispecismo: cioè una teoria in cui l'antispecismo è un tentativo di affermare un *modello sociale alternativo* al presente. Allo stato attuale delle cose, tuttavia, sembrano mancare ancora i presupposti per un dibattito di questo tipo, dunque, siamo costretti a rimandare tale questione ad altra sede.

¹ Cfr. quanto dice Matthew Calarco a proposito dell'approccio "identitario" all'antispecismo nel saggio «Identità, differenza, indistinzione», pubblicato su questo numero di «Liberazioni».

² Cfr. Marco Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011, pp. 21 e sgg.

³ Ad analoghe conclusioni giunge anche il saggio di Alessandra Galbiati, «Estremista sarai tu! Animalisti: fanatici o rivoluzionari?» pubblicato su questo numero di «Liberazioni».

L'inclusione

Ragioniamo invece sul secondo versante della prassi, quello volto al convincimento del maggior numero possibile di persone circa la necessità di porre fine all'antropocentrismo. È chiaro, infatti, che questo tipo di attività di convincimento di singoli individui, seppure errata come ipotesi di modello conflittuale di lotta allo specismo, è invece utile e anche necessaria come attività collaterale alla lotta alla società specista, sia per diffondere una cultura non-anthropocentrica, sia per ingrandire le fila del movimento. A questo punto, però, la prassi di inclusione deve prevedere tre distinti obiettivi che si trovano invece solitamente sovrapposti in modo poco chiaro:

- a) la *comprensione* del messaggio antispecista;
- b) l'*accettazione* del messaggio antispecista;
- c) il "*reclutamento*" di nuovi attivisti nel movimento.

Misuriamo ora l'efficacia dell'attuale prassi inclusiva del movimento di liberazione animale rispetto a questi tre diversi momenti della sua strategia comunicativa.

1. La comprensione del messaggio

Da tempo si è fatta strada nel movimento di liberazione animale la necessità di rendere più "chiaro" e "coerente" il messaggio antispecista. Ciò è avvenuto attraverso la critica agli "argomenti indiretti", cioè all'ipotesi di far desistere i destinatari del messaggio dal portare avanti pratiche fondate sullo sfruttamento animale (alimentazione carnea, prodotti testati, ecc.) non argomentando sull'ingiustizia morale che tali pratiche comportano, bensì su veri o presunti "pericoli" che da tali pratiche deriverebbero per l'essere umano (fame nel mondo, deforestazione, non-scientificità della sperimentazione animale, ecc.)⁴.

È chiaro che emettere messaggi contraddittori perché fondati ora sull'altruismo ("x è immorale"), ora sull'egoismo ("x è dannoso") non facilita la comprensione del significato profondo dell'antispecismo, poiché quest'ultimo intima all'umanità di uscire dall'egoismo di specie per allargare la sfera di considerazione morale. Per questo motivo il movimento si è sempre più orientato verso i cosiddetti "argomenti diretti". Ho già discusso questo problema in altra sede e quindi non lo affronterò in questo saggio⁵. Qui mi limito a ribadire come,

4 Il dibattito sui cosiddetti "argomenti indiretti" è stato ospitato sui precedenti numeri di questa rivista. Cfr. Katherine Perlo, «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali», trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, primavera 2010, pp. 58-78; David Szybel, «Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"», trad. it. di S. Faggian, in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 52-59; Aldo Sottofattori, «Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti», in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 52-65; M. Maurizi, «La disputa sugli argomenti indiretti: un falso problema», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 35-57.

5 Cfr. M. Maurizi, «La disputa sugli argomenti indiretti: un falso problema», cit.

sì, abbandonare gli argomenti indiretti nella forma in cui sono stati elaborati finora è necessario, ma ciò non significa che il concentrarsi sull'argomentazione diretta sia la vera soluzione al problema, perché il discorso rimane così ancorato ad un piano astrattamente *etico e individualistico*, rendendo impossibile declinare in senso *politico e collettivo* l'antispecismo e, dunque, una vera prassi conflittuale volta alla trasformazione della *società*⁶. Vediamo invece le ricadute immediate dei cosiddetti "argomenti diretti" sul piano della prassi inclusiva.

In primo luogo, quelli che vengono chiamati "argomenti diretti" affermano che i vari casi in cui si verifica lo sfruttamento e l'uccisione degli animali non umani dovrebbero essere evitati per il semplice fatto che sono ingiusti, senza aggiungere alcun altro tipo di considerazione. Gli "argomenti" usati in questo caso, come si è detto altrove⁷, non sono affatto argomenti in senso proprio ma tutti si riducono alla *richiesta* di far entrare gli animali non umani nella sfera della considerazione morale. E qui sorge un primo problema: presentandosi come "argomenti", essi non fanno altro che spezzettare il messaggio antispecista perdendone il carattere unitario e complessivo. Si parla di alimentazione, di abbigliamento, di sperimentazione, di circhi e fiere, ma mai di ciò che potrebbe davvero *unificare* queste proteste e dar loro effettivamente senso e prospettiva, cioè il riferimento implicito che c'è nell'antispecismo ad una società umana nonviolenta e non prevaricatrice delle altre specie. Occorrerebbe, dunque, parlare dell'idea di società che si intende proporre, spostando la riflessione dal semplice ambito dell'argomentazione morale al piano articolato della discussione politica. Occorrerebbe, cioè, parlare anche degli interessi umani coinvolti in queste pratiche. Ma ciò è reso impossibile proprio dall'intransigente impostazione etica ed individualistica che sottostà all'argomentazione diretta, per la quale tutto ciò che non è fatto esclusivamente in nome degli animali è un "diversivo" e allontana dalla "purezza" etica del messaggio antispecista⁸.

In secondo luogo, questo tipo di messaggio confonde le *proposte pratiche* che vengono fatte per mostrare alternative allo sfruttamento attuale degli animali con il *principio* che sta a monte di tali proposte. In altri termini, esso *confonde il veganismo*⁹ con l'*antispecismo*. Ciò che inevitabilmente si deve presentare al destinatario del messaggio come alternativa al presente, infatti, non potrà che essere un comportamento individuale quanto più possibile lontano dallo sfruttamento animale. Ma l'antispecismo non può essere ridotto ad uno "stile di vita" individuale, poiché implica un progetto sociale totalmente antagonista al presente, le cui potenzialità di sviluppo (il possibile rapporto che potremo avere un giorno con le altre specie, il modo in cui gestiremo e organizzeremo la vita, i consumi, ecc.) non possono essere anticipate che in

6 *Ibidem*, p. 39.

7 *Ibidem*, pp. 46-47.

8 *Ibidem*, p. 50.

9 Si noti che il "veganismo" non va inteso come una mera scelta alimentare, poiché è in realtà uno stile di vita complessivo che rinuncia ad *ogni* forma di abuso, sfruttamento e uccisione degli animali.

modo molto impreciso allo stato attuale. Se il messaggio si concentra sulla diffusione del veganismo come stile di vita individuale piuttosto che sull'idea che sta alla sua base (sviluppare la sensibilità per l'alterità in ogni sua forma – anche umana, un'immaginazione per l'invenzione di nuovi rapporti che non potranno che essere sociali, inter-soggettivi e ultra-soggettivi, il senso del limite e dell'umiltà di specie, ecc.) confonde la conseguenza con il presupposto, l'effetto con la causa. Ciò che deve essere compreso non è che non mangiamo carne o rinchiudiamo animali in gabbia, ma il *motivo* per cui non lo facciamo. E il motivo per cui non lo facciamo è che cerchiamo di prefigurare oggi quel che potrà essere fatto domani *solo* da una società che abbia finalmente messo fine alla legge della sopraffazione (anche tra umani). La differenza è sostanziale. Ed è la differenza tra l'applicazione sempre imperfetta ed *in fieri* di un principio che come tale potrà essere realizzato solo collettivamente e, invece, la presunzione di realizzare tale principio integralmente, già nell'immediato e individualmente.

Tra l'altro, ci si espone così ad una serie di obiezioni insidiose. Anzitutto, la *manca di coerenza*, poiché è evidente che nessuno può sottrarsi interamente alla violenza di questa società. In secondo luogo, il fatto di costituire una *nicchia di mercato* funzionale al sistema di produzione vigente che si limita così ad assecondare i *desiderata* dei movimenti "etici" (dal commercio equo ai prodotti vegetariani e vegani). Infine, l'accusa di *settarianesimo identitario*, dovuto al fatto di proporre uno "stile di vita" preconfezionato come modello da seguire vincolante per tutti. Tutte critiche che vengono spesso rivolte ai vegani e che, se sono false laddove vengono mosse in mala fede o per sottrarsi agli argomenti più efficaci dell'antispecismo¹⁰, vanno tuttavia prese in seria considerazione. Non basta che un'argomentazione nasca dalla mala fede per confutarla: potrebbe infatti essere in sé corretta.

Se ci si pensa, il veganismo non significa *abbracciare uno stile di vita*, quanto piuttosto *rinunciare ad uno stile di morte*. La "vita" che si cerca di rendere degna di essere vissuta non è la nostra, ma quella di chi si sceglie di lasciar vivere. Ma poi, quale dovrebbe essere questo "stile"? Può esistere uno stile che si definisce solo per negazione (*non* sfruttamento, *non* morte)? L'idea che si tratti di diffondere uno stile di vita appare particolarmente fallace laddove si rifletta su come questo stile cambi a seconda dei tempi e dei luoghi e non possa affatto essere definito una volta per tutte. Chi diffondeva lo stile di vita vegano trent'anni fa, per fare solo un esempio, non poteva certo immaginare che lo sviluppo tecnico e culturale avrebbe un giorno reso disponibili prodotti alternativi come l'eco-pelle o il tipo di "formaggi senza latte" che sono andati perfezionandosi solo negli ultimi anni; per lo stesso motivo, per i cinesi – che non avendo addomesticato bovini non hanno una "cultura del latte" – uno stile di vita vegano presenterà altre necessità e altre ipotesi di soluzione, così come

¹⁰ Cfr. M. Maurizi, «Antispecismo, allevamento "tradizionale" e auto-produzione», in «Liberazioni», n. 5, estate 2011, pp. 71 e sgg.

chi vive in climi freddi per rinunciare a pellicce e affini avrà bisogno di validi sostituti. In teoria, lo stile di vita vegano potrebbe un domani addirittura includere il consumo di carne sintetica se fosse possibile produrla senza imprigionare e uccidere animali.

Dunque chi vuole ottenere un'adeguata comprensione del messaggio antispecista deve concentrarsi sui *principi* che ci ispirano e non sulle *applicazioni* sempre aggiornabili e mai definitive che seguiamo individualmente. Ma deve anche, in prima istanza, comprendere la profonda differenza che c'è tra questi due piani del discorso.

2. L'accettazione del messaggio

Solo se il messaggio è chiaro può sperare di essere accettato. Ma l'imprecisione con cui il messaggio viene presentato (lotta al pregiudizio invece che lotta allo sfruttamento, diffusione di uno stile di vita invece che diffusione di un principio etico-politico) determina le grandi difficoltà che sperimentiamo nel farlo accettare a chi ci ascolta. Credo che queste difficoltà siano di due tipi: (1) una difficoltà di *stile comunicativo* e (2) una vera e propria difficoltà *teorica*.

(1) Per quanto riguarda lo stile comunicativo, gli errori che abbiamo evidenziato finora conducono ad un inevitabile stallo nella comunicazione. Abbiamo visto come, in genere, si adotti un atteggiamento *conflittuale*, una visione *individualistica* e non sociale della questione animale e si proponga in alternativa uno *stile di vita*. Questo ci porta, di fatto, a combattere il pregiudizio di chi ci ascolta chiedendogli di prendere noi come modello da seguire. In pratica, quello che diciamo è: «Tu sbagli e devi diventare come me». Per chi conosce minimamente la psicologia umana, è evidente che questo tipo di messaggio incontrerà molte difficoltà ad essere preso seriamente in considerazione.

(2) Ma questo atteggiamento moralistico si giustifica in parte in relazione ad una difficoltà teorica che l'antispecismo non è ancora stato in grado di superare. Come ho già detto, quando si condanna lo sfruttamento e l'uccisione degli animali non umani lo si fa affermando che è ingiusto. In questo caso, però, non si tratta di affermare che alcuni atti diretti verso un soggetto sono moralmente illeciti (come accade in ogni "normale" argomentazione etica: è morale uccidere un umano? È giusto rubare? È morale mentire?, ecc.). Si tratta piuttosto di *far diventare soggetto morale* chi è considerato alla stregua di un oggetto. Dunque qui la discussione ricade interamente sul fatto se gli animali siano o meno soggetti morali. E, occorre ammetterlo, a tale domanda entrambe le riposte sono moralmente lecite. Perché per chi uccide e mangia le mucche, questi animali chiaramente *non sono* soggetti morali, dunque verso di essi nessuna obbligazione morale è dovuta. Si incontra qui il limite di ogni argomentazione diretta (e della filosofia morale accademica in genere): essa è *impotente* verso chi rifiuta di considerare gli animali non umani soggetti eticamente rilevanti. Ci troviamo un

po' nella stessa posizione dei cattolici che cercano di convincere degli atei che l'embrione è un soggetto morale. Questi ultimi potranno sempre e a buon diritto negare che sia così, anche se gli si dimostra che l'embrione potenzialmente lo è. Per passare all'*atto* – cioè per considerare l'animale (o l'embrione) un soggetto morale – occorre fare una *scelta* e questa scelta sta fuori dalla discussione morale e non può essere decisa razionalmente. Essa, in altri termini, non sottostà a criteri morali, bensì li *produce*: prima che io consideri l'animale non umano un soggetto morale non ho alcuna obbligazione morale nei suoi confronti, né sono costretto moralmente a considerarlo tale. Solo la mia decisione di considerarlo un soggetto morale mi obbliga moralmente nei suoi confronti.

Ciò si connette al problema accennato in precedenza, cioè al fatto che l'argomentazione antispecista non è in grado di superare la mera richiesta di allargamento della sfera morale in direzione di una formulazione propriamente politica dei suoi obiettivi: perché ogni volta che invece di pretendere l'allargamento della sfera morale criticiamo le conseguenze che lo specismo ha sulla società umana, questo spostamento viene considerato illecito, poiché cadrebbe nella sfera dell'argomentazione "indiretta". Ma se l'antispecismo vuole spingersi oltre la dimensione individuale ed etica dell'agire per elevarsi alla comprensione collettiva e politica della realtà al fine di trasformarla in modo adeguato, è inevitabile che si operi questo spostamento.

Intermezzo: possibili soluzioni ai due problemi posti

Purtroppo l'elaborazione di una *teoria sociale antispecista* in grado di portarci ad affrontare questi problemi sul terreno corretto è ancora lontana¹¹. Non possiamo perciò muoverci nella dimensione *strategica* che sarebbe necessaria alla loro soluzione. Dobbiamo dunque al momento limitarci ad alcuni suggerimenti che possono tamponare nell'immediato tali mancanze.

(a) Tattiche di sovversione simbolica

Per quanto riguarda lo stile comunicativo occorrerebbe evitare ogni atteggiamento di condanna morale dell'altro e impostare la comunicazione in altra forma: spostando cioè l'attenzione sul fatto che l'altro è egli stesso *vittima* del sistema di oppressione di cui pure beneficia, sottolineando, ad esempio, come la scelta di uccidere e consumare animali non sia effettivamente *libera*, come le alternative all'interno del sistema siano *limitate* e condizionino tutti, ecc. Dobbiamo infatti ricordare che in questo caso la prassi è inclusiva e non conflittuale: il movimento parla al suo interlocutore per mostrargli che ne è un membro potenziale, non un nemico da cacciare. Occorrerebbe quindi mettere in moto tutte le tattiche comunicative che facciano sorgere *dall'interno* del

¹¹ Per un primo orientamento in tal senso cfr. M. Maurizi, *Al di là della natura*, cit.

destinatario e in modo *autonomo* e *spontaneo* l'esigenza di ripensamento e di cambiamento, piuttosto che sperare di produrre noi una convinzione attraverso un'azione meccanica che si esercita sulla volontà dell'altro costringendola ad andare dove essa non vuole. A questo livello della prassi non dobbiamo pensarci come coloro che demoliscono l'avversario mostrandogli la *falsità* delle sue opinioni, bensì come coloro che mostrano ad un potenziale amico che le *verità* in cui fermamente crede trovano il proprio coerente compimento nell'antispecismo. Se non si procede così, «convincere è sterile»¹².

D'altronde, le nostre "strategie" comunicative ci identificano ormai come stereotipi all'occhio dell'opinione pubblica, rendendo ancora meno efficaci i nostri tentativi di convincimento. L'attivista "animalista" viene immaginato solitamente come il tipo arrabbiato che urla addosso ad altri umani spesso accompagnandosi con immagini sanguinolente. È difficile che qualcuno di noi non si riconosca, almeno in parte, in questa descrizione. Essa rispecchia in pieno alcuni degli errori che ho analizzato prima: l'atteggiamento conflittuale (rivolto verso l'obiettivo sbagliato: altri individui), la perentoria richiesta di "cambiare vita", ecc. Troppo spesso la radicalità nel movimento di liberazione si misura sul fatto di essere in grado di *urlare di più* piuttosto che sulla capacità di *portare fino in fondo* un'idea formulata con chiarezza. Poiché il sistema simbolico della società garantisce gli esterni al movimento antispecista circa la "normalità" del loro comportamento, questo tipo di "strategia" non può che risultare fallimentare. Occorrerebbe perciò *mettere in contraddizione il sistema simbolico con se stesso*, fare del *terrorismo semiotico* come sostenevano i situazionisti. Le marce silenziose in memoria degli animali morti sono ottimi esempi di una tattica semiotica che *spiazza le aspettative* dell'osservatore. Ma si possono pensare modelli di azione opposti: ad esempio usare noi stessi i simboli della cultura della carne e rivolgerli contro quest'ultima. Piuttosto che urlare messaggi contro il massacro animale, se ne potrebbe inscenare il desiderio e portarlo fino all'eccesso. Esigere con assoluto distacco la soppressione, la privazione, la morte: mimare, insomma, ciò che fa quotidianamente chi vive sulla loro schiavitù. L'osservatore potrebbe forse ricevere uno *shock* cognitivo dal veder rappresentato in modo estremo ma fedele il proprio comportamento "normale"¹³.

¹² Walter Benjamin, *Strada a senso unico*, trad. it. di M. Bertolini et al., Einaudi, Torino 2006, p. 6.
¹³ Anche l'uso delle immagini "forti" dovrebbe essere pensato attentamente. Il fatto che il compito principale dell'antispecismo sia lo svelamento dell'orrore che si cela dietro lo sfruttamento animale ci porta ad avere troppa fiducia nell'effetto che le immagini di morte hanno sulla coscienza media. Purtroppo, come hanno dimostrato i casi di roghi di animali ai tempi della "mucca pazza" e affini, svelare l'orrore in diretta televisiva nell'ora di massimo ascolto non ha una conseguenza immediata sulle scelte etiche della maggioranza (ringrazio Massimo Filippi per questa osservazione). Evidentemente, l'orrore che emerge ogni tanto e si mostra alla coscienza non è qualcosa di totalmente ignoto ai più, bensì qualcosa di *rimosso*, di cui si ha una vaga consapevolezza ma di cui si preferisce far finta di non sapere. Analogamente ai crimini nazisti di cui molti tedeschi erano a conoscenza e che pure erano troppo mostruosi per poter essere

(b) Far emergere la contraddizione sociale

Per quanto riguarda invece la difficoltà teorica che sta dietro l'argomentazione diretta è senz'altro necessario accentuare tutto ciò che mostra come il comportamento dell'altro sia contraddittorio, puntando sul fatto che gli animali nella nostra società (perfino gli animali "da reddito") in effetti *sono già soggetti di diritto* – talvolta *in toto*, talvolta *in parte* – e che la protezione loro accordata è del tutto arbitraria e incoerente. Questa è, in un certo senso, la classica strategia argomentativa singeriana. Piuttosto però che parlare dei "casi marginali" umani sarebbe forse più proficuo parlare di come trattiamo diversamente le specie animali senza che ci sia alcun fondato motivo per questa differenza di trattamento (in questo senso l'etologia può funzionare in modo proficuo a sostegno dell'argomentazione filosofico-politica) e, soprattutto, concentrandosi sul modo in cui la *società* dovrebbe rapportarsi alle altre specie. La contraddizione, infatti, emerge quando si seguono i fili dell'azione dell'individuo fino a giungere ai nodi dell'agire sociale: è la società che si contraddice, non il singolo individuo. O, meglio, poiché l'agire individuale deriva da modelli di comportamento appresi in società¹⁴, esso scopre di agire in modo contraddittorio solo laddove si evidenzia una *contraddizione sociale* a monte del suo comportamento.

Dunque, di nuovo, si tratta di impostare il problema del nostro rapporto con le altre specie a livello politico, come progetto sociale alternativo. Dobbiamo cioè proporre un'idea di società che tenti quanto più possibile di assumere un *atteggiamento coerente verso l'alterità in ogni sua forma* (sia umana che non umana). Per questo si tratta di esplicitare e approfondire ciò che costituisce ormai un'acquisizione della nostra civiltà: cioè che gli animali *non sono* macchine anche se vengono trattati come tali. Se questa consapevolezza non

ammessi nella quotidianità. Ora, per un elementare meccanismo psicologico, la visione di quelle scene di morte non potrà che indurre in chi le vede un moto di rifiuto e produrre una forte emozione negativa nei confronti di chi le mostra. È assolutamente necessario prendere tutti gli accorgimenti perché queste immagini – la cui funzione critica è essenziale e irrinunciabile – vengano associate non al militante antispecista, ma ai carnefici e agli sfruttatori degli animali. Quando si realizza un *banchetto informativo*, ad es., forse non è una buona idea essere identificati come coloro che portano l'orrore: l'alone di morte dovrebbe circondare non noi, bensì coloro che ne sono la causa diretta. Le immagini truculente dovrebbero dunque essere usate preferibilmente nelle *proteste* con esplicito riferimento a coloro contro i quali la protesta è diretta, soprattutto quando queste proteste si svolgono alla presenza dei carnefici stessi o dei loro dipendenti e rappresentanti.

¹⁴ L'approccio politico all'antispecismo non può fare a meno di porre l'accento sul predominio della società rispetto alle scelte individuali, soprattutto perché occorre correggere la sopravvalutazione della sfera d'azione dell'individuo incoraggiata per decenni dall'etica di Singer e Regan che impedisce ancora oggi di comprendere i problemi che si pongono ad una prassi di trasformazione della società nel suo complesso. Occorre tuttavia evitare di cadere nell'eccesso opposto e cancellare in modo indebito e contraddittorio l'esistenza stessa della coscienza e della libertà individuali, come mi sembrano fare Martin Balluch («Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti animali?», trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 46-68 e l'intervista pubblicata su questo numero della rivista) e Aldo Sottofattori («Sulla gestione sociale delle emozioni», in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 38-51). Cfr. M. Maurizi, «La disputa sugli argomenti indiretti», cit., p. 45n.

esistesse già in forma implicita nella coscienza collettiva (seppure nascosta, distorta, ecc.) non avremmo alcuna speranza di operare quel cambiamento radicale che immaginiamo. Se gli animali fossero *veramente, totalmente* esclusi dalla considerazione morale non avremmo *chance* di successo (ma se fosse così), probabilmente, nemmeno noi saremmo mai arrivati all'idea di considerarli soggetti morali).

Si tratta perciò di trovare tutti gli argomenti che possono portare chi ci ascolta a ragionare sull'organizzazione della vita sociale e, dunque, del rapporto sociale che abbiamo con tutte le altre specie. Solo così il nostro interlocutore potrà essere coinvolto in prima persona come soggetto di liberazione dal discorso antispecista¹⁵ e si potranno analizzare tutti i casi in cui il trattamento che la società riserva agli animali non umani appare *irrazionale*. Solo così il ruolo degli altri animali costretti loro malgrado a far parte del mondo umano apparirà come un problema la cui soluzione non può più essere rimandata e che richiede un ripensamento dell'intero assetto sociale, economico e culturale.

3. Il coinvolgimento degli attivisti

È inevitabile che questi due limiti (lo stile comunicativo conflittuale e sentenzioso, la difficoltà teorica di pretendere che l'allargamento del soggetto morale sia in se stesso un'azione moralmente necessaria) portino ad un'insufficiente capacità di crescita del movimento sia in termini quantitativi che qualitativi. Troppe persone saranno attratte dal movimento per *motivi sbagliati* che l'ideale della liberazione animale permette magari di incanalare e sfogare (la presunzione di conoscere, la presunzione morale, il settarismo, il ribellismo, ecc.); troppo poche saranno invece motivate ad entrare a farvi parte: soprattutto coloro che cercano un progetto serio e articolato di trasformazione della società e che non trovano nell'antispecismo altro che un veganismo identitario e moralistico. È proprio a questo tipo di persone che il movimento dovrebbe aprirsi, verso cui dovrebbe mostrare accoglienza e capacità organizzative, offrire prospettive inedite, possibilità di crescita e di invenzione.

E questo ci riporta al problema iniziale di una prassi conflittuale che sappia scegliere in modo adeguato i propri obiettivi e sappia perseguirli attraverso una strategia di medio e lungo periodo. È probabile che molte nuove forze potrebbero impegnarsi nella liberazione animale se questa iniziasse finalmente a discutere in modo serio del problema politico posto dall'antispecismo, offrendo risposte credibili alla domanda di cambiamento. Viceversa, l'ostinazione con cui si ripetono errori già fatti in precedenza, senza alcuna proposta alternativa, conduce

¹⁵ Sia come liberatore che come liberato. Superato infatti l'ostacolo posto da un'argomentazione di tipo esclusivamente diretto (etico e individualistico), non sarà più considerato un diversivo parlare a chi ci ascolta anche di liberazione dell'animale *nell'uomo*. Si potranno dunque sviluppare tutti gli argomenti che ci permettono di descrivere chi ci ascolta come egli stesso un animale vittima dello specismo che opprime l'animalità in ogni sua forma: interna ed esterna.

ad uno scoraggiamento e ad uno sfinimento delle energie dei pochi attivisti impegnati nella lotta quotidiana contro lo specismo. Più lontano è l'obiettivo dell'azione, più inefficace appare l'azione nell'immediato e meno speranze si hanno di vedere crescere il movimento. Il che retroagisce sulla situazione di partenza, rendendo difficile il reperimento di forze per iniziare progetti veramente alternativi («Ma già è difficile stare dietro a tutte le situazioni di sofferenza degli animali, dovremmo ora perdere tempo in un progetto organizzativo e politico che non allevia alcuna sofferenza e non offre risultati nell'immediato?»). Se non si spezza questo circolo vizioso, dedicando il tempo e l'energia necessari ad un cambiamento sui due piani della prassi che ho evidenziato, è molto probabile che le cose andranno avanti nel modo in cui sono andate avanti finora. Tutto, cioè, rimarrà così com'è. Compreso lo specismo.

Alessandra Galbiati

Estremista sarai tu!

Animalisti: fanatici o rivoluzionari?

Chi si batte per la liberazione degli animali ha certamente sperimentato su di sé, più e più volte, il disappunto di sentirsi definire estremista, fanatico, fondamentalista, tutti aggettivi che nell'accezione comune hanno una connotazione decisamente negativa. Sono insulti, di fatto, perché associati a immagini di terrorismo, intolleranza religiosa e politica, incapacità di analisi della realtà, incapacità di porsi in rapporto agli altri, ecc. Se non sempre a parole, abbiamo sperimentato su di noi sguardi e linguaggi non verbali che dicevano la stessa cosa. Insomma, capita spesso di venire insultati o trattati con irritazione e di aver timore di replicare sia per non sottolineare ancora di più la radicalità della nostra posizione, sia per evitare discussioni troppo accese. Non possiamo negare che, rispetto al pensiero medio che chiude gli animali in recinti mentali e macelli reali, siamo effettivamente degli *outsider*, sappiamo di esserlo e ci dispiace che gli altri ci giudichino così. Ma, allo stesso tempo, non vorremmo/potremmo essere diversamente. Occorre, quindi, cercare di liberarci da questa accusa e dal sentimento che ne deriva (in noi e negli altri).

Il «giusto mezzo»: Aristotele vs banalità

Purtroppo una delle frasi più scontate che da Aristotele in poi ha accompagnato la mediocrità del pensiero comune è «la virtù sta nel mezzo». Questa "formula magica", "buona" per tutte le occasioni, sostiene che ciò che non sta nel pensiero comune diventa automaticamente segno di estremismo, un vizio, un difetto. Peccato che Aristotele avesse un'idea un po' più raffinata di «giusto mezzo»¹. La virtù, per Aristotele, non è mediocrità, non è una sfumatura di grigio tra il bianco e il nero ma quell'atteggiamento che, evitando di condurci per eccesso o difetto in errore, permette di agire in maniera corretta. Virtù, ad esempio, è il coraggio come atteggiamento giusto (mediano) da scegliere tra la viltà (difetto di azione) e la temerarietà (eccesso di azione), così come virtù è la generosità, che sta tra l'avarizia (difetto di passione) e la prodigalità (eccesso di passione). Nella prospettiva "virtuosa", allora, la scelta mediana

¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, II 6, III 12 e IV 1, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1996, pp. 97-101, 147-149 e 151-159.

non è quella comune o più comoda, non è una scelta di compromesso che accontenta e scontenta allo stesso tempo un po' tutti, ma è l'unica scelta corretta, quella che – dice Aristotele – guida l'uomo saggio. In altre parole, nella linea immaginaria dell'agire etico, tra due estremi (i vizi) che conducono all'errore (per eccesso e per difetto) l'uomo saggio tende alla metà, verso l'agire corretto, virtuoso. La virtù è il culmine dell'agire giusto. Questo principio, però, non è sempre valido. Ci sono infatti azioni e passioni che Aristotele considera malvagie di per sé e che, a prescindere dalle loro forme per difetto o per eccesso, conducono sempre in errore. Ad esempio, l'assassinio (o il furto, l'adulterio, ecc.) è un'azione errata, cioè ingiusta, in qualunque modo essa sia compiuta. È esclusa dalla linea immaginaria dell'agire etico poiché si colloca sempre nell'agire non etico. Non è possibile, dunque, mettere sullo stesso piano azioni che possono tendere al giusto (trovando l'equilibrio tra eccesso e difetto) con azioni ingiuste di per sé. Non è possibile, nell'ambito che ci interessa, mettere, ad esempio, sulla stessa linea dell'agire etico, seppure ai due estremi opposti, l'uccidere e il non uccidere gli animali, poiché appunto la prima rientra nell'agire non etico, la seconda nell'agire etico. Porli come estremi di una stessa linea dell'agire etico condurrebbe ad un doppio paradosso: da un lato il "non uccidere" diventerebbe un'azione estrema (un vizio per difetto, direbbe Aristotele) al pari dell'uccidere, comportando che gli assassini sarebbero da considerare ugualmente "estremisti" che i non assassini (l'agire di un *serial killer* sarebbe da considerare al pari dell'agire di un medico di Emergency), dall'altro lato diventerebbero moralmente ammissibili forme "intermedie" di assassinio (o furto, adulterio, ecc.). Seguendo questo ragionamento, infatti, quale sarebbe la giusta via di mezzo riguardo alla pena di morte: uccidere un condannato sì e uno no? Quale sarebbe il giusto mezzo riguardo alla violenza sulle donne: permettere lo stupro ma solo se effettuato con delicatezza? Perché nessuno dà dell'estremista ad un pacifista o a chi lotta contro lo sfruttamento dei bambini? Come si potrebbe essere moderatamente antirazzisti? E come moderatamente antischiavisti: magari accontentandosi di catene più lunghe o di gabbie più larghe? Allo stesso modo, quale sarebbe il giusto mezzo tra l'uccidere gli animali e il non ucciderli: ammazzarli forse con "umanità", garbo e cortesia? Abbandonata ogni ipocrisia, appare chiaro che estremista è chi commette ingiustizie verso altri essere senzienti, non chi li difende e lotta per loro.

I piccoli passi (all'indietro)

La cosa che ferisce di più nelle discussioni sul presunto estremismo dell'animalismo radicale è che spesso l'accusa di fanatismo non viene da persone esterne, che mai si sono poste la questione della sofferenza animale,

ma da persone interne al movimento stesso. Quante volte alcuni vegetariani hanno sostenuto che il veganismo sarebbe una posizione estrema? Quanti zoofili sostengono che occorre prima preoccuparsi delle questioni più facilmente affrontabili (perché trovano più consenso presso l'opinione pubblica), tipo caccia, circhi, randagismo, per poi (tra mille anni?) passare alla questione della carne e dopo ancora (tra diecimila anni?) a quella dei latticini? La critica di estremismo, quando viene mossa da persone sensibili al dramma degli animali, in realtà sta a significare che *non si può volere tutto e subito e occorre procedere per piccoli passi*. Secondo questa logica, occorre che prima si sensibilizzino le persone su cani e gatti (perché animali culturalmente più vicini a noi), per passare poi a conigli e cavalli e, infine e pian piano, alle altre specie, conquistando progressivamente fette sempre più grandi di popolazione. Credo che chiunque abbia un po' di senso critico capisca che non è in questi termini che si può affrontare il problema degli animali. Questa strategia, se funzionasse, presupporrebbe che alla fine di ogni vittoria raggiunta (ad esempio, la soluzione del randagismo) si dovrebbe ricominciare da capo tutto il lavoro di sensibilizzazione su un altro tema e argomento, ripercorrere tutto il cammino, portare a casa un'altra vittoria e ricominciare di nuovo. Questo modo di procedere assomiglia più alle fatiche di Sisifo che a una strategia di lungo termine. Il principio dei piccoli passi forse rappresenta la risposta ad un bisogno psicologico di ognuno di noi: poter vedere nella propria vita, con i propri occhi, qualche (anche piccolo) miglioramento per gli animali, poter vedere il frutto di anni di battaglie e giornate di energia spese per una causa di cui non si riescono neppure a scorgere tutte le implicazioni. Seguendo la logica di non volere chiedere tutto, si accetta, però, anche l'idea – davvero strampalata – di pensare che la questione animale possa essere settorializzata, affrontata per problemi separati e scollegata da tutto quello che riguarda gli sviluppi culturali, sociali e politici di una società.

Fanatici per ogni occasione

L'accusa di essere estremisti ci tocca sia come singoli individui, sia come collettività ("movimento animalista"). A seconda della situazione (se siamo tra amici o se siamo in piazza a manifestare) la questione dovrebbe essere affrontata in modi differenti.

Cosa succede tra amici

Se siamo tra amici e diciamo che mangiamo solo cibo vegetale per motivi salutistici, al massimo ci sentiamo dire che perdiamo qualche grande piacere della vita (il che per alcuni forse è anche vero), ma se dichiariamo pubblicamente che non utilizziamo nessun prodotto di origine animale per non violentare le vite degli altri, allora è quasi certo che ne nasce una discussione che può degenerare

facilmente. Questo succede perché i nostri interlocutori intendono il vero significato del nostro messaggio: «Non si dovrebbero uccidere e torturare gli animali e chi lo fa commette una gravissima violenza; se tu fai finta o decidi che ciò non costituisca un problema, vuol dire che sei indifferente all'ingiustizia». Di fatto, con la nostra dichiarazione del perché non mangiamo animali stiamo accusando gli altri (personalmente e collettivamente) di crudeltà.

Davanti ad una tale accusa le persone hanno reazioni diverse. Qualcuno, solitamente tra coloro che ci stimano, può iniziare a pensare seriamente alla questione, altri possono esorcizzare l'accusa facendoci passare per persone bizzarre e ipersensibili che hanno perso il senso della realtà, altri ancora possono accusarci di essere dei veri esagerati, se non degli estremisti e dei fanatici. Piuttosto che entrare in sterili liti, dovremmo chiedere ai nostri interlocutori cosa, secondo loro, dovremmo fare e dire per evitare di essere considerati estremisti. La maggior parte delle volte ci risponderanno: «Sì, va bene non essere crudeli nei confronti degli animali, trattarli con rispetto, cercare di farli vivere il meglio possibile, *però non si può esagerare e rifiutare tutto*». Quando invece prendiamo posizione contro qualche forma di sfruttamento specifica percepita come particolarmente crudele (la produzione di foie gras, di carne di vitello, di pellicce, ecc.), il più delle volte veniamo tollerati, quando non capita addirittura di essere ripresi per le nostre contraddizioni: «Perché non indossi pellicce ma hai la cintura di pelle?» – criticano il nostro estremismo ma ci vogliono perfetti e coerenti, insomma "estremisti"; quando, però, facciamo intendere che se dipendesse da noi nessun animale sarebbe più allevato per nessun motivo, allora la nostra richiesta diventa così esorbitante da essere impensabile. Credo che nelle discussioni personali sia importante far capire al nostro interlocutore che un'idea di rispetto e giustizia non possa per sua natura essere fanatica. In un mondo dove palesemente regna violenza ovunque, dove gli animali e gli umani sono trattati in modo ignobile e terribile, perché il fanatico e l'estremista dovrebbe essere colui che rifiuta di partecipare (per quanto può) alla violenza e non chi continua a esercitarla?

Cosa succede in piazza

Per quanto riguarda l'accusa di fanatismo al movimento animalista radicale nel suo insieme, quindi l'aspetto più politico, il fatto di non aver mai davvero pensato a un mondo senza schiavitù animale fa sembrare utopica e, quindi, irrealizzabile e addirittura impensabile la nostra richiesta. Inoltre, essendo noi un'infima minoranza, per gli altri è inimmaginabile che un giorno potremo diventare maggioranza. Il fatto che quella che oggi è un'infima minoranza possa ipotizzare e sperare di influenzare la maggioranza ad adeguarsi alle sue posizioni o ostinarsi a difendere un futuro pensato comunemente come impossibile è considerato un affronto al buon senso, puro fanatismo (con tutte gli annessi concetti negativi che si associano a questo termine: violenza, estremismo,

terrorismo).

A volte ci consoliamo di questo trattamento facendo del vittimismo, accusando gli altri d'ignoranza o d'indifferenza, oppure ci arrabbiamo e aggrediamo l'interlocutore nel disperato tentativo di comunicare la nostra (e degli animali) sofferenza. Credo che nessuno di questi atteggiamenti sia utile, seppur tutti siano comprensibili.

Tentativi per farci guardare in modo diverso

Il problema di essere percepiti come fanatici credo non possa essere affrontato con efficacia se non si chiarisce e si delinea una sorta di *strategia collettiva del movimento*. Nella nostra comunicazione commettiamo degli errori, ovviamente in buona fede, che, invece di chiarire le motivazioni e le nostre richieste e proteste nei confronti della società, spesso le confondono. Ci ritroviamo, magari nostro malgrado, a sottolineare aspetti che sono irrilevanti sia per un approccio etico che politico². Quante volte abbiamo dovuto "giustificarci" dicendo che non mangiamo animali anche perché una dieta vegana fa comunque bene alla salute? Quante volte abbiamo sostenuto che gli allevamenti inquinano? Quante volte abbiamo sostenuto che la vivisezione è da combattere anche perché non è vera scienza? (come se questi altri fatti ci rendessero un po' più credibili). Spesso queste argomentazioni, invece che aiutarci nell'immagine che diamo di noi, complicano le cose. Infatti, c'è sempre chi sosterrà (a ragione) che una bistecca al mese fa sicuramente meno male che vivere in città o fumare, che se si mangiasse meno carne si potrebbero allevare gli animali in modo ecologicamente più sostenibile, che la povertà nel mondo non dipende solo dal consumo di carne ma da un'iniqua distribuzione delle risorse³.

Quando la discussione si sposta su argomenti non direttamente collegati all'olocausto degli animali (cosa anche legittima se avviene in ambito privato), scema la nostra immagine di fanatici estremisti (perché finalmente stiamo

² Per una panoramica del dibattito sui cosiddetti argomenti "diretti" e "indiretti" cfr. Katherine Perlo, «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali», trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni» n. 1, estate 2010, pp. 58-78; David Sztobel, «Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"», trad. it. di S. Faggian, in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 52-59; Aldo Sottofattori, «Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti», in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 52-65 e Marco Maurizi, «La disputa sugli argomenti indiretti: un falso problema», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 35-57.

³ Una parentesi a parte meriterebbe la questione del rapporto tra antivivisezionismo etico e antivivisezionismo scientifico. Per questo importante dibattito cfr. Massimo Filippi, *L'insostenibile leggerezza dell'antivivisezionismo scientifico*, <http://www.liberazioni.org/articoli/FilippiM-06.htm>, Stefano Cagno, *L'antivivisezionismo scientifico è controproducente?*, <http://www.liberazioni.org/articoli/CagnoS-01.htm> e M. Filippi, *Penso di sì. Risposta all'articolo di Stefano Cagno «L'antivivisezionismo scientifico è controproducente?»*, <http://www.liberazioni.org/articoli/FilippiM-07.htm> reperibili su www.liberazioni.org.

discutendo di cose serie e condivisibili che riguardano gli umani), ma perdiamo il filo della vera motivazione che ci interessa sostenere. Spostando la discussione su problematiche umane condivise (salute, ecologia, fame nel mondo, ecc.) paghiamo pegno perché gli altri sopportino la nostra posizione “irragionevole” sulla sofferenza animale. Ma credo che ai nostri interlocutori intelligenti basti davvero poco per capire che stiamo solo cercando di elemosinare un po’ di simpatia. Spesso alla solita obiezione: «Ma con tutti i problemi che ha l’umanità, tu stai a pensare ai poveri animali?» rispondiamo discutendo di fame nel mondo o di distruzione della foresta amazzonica. Non sto dicendo che queste questioni non siano importanti o vere, sto semplicemente affermando che il nostro interlocutore intelligente capisce perfettamente che non stiamo rispondendo alla sua obiezione e che ci vergogniamo ad ammettere che per noi animali e umani sono importanti allo stesso modo.

L’ipotesi che sostengo è che il nostro frequente utilizzo di argomentazioni non centrate sulla sofferenza animale non è dovuto al fatto che questi argomenti ci aiutano ad avvicinare persone sensibili che potrebbero potenzialmente funzionare da cassa di risonanza per un progetto comune di società alternativa e nonviolenta, ma perché pensiamo che possano mitigare quell’aura di estremismo che ci hanno dipinto intorno (e che forse ci siamo meritati per non aver saputo esporre e difendere con chiarezza le nostre idee)⁴.

Una strategia al posto di tante piccole tattiche

Dobbiamo pensare che dopo millenni di antropocentrismo indiscusso e tramandato come innato nell’umano, anche per noi (sia in quanto individui sia in quanto “movimento”) non è facile scardinare meccanismi di pensiero consolidati (neppure in noi stessi) e valutare le nuove istanze etiche per la loro vera portata. Noi stessi, che ci pensiamo antispecisti, sappiamo bene con quante contraddizioni dobbiamo convivere, con quante idee confuse ci dobbiamo confrontare. Dobbiamo sempre tener presente che stiamo pensando pensieri nuovi, che mai sono stati esplicitati a livello collettivo e politico. I nostri strumenti di lotta sono tutti da pensare, anzi da inventare, perché non ci sono esempi da seguire o punti di riferimento sicuri.

La consapevolezza di essere un movimento giovane (è solo da trent’anni, infatti, che abbiamo iniziato a pensare gli animali come esseri senzienti che meritano rispetto e dignità) dovrebbe aiutarci a comprendere le difficoltà (pratiche e teoriche) che stiamo affrontando. Ognuno pensa, in base alla sua

⁴ Un amico attivista mi ha confessato che il suo iniziale dichiararsi vegano per motivi di salute in realtà era un modo per non ammettere (con se stesso e con gli altri) che gli animali erano così importanti per la sua visione del mondo. Probabilmente lui stesso si percepiva come un estremista e gli era più facile dire (e pensare) di essere un salutista.

sensibilità personale, ai ragionamenti che ha fatto e alle esperienze che ha avuto, di avere la chiave per aprire la mente e il cuore degli altri o di avere la ricetta per cambiare questo mondo, per farne un luogo di felicità per tutti o comunque un luogo migliore. Ma sappiamo bene che questa chiave non c’è e che, se esiste, nessuno l’ha ancora trovata.

C’è chi pensa che occorra, come in un gigantesco gioco del “domino”, convincere, uno ad uno, almeno il 50% più uno degli abitanti del pianeta; c’è chi organizza presidi e manifestazioni, convinto che con le continue proteste alla fine qualcosa cambierà; c’è chi si prende cura degli animali sottratti alla crudeltà umana e spende il suo tempo e la sua vita con loro; c’è chi organizza convegni e dibattiti, chi lavora per le associazioni, chi fonda associazioni, chi scrive libri e materiale di propaganda; c’è chi sogna l’autodistruzione dell’umanità e cerca i modi perché avvenga al più presto; c’è chi firma decine di appelli al giorno o passa il suo tempo al computer per sensibilizzare i suoi contatti *Facebook*; c’è chi incendia laboratori, chi boicotta industrie; c’è chi lavora nelle scuole e pensa che solo le future generazioni potranno far cambiare il mondo; c’è chi, infine, demoralizzato per il continuo peggioramento delle condizioni degli animali, si ritira sconsolato a vita privata.

In realtà, ci ritroviamo soli (o al massimo organizzati in piccoli gruppi di amici pronti a dividersi alla prima diatriba) ad affrontare una sfida immane e una lotta impari. La nostra litigiosità sul cosa fare e sul come farlo ci impedisce di crescere. Vediamo il mondo con occhi miopi, non abbiamo focalizzato con sufficiente attenzione la difficoltà del compito che dobbiamo affrontare. Abbiamo idee confuse e ci muoviamo per tentativi quando non a casaccio. Quando sbagliamo, non discutiamo tra di noi dei nostri errori, al contrario ci arrocciamo dietro barricate difensive e continuiamo a ripeterli. Siamo così soffocati e disperati nel dolore che quotidianamente ci affligge che non riusciamo non solo a pensare, ma neppure a immaginare un progetto a lungo termine, una strategia comune, un modo di unire le forze ed essere più incisivi. Vincere una piccola battaglia nel presente ci consola di più che metterci a discutere tutti insieme di una lotta comune per vincere la guerra in futuro. Se è vero che è in corso una «guerra sulla compassione»⁵, occorre prenderne consapevolezza e iniziare ad organizzarsi elaborando tattiche e strategie appropriate. Perché, se la guerra è in corso – e senza dubbio lo è – non solo stiamo perdendo le singole battaglie, ma non è detto neanche che alla fine vinceremo noi.

Se avessimo questa forza politica, se riuscissimo ad avere un progetto comune e a farci comprendere bene dagli altri quando comunichiamo le nostre richieste in nome degli animali, se avessimo una traccia condivisa da seguire, se sapessimo individuare almeno il nemico, se avessimo uno straccio di piano

⁵ Cfr. Carol J. Adams, «La guerra sulla compassione», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo, gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 23-38.

d'azione, una strategia, dei progetti a breve, medio e lungo termine, allora gli altri non ci percepirebbero come estremisti e moralisti fanatici, gente che ha perso il senso della misura e della realtà. Le nostre istanze sarebbero precise, si saprebbe cosa vogliamo e come lo vogliamo, non ci si confonderebbe con appassionati di cucina o salutisti e macrobiotici, i giornalisti non ci chiamerebbero ambientalisti, non avremmo da camuffare le nostre convinzioni e la nostra sensibilità. Si capirebbe chi siamo, cosa vogliamo e contro chi e cosa lottiamo. Ci sarebbe un grande e vivace dibattito culturale al nostro interno e nella società. Il movimento crescerebbe in consapevolezza, verrebbero abbandonate tattiche obsolete e inventati nuovi modi di lotta. La società conoscerebbe le nostre posizioni e pian piano diventeremmo una forza politica con cui sarebbe d'obbligo confrontarsi.

Avere qualche idea, possibilmente chiara e distinta

Occorrerebbe, come prima cosa, chiarirsi le idee tra noi, approfondendo il dibattito nazionale e internazionale. Questa fase di riflessione (che a molti attivisti, purtroppo, sembra solo una perdita di tempo per intellettuali sfaticati) è fondamentale per poter essere incisivi con le nostre richieste. Richieste che possono solo essere radicali (ossia estreme, se vogliamo cercare di utilizzare questo termine con un'accezione diversa dal solito) e che, probabilmente, la società, le istituzioni e i singoli individui recepiranno gradualmente e per piccoli passi. Ma un conto è il modo in cui si manifesterà l'effetto della nostra azione di pressione (con cambiamenti lenti, piccoli balzi, piccoli spostamenti sociali e legislativi), un altro è la chiarezza della nostra richiesta di cambiamento sociale (rivoluzionaria, precisa, in totale contrasto con l'antropocentrismo e la violenza dominante). Più il nostro messaggio sarà chiaro, forte e preciso, più sarà ascoltato e preso in seria considerazione.

E il nostro messaggio sarà più chiaro e condiviso quando, come movimento, prenderemo consapevolezza che il destino degli umani e degli altri animali è connesso e intrecciato, anzi che è un destino unico.

Spesso si sente dire (anche da persone che hanno capito che non ci sono priorità di lotta per la liberazione animale) che l'animalismo sarebbe una questione trasversale e, quindi, nulla avrebbe a che vedere con la politica e con una precisa volontà di cambiare l'attuale modello sociale, violento e gerarchico, nel quale viviamo tutti (umani e non umani). Se poniamo la questione del veganismo come una questione di scelta morale o di "stile di vita", come modello di perfezione per gli altri, è certo che risulteremo fanatici. Se non sappiamo spiegare che il veganismo non è una sorta di religione laica, ma è la *conseguenza di una visione del mondo alternativa*, che nasce dalla riflessione sull'impianto ideologico che regge lo sfruttamento animale e umano, l'animalismo resterà

sempre una posizione minoritaria, sterile, per gente dal cuore tenero e dai gusti insoliti, e al più potremo sperare di essere trattati col rispetto dovuto a chi "subisce su di sé" le proprie convinzioni morali, ma difficilmente saremo considerati una componente significativa della società, portatrice di istanze rilevanti per la comunità. Come gli attivisti di molte associazioni umanitarie che sono disposti, rischiando del loro, ad aiutare umani in difficoltà in zone di guerra o in luoghi di malattia e sofferenza, noi saremo visti come coloro che «non vogliono sporcarsi le mani e la coscienza con il sangue degli animali e cercano di sensibilizzare il resto della cittadinanza», in pratica dei predicatori moralisti. Qualora, invece, il nostro messaggio si facesse "politico" e il nostro attivismo continuasse a incalzare la società con richieste di cambiamento radicale – non ci accontentiamo di qualche concessione, vogliamo davvero vedere andare all'aria l'ordinamento ontologico, morale, sociale ed economico che obbliga degli esseri viventi a essere schiavi di altri –, allora, forse, diventeremmo agli occhi del nostro interlocutore una forza rivoluzionaria e non un gruppo di esaltati.

Oggi, mentre noi non sappiamo neppure bene chi siamo e cosa vogliamo, il nostro nemico lo sa benissimo e ci precede con le sue contromosse. E il nostro nemico è *davvero* estremista.

Aldo Sottofattori
Intervista a Martin Balluch

Negli ultimi anni, sia in seguito ad una serie di campagne riuscite sia a causa della repressione che ha colpito alcuni gruppi animalisti, ho avuto l'impressione che l'Austria fosse un laboratorio interessante per il movimento abolizionista internazionale. Secondo te questa sensazione è giustificata? E, se sì, quali sono le caratteristiche tipiche del movimento austriaco? E quali le sue prospettive?

Non sono sicuro che ciò che sta accadendo in Austria sia così importante e nuovo. Stiamo però sperimentando il fatto che l'attivismo di base (cioè l'attivismo che non è diretto da un centro gerarchico, ma che sorge autonomamente da un certo numero di individui e gruppi) è la scelta più efficace. Inoltre, l'attivismo di base di impronta "anarchica" si fa spesso notare per il totale disinteresse circa il modo in cui l'opinione pubblica percepisce l'attività del gruppo stesso, delle campagne e delle loro finalità. Così, piccoli gruppi di base spesso non si impegnano in campagne volte a modificare la legge perché si sentono impotenti, mentre altri gruppi sono magari troppo anti-sistema per intraprendere un lavoro di questo tipo. In Austria abbiamo cercato di combinare questi due aspetti attuando campagne organizzate dal basso con un approccio in stile ONG nei confronti dell'opinione pubblica, dei politici e dei mezzi di informazione. Le campagne che abbiamo condotto sono più simili a conflitti interni alla società, sulle strade, in tutte le province, fuori dagli uffici o dai negozi dei nostri avversari politici, con una presenza quotidiana che cresce costantemente in ampiezza e intensità. In questo modo, abbiamo ottenuto una serie di successi meravigliosi e siamo riusciti a far arretrare l'industria dello sfruttamento animale. Tutto ciò si fonda sull'aver compreso che un movimento sociale avanza grazie al conflitto e che questo conflitto deve essere vinto attraverso modifiche incrementalmente piccole del sistema, modifiche che dovrebbero in seguito portare a cambiamenti duraturi della società nel suo complesso.

Ho studiato il tuo importante e innovativo saggio teorico *Riformismo e abolizionismo*¹. Sotto certi aspetti è spiazzante perché esordisce con

¹ Martin Balluch, «Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti animali?», trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», n. 6, Autunno 2011, pp. 46-68.

un approccio apparentemente riformista, ma poi si comprende che non ha le caratteristiche tipiche del riformismo per le peculiarità politiche movimentiste e conflittuali che assume. Dunque il saggio sembra prefigurare un modo del tutto nuovo di condurre le battaglie per l'abolizione dello sfruttamento animale. Puoi confermare la mia impressione?

Penso che si debba separare completamente la politica dalla morale. Una certa politica è buona, se ti fa muovere in direzione degli ideali etici che persegui. Le politiche, dunque, sono solo mezzi in vista del fine e devono essere giudicati in modo puramente consequenzialista². Questo significa, secondo me, che in politica è lecito imbrogliare, si può e si deve nascondere il proprio vero intento e non c'è bisogno di attenersi a standard etici, anche se si dovrebbe, ovviamente, evitare di agire in modo non etico come, ad esempio uccidere pubblicamente degli animali per stimolare l'empatia verso di loro. Se si accettano questi presupposti, si può allora comprendere come possa valer la pena di sporcarsi le mani con la politica, mettendo da parte la morale e arrivare così a discutere con i nostri avversari questioni che ci fanno orrore, se così facendo riusciamo a guadagnare un altro punto a nostro favore nel conflitto contro lo specismo. Questo approccio si distingue pertanto dal *welfarismo* vecchia maniera che apriva la strada all'uso di animali chiedendo solo che fosse loro inflitta la minor quantità possibile di dolore e morte, ritenendo però entrambi necessari.

A mio parere, l'importanza primaria di *Riformismo e abolizionismo* consiste nell'aver fatta propria l'idea, assolutamente minoritaria nel movimento, che sia ingiustificato pensare che si possa modificare la realtà convincendo le persone una per una a diventare vegane. Questa illusione pervade quasi tutto il movimento per i diritti degli animali perché si tratta di un movimento che nasce entro la cultura liberale che fa dell'"individualismo metodologico" il suo assioma di base. Come è maturata questa visione alternativa?

Sono d'accordo che questo è un punto fondamentale: cambiate il sistema e potrete cambiare le persone, poiché gli esseri umani sono creature più sociali che razionali. Ma temo di essere giunto a questa conclusione non per mezzo di ragionamenti profondi, bensì grazie alla mia esperienza durante le campagne. Nella mia militanza politica, che risale al 1979, ho sempre voluto ottenere dei risultati, non sono mai stato soddisfatto della mera attività fine a se stessa. All'epoca (con atteggiamento idealistico) pensavo che se avessi raccontato a tutti qual era il problema, il problema sarebbe scomparso. E un giorno mi sono

² Nella teoria consequenzialista la correttezza di una strategia politica è da valutare non sulla base di principi morali a cui aprioristicamente fa riferimento, ma in base ai risultati che riesce a raggiungere [N.d.T.].

reso conto che le cose non sono così semplici. C'erano persone che erano molto favorevoli ai diritti animali, ma che semplicemente non erano abbastanza motivate per diventare vegane. D'altro canto, io stesso, pur avendo scoperto i problemi causati dalle automobili all'ambiente, non ero sufficientemente motivato per smettere di guidare. Tutto mi è invece diventato chiarissimo quando in Austria venne approvato il divieto dei circhi con animali. Quando è iniziato il nostro conflitto con i circhi, i media erano tendenzialmente contro di noi e molte persone continuavano tranquillamente ad andare al circo indipendentemente da quello che dicevamo loro. Alcune affermavano perfino che erano d'accordo con noi, ma che erano i bambini a volerci andare e altre scuse simili. Quando il divieto entrò in vigore, improvvisamente i mezzi di comunicazione smisero di esprimersi a favore dei circhi con animali e nessuno ha mai rimpianto quel tipo di spettacolo. È chiaro che le persone agiscono più o meno come il loro ambiente sociale si aspetta che facciano: vogliono integrarsi, non sentirsi diversi; vogliono essere normali e accettate. Il cambiamento del sistema, quindi, produce automaticamente un cambiamento nelle persone, anche se magari solo a partire dalla generazione successiva.

So che hai una formazione da "fisico". Il modello da te costruito in *Riformismo e abolizionismo* sembra riprendere cognizioni e modelli tipici di questa disciplina. Ritieni che un approccio "fisicalista" ai comportamenti umani possa essere esplicativo per definire i modi con i quali relazionarsi col pubblico?

Certo, io sono matematico e fisico di professione. Nel mio dottorato di ricerca e nel mio libro mi sono occupato dei diritti degli animali, rifacendomi molto ad un approccio di tipo fisicalista e materialista³. Categorie come "buono" o "cattivo" non sono utili quando le si usa relativamente alle persone. Credo fermamente che l'evoluzione abbia preparato noi e gli altri animali per il tipo di ostacoli che possiamo incontrare durante la nostra vita. Pensieri o nessi causali a lungo termine non rientrano in questo tipo di preparazione: siamo sostanzialmente incapaci di agire secondo tali pensieri, perché ci manca la motivazione interna. Una volta compreso questo, potremmo tuttavia cercare di modificare i limiti che la nostra società impone alla libertà di decidere, creando così le condizioni per agire in modo da includere gli effetti e le catene causali a lungo termine. In un certo senso, dobbiamo ingannare noi stessi e gli altri per vivere davvero in modo etico. Non credo che l'uomo alla nascita sia una *tabula rasa* su cui si possa poi incidere arbitrariamente tutto ciò che si vuole. Siamo in grado di adattarci, anzi in quanto animali sociali siamo molto adattabili, ma dobbiamo preparare consapevolmente in anticipo lo *status quo* a cui ci adatteremo.

3 Martin Balluch, *Die Kontinuität von Bewusstsein: Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte*, Guthmann-Peterson, Vienna 2005.

Un aspetto che non ho rilevato in *Riformismo e abolizionismo* è l'idea che la liberazione degli animali dal giogo umano debba andare di pari passo con la trasformazione della società, cioè dall'uscita della società capitalistica che tende a mercificare tutto il vivente. Questo aspetto è taciuto per motivi tattici o è estraneo alla visione del VGT?

Condivido pienamente una visione critica del capitalismo, ma non ho ancora conosciuto un'alternativa praticabile. Alcuni aspetti del capitalismo hanno dei meriti e molti non ne hanno. È chiaro che qualcosa nella società non stia andando per il verso giusto se il divario tra ricchi e poveri si allarga in modo osceno e se le industrie animali influenzano i governi in un modo che una vera democrazia non potrebbe permettere. Mi sembra però che il movimento contro lo sfruttamento animale sia ancora troppo giovane per porsi questa complessa questione del capitalismo e dell'economia: esso deve ancora affrontare e risolvere problemi molto più semplici. Rimango critico rispetto al capitalismo, ma non sono convinto che la fine del capitalismo porterebbe alla liberazione animale o addirittura che vi sia direttamente collegata. Ma al di là di ciò, credo che per portare avanti campagne conflittuali sia necessario limitare fortemente gli obiettivi e affrontare un solo problema alla volta, in modo da garantirsi un'ampia base di sostegno. Questa è la principale ragione per cui non parlo troppo di capitalismo. Si tratta, tuttavia, della mia opinione personale che non è necessariamente condivisa da VGT. Il VGT è costituito da 9 gruppi e circa 300 persone che ne seguono l'attività, con opinioni quasi altrettanto varie. Ci sono pochissime regole che abbiamo stabilito come imprescindibili per il VGT: una di esse è di non promuovere mai qualsiasi prodotto di derivazione animale. Essere contro il capitalismo non fa parte di queste regole.

Le vicende giudiziarie⁵ hanno portato a ripensamenti parziali rispetto a qualche aspetto tattico di secondaria importanza del tuo saggio?

Sono rimasto un po' sorpreso di come le industrie animali siano state in grado di spingere le autorità statali ad esercitare una repressione di tale ampiezza benché la simpatia del pubblico fosse fermamente dalla nostra parte. Ciò contrastava con le mie riflessioni sulle campagne conflittuali e il "punto di non ritorno" dell'appoggio dell'opinione pubblica⁶. Eravamo stati attenti a seguire

4 *Verein Gegen Tierfabriken*, cioè "Unione contro le industrie animali" [N.d.T.].

5 Il mattino del 21 maggio 2008 la polizia austriaca, su mandato della magistratura, ha effettuato minuziose perquisizioni nelle abitazioni di 25 attivisti del movimento animalista austriaco alla ricerca di prove che li incriminassero come responsabili di presunte azioni ALF. Successivamente 13 di loro, tra cui Martin Balluch, sono stati tratti in arresto malgrado l'assenza di prove di colpevolezza. L'assoluta estraneità degli arrestati ai fatti contestati ha determinato, tre anni più tardi, la loro assoluzione con formula piena [N.d.T.].

6 Balluch fa riferimento al fatto che, una volta guadagnato il favore dell'opinione pubblica, sarebbe stato più difficile per le autorità colpire in modo repressivo le campagne [N.d.T.].

con attenzione questo “punto di non ritorno” e, nonostante ciò, siamo stati colpiti duramente dalla repressione. Tuttavia, ne siamo usciti illesi esattamente perché abbiamo seguito le mie linee guida sulle campagne conflittuali. Vincendo contro la repressione, penso siano state confermate. In effetti abbiamo gestito la campagna contro la repressione con gli stessi criteri con cui abbiamo gestito le altre ed essa ha avuto molto successo. Nel 2009, mentre la repressione era all’apice, ho scritto un libro⁷ sulle campagne conflittuali basato in larga parte sui contenuti dell’articolo *Riformismo e abolizionismo*. Le tattiche ivi descritte sono state quelle su cui ci siamo basati per difenderci in tribunale. Il pubblico e i politici si sono schierati con noi su questo punto e hanno convenuto che questo è il modo in cui funziona la democrazia. Quindi, sono convinto, ora più che mai, che questa è la strada giusta. Anche se devo dire che sono meno ottimista a proposito del fatto che le leggi sul benessere animale possano effettivamente abolire l’industria animale in un prossimo futuro.

Dunque il processo si è chiuso. Infine vorremmo essere rassicurati sul buon esito delle vicende che hanno visto te e i tuoi compagni vittime della repressione in Austria. Ci sono buone speranze che la cosa si chiuda presto e nel migliore dei modi? Quali conseguenze ha avuto o pensi avrà sul vostro attivismo?

Il processo si è concluso nel maggio 2011. Da allora ho iniziato a lavorare su cambiamenti di sistema che rendano più difficile mettere in atto indagini repressive da parte delle autorità inquirenti del tipo che abbiamo dovuto subire. Ma non siamo ancora giunti ad una conclusione soddisfacente. Ora ho scritto un libro⁸ in cui racconto tutta la storia della repressione, a partire dalle azioni di polizia del 21 maggio 2008 per finire con la dichiarazione di non-colpevolezza del 2 maggio 2011. Si tratta di una storia personale che spero possa portare in sé tanto il messaggio anti-repressivo quanto quello su diritti degli animali. Il libro è stato pubblicato all’inizio di ottobre di quest’anno. Ma Nel frattempo, ho intrapreso un’altra campagna conflittuale, questa volta contro le gabbie di allattamento delle scrofe [*sow stalls*]. La pubblicità che ho ricevuto attraverso la campagna sulla repressione mi aiuta molto, sono una piccola celebrità, ma il settore suinicolo è il di gran lunga l’avversario più forte che abbiamo sfidato finora. Quindi, in sintesi, mi sento non solo pienamente giustificato rispetto al lavoro politico che ho condotto fino ad ora, ma sono anche molto motivato a dare tutto me stesso in futuro.

⁷ M. Balluch, *Widerstand in der Demokratie: Ziviler Ungehorsam und konfrontative Kampagnen*, Promedia, Vienna 2009.

⁸ *Id.*, *Tierschützer. Staatsfeind: In den Fängen von Polizei und Justiz*, Promedia, Vienna 2011.

Tracce e attraversamenti



Massimo Filippi (R)esistenza animali

[...] il corpo è più grande e più vasto, più esteso, più a ripieghi e rotazioni su se stesso di quanto l'occhio immediato non lo sveli e lo concepisca quando lo vede.
(Antonin Artaud)¹

[...] la vendetta è stata e rimarrà sempre l'ultimo mezzo di lotta [...] per gli oppressi.
(Zvi Kolitz)²

1. Rendere percepibile il grande brivido. Ne *Il viaggio dell'orsa*³, l'ultima raccolta di racconti di Vincenzo Pardini, gli animali sono, come da anni ci ha abituati, protagonisti assoluti. *Non perché si racconta di loro nella nostra lingua, ma perché sono loro stessi a raccontare le loro storie con i loro linguaggi.* E gli animali raccontano non tanto perché, nelle pagine di questo libro, alcuni di loro riprendono la parola dopo millenni di inascoltato silenzio, ma in quanto corpi vulnerabili che producono scrittura. Pardini, come i cantastorie popolari a cui si richiama, *non scrive, ma trascrive e traduce*; è lo sciamano che, evocata la potenza della vita, si limita a lasciarsene attraversare per trasmetterla. La vista cede allora il passo all'udito e, soprattutto, all'olfatto; alla stazione eretta e al cammino bipede si affiancano posture e movenze altre. Un mondo di cose viste da sopra e da fuori si trasforma sotto i nostri occhi in piste odorose e in tracce acustiche percepite nell'immanenza e da dentro. Di colpo, siamo trasportati in altri mondi, scopriamo che *il mondo non esiste, che quello che continuiamo a chiamare mondo è un insieme di mondi, che non esiste solo la nostra prospettiva, ma infinite prospettive che si costituiscono a partire dalle innumerevoli forme, sensibilità e movenze dei diversi corpi animali, da ciò che questi possono.* Che addirittura è il termine prospettiva ad essere profondamente sbagliato, perché ancora troppo legato alla sfera del visivo e all'idea che possa esistere uno spettatore distaccato che osserva da uno spazio esterno qualcosa che sta accadendo fuori di lui. In questo senso, i racconti di Pardini rappresentano la continuazione e l'approfondimento letterari del lavoro scientifico di Uexküll⁴: alle tavole in cui quest'ultimo, con l'aiuto di Kriszat, ci ha permesso di vedere il mondo con gli occhi di un cane o di una mosca⁵, si aggiungono la mappe odorose

e le cartografie acustiche, tra gli altri, di lupi, orsi, muli, piccioni, pantere e gufi. Gli animali di Pardini non solo raccontano, ma *raccontano da un "altrove" non-solo-visivo* che, aporeticamente, sta nel mezzo dell'oceano della vita, venendo a costituire una sorta di centro dislocato e instabile di una circonferenza inesistente poiché di raggio indefinibile. Potremmo dire che l'ambiente degli animali con cui Pardini dialoga è un *altrimenti che altrove* che, parafrasando Paul Klee, non rende il percepibile, ma *rende percepibile*. Questi animali prefigurano così una radicale trasformazione dell'umano: dall'essere in grado di assumere una *velocità di fuga* che lo stacca da terra ad un essere-con che scopre una *via di fuga* intensiva che lo rimette tra le creature terrestri e, proprio per questo, in tempi e spazi sconosciuti e ancora largamente inesplorati. Gli animali che raccontano i racconti di Pardini sono intercessori che ci permettono di accedere a quello che Nietzsche ha definito il «nostro nuovo "infinito"», ad uno spazio che è tale non perché banalmente sconfinato ma perché racchiude in sé «interpretazioni infinite»⁶. Il "nostro" nuovo infinito, allora, non è più quello degli spazi interstellari, ma l'in-finitezza del finito che è già qui e da sempre con noi e che ci richiama ad un'infinita responsabilità. L'invasione aliena degli extraterrestri diventa l'e-vasione alienante (da intendersi nel senso che l'altro ci abita, spossandoci da noi stessi, prima di ogni forma di identità) di altri terrestri. Certo, continuiamo a non poter girare con lo sguardo oltre «il nostro angolo» – e non potrebbe che essere così –, ma percepiamo con il "nostro" corpo l'esistenza di «altre specie d'intelletto e prospettive». Le vicende animali di cui Pardini si fa testimone ci afferrano esponendoci al «grande brivido» che l'esistenza di «un'altra direzione della vita» ci fa avvertire.

2. Traccio dunque non sono. A ragione, Vinciane Despret afferma che gli animali conoscono i nostri libri, conoscono perfettamente, ad esempio, il pensiero di Descartes⁷. Ma non solo. Essi leggono tutto quello che abbiamo scritto e andiamo scrivendo su di loro, dai saggi scientifici ai registri degli allevatori e dei macellai, dalle classificazioni tassonomiche alle leggi sul loro (presunto) benessere, in quanto inciso, tatuato, marchiato sui loro corpi dalla grafia, lineare e precisa, della normalità violenta. Anche gli animali, però, sanno scrivere: come i loro corpi vengono tracciati dall'ambiente in cui vivono, così loro tracciano, sentendo e muovendosi, quest'ultimo – tanto che parlare di ambienti e di animali come entità distinguibili e separate è ancora un tributo al dualismo metafisico. Gli animali (umani compresi) disseminano tracce che gli stregoni come Pardini sanno cogliere, seguire e tradurre in linguaggio alfabetico. Se gli animali sanno leggere le nostre diverse lingue, dall'aramaico all'inglese,

1 Antonin Artaud, *Storia vissuta di Artaud-Mômo*, trad. it. di G. Bongiorno, Edizioni l'Obliquo, Brescia 1995, p. 36.

2 Zvi Kolitz, *Yossi Rakover si rivolge a Dio*, trad. it. di A. L. Callow, Adelphi, Milano 1996, p. 18.

3 Vincenzo Pardini, *Il viaggio dell'orsa*, Fandango, Roma 2011.

4 Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, illustrazioni di Georg Kriszat, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

5 *Ibidem*, pp. 106-107.

6 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1979, §374, pp. 253-254, da dove sono tratte anche tutte le altre citazioni di questo paragrafo.

7 Vinciane Despret, «Rispondere agli animali o trattato delle buone maniere come preludio a una diversa coabitazione», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo, gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, p. 40.

Pardini è profondo conoscitore delle zoografie e, grazie a questo suo talento, ci restituisce sia l'in-finità dei mondi che, normalmente invisibili, ci circondano e ci abitano, sia l'in-finità degli incontri e delle relazioni che tra questi si instaurano o, meglio, che li precedono assicurandone la venuta all'esistenza. In altri termini, i racconti di Pardini ci *con-sentono* di percepire altri mondi perché ci trasportano in uno spazio proto-ontologico che precede sia la formazione dei mondi e degli individui che li popolano, sia la formazione degli individui e dei mondi che intorno ad essi si organizzano. Non esistono prima, chiari e distinti, i mondi dei lupi, degli orsi o degli umani che successivamente entrano in relazione: in principio, che non è ancora e non è già più un principio, ci sono gli spazi zoosomatici indiscernibili degli incontri da cui, successivamente e in maniera continuamente rimodellata, emergono i differenti mondi, le differenti specie, i differenti individui. I mondi sono innanzitutto *tra*, margini periferici che precedono ogni forma di identità (anche altra), ogni possibilità di un centro (anche temporaneo), ogni confine (anche benigno). Non a caso tutti i personaggi di Pardini sono marginali, si aggirano nelle periferie, abitano le terre di confine, sono spesso banditi, fuori-legge⁸ e i mondi a cui lascia la possibilità di narrarsi, i mondi dei lupi, degli orsi, delle pecore, delle volpi, degli umani, raccontano di zone transindividuali dove certi "individui" che poi diventeranno lupi, orsi, pecore volpi o umani intersecano la (loro) vita con quella di certi altri "individui" che poi diventeranno lupi, orsi, pecore, volpi o umani. Il che significa che non solo non esiste un proprio dell'uomo, ma che non esiste il proprio *tout court*, che il proprio è sempre improprio, che «nell'origine (origine senza origine) [...] non c'è niente di semplice, bensì una composizione, un inquinamento»⁹. L'identità e la civiltà umane sono, allora, più che umane non solo e non tanto perché "create dagli animali", ma soprattutto perché anche gli altri animali non possono accedere ad un proprio; materialmente e ontologicamente l'umano non può che essere canino, murino, felino, plantigrado, ungulato, licantropo, ecc. *L'improprio dell'in-umano risiede nel centro dell'umano*. Al tracciamento identitario dei

8 Bandito è chi è posto dal bando sovrano al di fuori dalla legge ma proprio per questo, perché fuori-legge, continua ad intrattenere un rapporto con essa, istituendo così una «soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *physis* e il *nómos*, l'esclusione e l'inclusione». Da qui la frequenza con cui il bandito, in diversi documenti medievali, viene accostato al lupo mannaro e, probabilmente, la frequenza di lupi dai tratti mentali antropomorfi in questi racconti di Pardini. Su questi aspetti, cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, soprattutto il capitolo 6 della seconda parte intitolato «Il bando e il lupo», pp. 116-123, da cui è tratta la citazione riportata sopra (p. 117). Cfr., inoltre, Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, vol. I (2001-2002), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, testo ancora una volta percorso da innumerevoli lupi e dove è messo in chiaro che i fuori-legge per antonomasia sono quelli che instaurano la legge (i sovrani) e quelli che ne subiscono i rigori maggiori (gli animali) essendo entrambi posti fuori di essa. Al che è importante ricordare che figure sovrane, dal Duca di Ferrara a vari tutori della legge e a esponenti dei servizi segreti, sono quasi altrettanto presenti degli animali in questi racconti di Pardini.

9 J. Derrida, *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, trad. it. di S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2010, p. 22.

confini dell'antropocentrismo si sostituisce la dispersione an-archica della traccia, traccia che non è «mai presente [...] poiché rinvia al radicalmente altro, iscrive in sé l'infinitamente altro»¹⁰. Un altro infinito si spalanca e il grande brivido ci afferra ancora una volta. Poiché, nella storia naturale, è l'animalità a introdurre la traccia e l'assolutamente altro¹¹, le innumerevoli tracce disseminate dagli animali nei racconti di Pardini rimandano a quest'altra traccia, mettendo in scacco la presenza del presente, destituendo di senso ogni classificazione tassonomica, togliendo fondamento al fondamento di tutte le tassonomie: la distinzione umano/animale.

3. *L'ambiente e il contrattempo*. Nei mondi altri a cui Pardini fa accedere la nostra percezione, mondi che precedono o che stanno oltre l'essere dell'uomo, cambia anche il modo in cui lo spazio e il tempo vengono concepiti: non più come gli a priori trascendentali di kantiana memoria, ma come il risultato di un processo che incessantemente produce differenze in cui anch'essi sono presi. Lo spazio e il tempo non sono fissi in un qualche altrove, ma divengono incessantemente "qui" e "ora". Lo spazio, in quanto reso possibile dagli incontri che, dispiegandosi nel tempo, lo instaurano, è uno spazio costituzionalmente animale, ibrido, intreccio e rimodellamento continuo di molteplici spazi differenti. *Lo spazio è ambiente e l'ambiente è divenire-tempo dello spazio*. Il tempo, che prende avvio dalla spazialità delle relazioni, è anch'esso costituzionalmente animale, provvisorio ed estraneo sia al tempo lineare e fintamente storico dell'umano metafisico, sia a quello circolare e apparentemente astorico della "natura". *Il tempo è contrattempo e il contrattempo è divenire-spazio del tempo*. Coerentemente, allora, Pardini, con una tecnica che ricorda da vicino il montaggio cinematografico, costruisce la trama narrativa dei suoi racconti affiancando e intersecando, nello stesso lasso temporale, ambienti disparati – quello delle pantere con quelli dei migranti e delle prostitute, quello dei maremmani con quelli di trans, prefetti, lupi e bracconieri, quello di Ludovico Ariosto con quelli di psicopatici, gufi, guardie forestali, spie internazionali, membri dei servizi deviati, ecc. – e rintracciando tempi diversi, dall'invasione romana dell'Etruria ai più recenti "anni di piombo", nello spazio comune dell'Alta Garfagnana e, più in generale, dell'Italia centrale. Il lettore non sarà così sorpreso di scoprire che i racconti di Pardini iniziano dopo che la storia narrata ha già preso avvio e terminano con finali aperti che alludono a molteplici sviluppi; non si stupirà di imbattersi in una pantera che, importata nel nostro paese da trafficanti di animali selvatici e sfuggita da chi la deteneva in cattività, si aggira nelle odierne campagne romane come una vera e propria reincarnazione delle pantere utilizzate dagli

10 *Ibidem*, p. 37. Cfr. anche *Id.*, «La *différance*», in *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 49.

11 Cfr. il mio saggio «Storia naturale. Tesi per una filosofia della natura», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 6-19.

etruschi nella caccia del cinghiale e che, imboccato un cunicolo sotterraneo, è in grado di percepire la presenza dei morti lì sepolti; accetterà tranquillamente che un gatto e una pistolera possano apparire, scomparire e riapparire in luoghi differenti senza che i loro movimenti di spostamento siano avvertiti; non rimarrà incredulo se una giovane contadina, di fronte alla malvagità umana nei confronti degli animali e della natura, predice, intorno al 1450, sconvolgimenti climatici che oggi sono all'ordine del giorno. L'incontro con gli animali di Pardini, come tutti i veri incontri, quelli che sono completamente imprevedibili e incontrollabili, quelli con il radicalmente altro, ci dislocano in uno spazio e in un tempo che precedono o superano l'individuazione e la conoscenza, ci espongono alla follia, alla perdita di quell'insieme di categorie e classificazioni troppo umane con cui continuiamo a ridurre ciò che ci circonda a nostra immagine e somiglianza. In questi momenti di follia, prima di ritornare in sé e nel Sé, esperiamo altri infiniti e altri brividi, gli stessi che verosimilmente ha provato Derrida nell'incontro con una piccola gatta che, scopertolo nudo, ha segnato definitivamente il corso del suo pensiero¹².

4. Vulnerabilità ambientale. A differenza di quanto una certa interpretazione dell'animalità – che è tanto ampia da passare dalla riflessione di Nietzsche, Rilke, Bataille e Gehlen fino a giungere a certe generose reinterpretazioni del pensiero giudaico-cristiano e al primitivismo – vorrebbe farci credere, gli animali sono tutt'altro che perfettamente inseriti nel loro ambiente, non sono «nel mondo come l'acqua nell'acqua»¹³, l'animale non «vede l'aperto» e soprattutto non è «libero da morte»¹⁴. Tutti gli animali sono esseri mancanti, corpi vulnerabili e per questo “hanno” un ambiente dove, muovendosi e sentendo, possono trovare la materia e l'energia di cui necessitano. In questo modo, si aprono all'incontro con l'altro e quindi anche alla possibilità dello scontro e del conflitto mortale. Muovendosi e sentendo nell'ambiente, in quanto dotati di cervello¹⁵ – l'organo improprio per eccellenza in quanto traccia interna del mondo esterno che continua a rintracciare e da cui è continuamente ritracciato, sorta di pelle sotto la pelle¹⁶, zona di indistinzione tra un dentro e un fuori –, espandendo il corpo nell'ambiente ed esponendo ancor di più la sua vulnerabilità all'impronta che ciò che sta fuori imprime sul “proprio”, gli animali intrattengono un rapporto

12 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 38 e sgg.

13 Georges Bataille, *Teoria della religione*, trad. it. di R. Piccoli, SE, Milano 2002, pp. 25-26.

14 Rainer Maria Rilke, «Ottava elegia», in *Elegie duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978, vv.1-14, p. 49.

15 Accettando la formula di Gilles Deleuze e Félix Guattari, «È il cervello che dice lo, ma lo è un altro», in *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, p. 214, è evidente che il cervello di cui qui si parla è un cervello altro dall'organo studiato dalla neurologia, è un altro cervello, è il cervello dell'altro, è altro che cervello pur non essendo altro che cervello, nient'altro che cervello.

16 Non a caso sistema nervoso e tessuti epidermici, i due “propri organici” che hanno a che fare con il fuori, hanno un'origine embrionale comune.

indissolubile con la morte, propria e altrui. *Non avrebbe senso* essere animati, poter muoversi, se non si potesse sentire o viceversa poter sentire senza potersi muovere verso le fonti di piacere e lontano da quelle di dolore. Essere animati, essere-animati, corrisponde al poter sentire. E *poter* sentire, per quanto detto, è innanzitutto un poter sentire la propria mancanza, il potere aporetico dell'*im-potenza*, della vulnerabilità e della morte. Per questo motivo gli animali di Pardini, umani compresi, sono tutt'altro che animali edenici; perciò Pardini non registra solo scene di convivenza ospitale ed amorosa. Questi racconti cioè non escludono che il lupo *abbia potuto o potrà* pascolare con l'agnello, ma neppure danno per scontato che questo sia avvenuto o che un giorno si realizzerà. Pardini sa che non si esalta l'uomo solo svalutando gli animali, ma anche conferendo loro un'innocenza innata che solo l'uomo può eroicamente conquistare grazie ad una tenacia e ad una intelligenza (ancora una volta) sovranaturali. Pardini sa che la “natura” non possiede solo «denti e artigli rossi di sangue»¹⁷ e non è solo mutuo soccorso, ma entrambe le cose assieme. Non mancano così in questi racconti indimenticabili scene di tenerezza tra animali che travalicano i confini di specie (ad esempio, tra un uomo e una picciona e tra un gufo e un lupo), ma non mancano neppure scene di inusitata violenza che pure non rispettano i confini di specie, esercitandosi su conspecifici. Pardini sembra, però, essere anche consapevole – come dimostrano le scene di macellazione, di caccia, di sequestro e sfruttamento degli altri animali per i fini più vari, dal commercio di specie rare all'esibizione circense – che l'umano, istituzionalizzando la violenza e riducendo progressivamente gli spazi e gli eventi della dolcezza, ha accelerato l'orrore in maniera iperbolica creando un'infinita riserva di nude vite umane e animali pronte per essere macellate. In questi racconti, Pardini sembra dirci che da un lato l'umano si è sempre impegnato a tracciare linee di confine verso il mondo animale solo per occultare l'unica caratteristica che è esclusivamente nostra: la capacità di istituzionalizzare la violenza; e dall'altro che questo confine non ha mai coinciso completamente con quello biologico di specie, dal momento che da sempre innumerevoli schiere di umani sono state trattate e sono trattate come animali. In altre parole, se lo specismo non è tanto un pregiudizio morale verso specie altre quanto piuttosto un'ideologia giustificazionista del dominio¹⁸ e dello sfruttamento della carne macellabile, compresa la nostra¹⁹, allora *non*

17 Richard Dawkins, *Il gene egoista*, trad. it. di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1995, p. 4.

18 Al proposito, cfr. il mio «Specismo e antispecismo», ne «Lo Straniero», n. 85, Luglio 2007, pp. 68-76.

19 Cfr. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2008, soprattutto il capitolo 4 intitolato «Il corpo, la carne macellata e lo spirito, il divenire animale», pp. 52-67, dove, tra l'altro, scrive: «La carne macellata non è carne morta, essa ha conservato tutte le sofferenze e ha preso su di sé tutti i colori della carne viva. [...] La carne macellata è la zona comune all'uomo e alla bestia, la loro zona di indiscernibilità. [...] L'uomo che soffre è una bestia, la bestia che soffre è un uomo» (pp. 57-58). Per un'analisi più ampia dell'importanza della zona di indistinzione tra umano e animale che si associa dalla nozione di carne macellata (o macellabile), cfr. Matthew Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», su

siamo mai stati specisti. Un infinito altro. Un altro grande brivido.

5. **Resistere, resistere, resistere!** Gli animali, umani e non umani, in quanto corpi vulnerabili e mortali, in quanto possono soffrire e possono morire, in quanto portatori dell'aporetica potenza dell'impotenza, sono costantemente presi in relazioni di potere. Relazioni di potere che gli animali-animali declinano maggiormente sul versante del "soffrire" e del "morire", cioè sul versante affermativo della vita che si apre alla com-passione, quello magistralmente reso da Pardini nelle interazioni affettive che molti degli animali dei suoi racconti vivono o ricordano a partire dalla tenerezza dei legami parentali dell'infanzia trascorsa nella felicità del sempre nuovo. Relazioni di potere che invece gli animali-umani sembrano restringere sempre più al versante del "potere", cioè al versante negativo della vita, quello che prevede la prevaricazione e l'affermazione sull'altro e che Pardini restituisce nei rapporti tra umani bloccati in relazioni di potere fisse e fossilizzate dove è sempre riconoscibile un "umano" da una parte (sopra) e un animale dall'altra (sotto). Se, però, come sostiene Foucault, «il tratto caratteristico del potere» è quello di poter determinare la condotta di altri «in modo più o meno completo, ma mai in modo esaustivo», allora «non c'è potere senza rifiuto o rivolta in potenza»²⁰. Non a caso, quindi, uno degli aspetti più originali ed esaltanti di questi racconti di Pardini è la frequenza con cui compaiono episodi di resistenza e di rivolta animale al potere che l'umano esercita su di loro, episodi che, in alcuni casi e almeno per un certo periodo di tempo, sono in grado di eludere e ridicolizzare lo stato di eccezione permanente che la legge umana instaura a partire dall'esclusione del resto del vivente. Resistenza animale che, nei momenti estremi, quando massima è l'oppressione, assume la tonalità della vendetta, portata avanti sia sull'onda emotiva del sentimento offeso – come è il caso della madre orsa del primo racconto che, dopo che le è stato sequestrato il proprio cucciolo handicappato, non esita a sfidare da sola l'intero esercito del Duca di Ferrara a cui l'orsetto è stato donato come divertimento di corte –, sia in maniera razionale, pianificata e meticolosa – come è il caso del lupo del secondo racconto il cui fratello è stato ucciso da un bracconiere o come è il caso del gufo dell'ultimo racconto che non esita ad allearsi con un lupo pur di vendicarsi nei confronti di un balordo di paese che ha rapito, per rivenderli, la sua compagna e i suoi figli. Resistenza animale che non è solo degli animali selvatici di cui Pardini narra, ma anche, come si apprende dai media, degli animali cosiddetti da reddito; innumerevoli sono, infatti, i suini che scappano dai camion della morte, i tori che incornano i loro tormentatori, gli elefanti che, scappati dai circhi, devastano interi quartieri, i macachi che mordono gli sperimentatori, le tigri e i leoni che aggrediscono

questo numero della rivista.

²⁰ Michel Foucault, «*Omnès et singulatim*. Verso una critica della ragion politica», in *Biopolitica e liberalismo*, trad. it. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 144.

i domatori, ecc. Resistenza che è così pervasiva perché gli animali, umani e non umani, sono soggetti in quanto assoggettati, perché in quanto soggetti di potere sono soggetti al potere e viceversa. Resistenza che la carne macellata evoca ogni volta che siamo in grado di riportare alla luce il referente assente²¹ a cui rimanda e di cui sono testimonianza l'esistenza di un movimento animalista e di tutti quei movimenti che si oppongono allo stato di cose esistente. Testimonianza che traspare con terribile bellezza dalle pagine di Pardini e che prelude all'infinito, grande brivido della liberazione.

²¹ Per il concetto di referente assente, cfr. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York e Londra 2004, soprattutto capitolo 2 «The Rape of Animals, the Butchering of Women», pp. 50-73, tradotto in italiano da E. Melodia in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 24-55.

Emilio Maggio

La magnifica preda¹: il dispositivo interrotto

- Non pensi che dovrebbe esserci qualcuno che guarda queste cose? Da qualche parte nel mondo? In ogni istante? Per evitare che vengano dimenticate?

- Tesoro, è assai improbabile che l'Olocausto venga dimenticato. E comunque ricordarlo non rientra nelle tue responsabilità [...] e in tutto questo c'è un elemento di compiacimento morboso, tesoro. Conosco un sacco di ebrei che fanno la stessa cosa. L'ebbrezza cosmologica dell'accanimento della Storia. Stronzate! E comunque io non ho sposato una donna morbosa, ho sposato una donna morbida. (Joyce Carol Oates)²

Ultimamente ho avuto la fortuna di rivedere *The Misfits*, un film di John Huston del 1961 considerato, per più di una ragione, un *cult-movie*, un'opera in grado di suscitare una reazione complessa nello spettatore a prescindere dalle reali intenzioni dell'autore. Più che le storie bizzarre, i personaggi stravaganti, le ambientazioni inconsuete o lo stile originale, ciò che caratterizza i film di Huston è qualcosa che sfugge alla catalogazione, un senso eccedente che mette a repentaglio gli schemi prefissati e l'ideologia portante del cinema *mainstream*.

The Misfits, tradotto letteralmente dalla distribuzione italiana con *Gli spostati* ma che, alla luce di quanto vedremo, sarebbe forse stato meglio tradurre *Gli azzoppati*, è un film che si presta, direi sorprendentemente, a una lettura non conforme ai consueti schemi interpretativi che si limitano ad analizzare griglia testuale e confezione autoriale. Più interessante infatti è coglierne le dinamiche testuali e paratestuali che rimandano all'idea di dispositivo da intendersi in questo caso come meccanismo dispotico dell'esercizio del potere sull'altro. Qui l'altro è rappresentato da Roslyn, il personaggio interpretato da Marilyn Monroe a sua volta un'interpretazione di Norma Jean Baker – il vero nome dell'attrice – e dai *mustang* (cavalli selvaggi originari del Messico - dallo spagnolo *mestengo* – introdotti in seguito negli Stati Uniti) considerati per la loro robustezza particolarmente adatti ad essere usati nei rodei.

Il dispositivo di cui si è detto si dispiega in una serie di tecniche di dominio sulle vite e si riflette non solo nell'ideologia che struttura una società, ma

nell'«inconscio stesso della società, nel rapporto automatico, irriflesso tra tecnica e vita»³. Nel film esso si connota come strumento coercitivo disciplinare e di sfruttamento attraverso l'ideologia capitalista riassunta in un sentire comune che trova nella discriminazione di classe, di sesso e di specie la sua capacità massima di condizionare vita politica, economica e culturale di una società. Nelle produzioni cinematografiche il dispositivo che struttura l'industria dello spettacolo si manifesta ricalcando lo schema che regola la vita politica sociale e affettiva delle cosiddette democrazie. Dove i classici attanti, espressione della divisione del lavoro e della discriminazione – Padrone, Fabbrica, Operai – possono essere sostituiti nella macchina-cinema con Produttore (Regista), Set, Attori; nelle dinamiche di genere con Maschio (Padre), Femmina (Madre-Figlia); e in quelle di specie con Umano e Animale.

Il film, girato tra il luglio e il novembre 1960 in gran parte nel deserto del Nevada, si presta assai bene ad una lettura incrociata in cui apparato testuale e paratestuale si sfidano apertamente e ininterrottamente. La travagliata gestazione del film sembra quasi alludere allo psicodramma collettivo con cui l'industria cinematografica americana risolveva i conflitti di classe e i rapporti di potere generazionali e sessuali nei confronti di soggetti che cominciavano a manifestare evidenti segnali di inquietudine e desiderio di emancipazione declinandoli nelle forme spettacolari d'intrattenimento dei generi: commedia, dramma, western e così via.

Il cast è funzionale al sistema produttivo di Hollywood, in quanto portatore di un bagaglio extratestuale (le debordanti biografie dei protagonisti) che eccede la struttura diegetica del film stesso. Abbiamo infatti un regista – John Huston – padre-padrone, noto per la sua idiosincrasia verso gli attori, generalmente considerati come meri ingranaggi della macchina produttiva; misogino e facilmente irritabile, dedito al bere, al gioco d'azzardo, e a cacciare e domare cavalli selvaggi⁴. Una star, Marilyn Monroe, pronta per essere immolata sull'altare del mito da consumarsi sulle pagine dei rotocalchi del tempo; persa tra l'ansia di emancipazione dallo stereotipo dell'attrice sexy e stupida in cui si sentiva intrappolata e la depressione per l'ennesimo matrimonio fallito. Uno sceneggiatore, Arthur Miller, in piena crisi esistenziale e d'ispirazione, stremato dalla tormentata relazione con la stessa Marilyn. E due attori, Clark Gable e Montgomery Clift, afflitti dalla malattia e dalla tossicodipendenza.

Gli interpreti moriranno tutti nel giro di pochissimi anni. Nel film sono

³ Ermanno Castanò, *Ecologia e potere. Un saggio su Murray Bookchin*, Mimesis, Milano 2011, p. 120.

⁴ «Ci sono dei cavalli, anche di razza, che per dare il meglio di sé vanno frustati a sangue. Ecco, io sono come quei cavalli. Avevo un sacco di debiti e avevo bisogno di soldi, e mi arrivò questo progetto, con già dentro Marilyn Monroe. Come attrice non la stimavo per niente [...]. Io coi nevrotici suicidi non ho mai avuto pazienza. Ammazzati pure, se vuoi, ma non rompere i coglioni al prossimo [...]», dichiarazione di John Huston, cfr. J. C. Oates., *Blonde*, cit., p. 675.

¹ Film distribuito in Italia con il titolo *River of no return* (1954) diretto da Otto Preminger, interpretato da Marilyn Monroe e Robert Mitchum.

² Joyce Carol Oates, *Blonde*, trad. it. di S. C. Perroni, Bompiani, Bologna 2000, p. 625.

già fantasmi, non rimandano cioè a nessun mondo reale. Non sono una rappresentazione: sono le ombre della cattiva coscienza della società puritana statunitense, come i neri *mustang* sono il contraltare tragico del mito della frontiera e del sogno americano. In un certo senso sono proprio gli attori a determinare il contenuto apologetico del film e a condizionare lo stile fiabesco delle immagini, ottenuto attraverso una fotografia satura che accentua il contrasto tra il nero del manto equino dei *mustang* in fuga e la luce abbacinante del deserto del Nevada. I personaggi maschili del film⁵ interpretano inconsapevolmente il dispositivo di dominio che struttura la società capitalista americana e reagiscono all'impulso del possesso con il sentimento di frustrazione di chi ha perduto quei beni e quelle relazioni su cui si fonda il mito democratico statunitense: la famiglia e la proprietà. Animali incivili, in quanto non domesticati come i *mustang* (a differenza del cane che è l'unico essere vivente che continua a mantenere una relazione affettiva con Gay-Gable), sono funzionali al risarcimento dallo spossamento dei beni dei tre falliti (*losers*) americani. Gay, Perce e Guido con i loro handicap (essendo cioè privi dei mezzi necessari per soddisfare il desiderio di possesso e per raggiungere il piacere) esercitano il loro potere sull'inumano, sull'indomito, sul furioso rappresentato dai cavalli selvaggi, pronti per essere consumati come carne da macello. Estremizzando si può dire che il concetto di proprietà privata e, di conseguenza, il regime politico capitalista nasce e si consolida proprio sull'idea di *oggetto perduto* freudiano. È proprio questa mancanza (Freud parlava di oggetto orale intendendo l'abbandono da parte del bambino del seno materno) a determinare il continuo quanto illusorio desiderio di recuperare ciò che è andato perduto.

I personaggi di *The Misfits* sono già morti e le soluzioni registiche di Huston non fanno che confermare questa sensazione che noi, spettatori, percepiamo dall'allucinata recitazione degli attori. Tralasciando per il momento la seconda parte del film girata nel deserto, sembra che anche nelle sequenze che si svolgono a Reno e nel piccolo villaggio dove viene allestito il rodeo, Gay, Perce e Guido siano visti solo da noi spettatori e da Roslyn che funge da elemento mediatico: Roslyn-Marilyn-Norma è la sola che riesce a vedere, è la sola che riesce a sentire, è l'unica persona viva. È lei a far implodere le dinamiche coercitive di genere su sé stesse e a far precipitare il film verso un finale catartico imprevisto. La magniloquente epicità hemingwayana della lotta tra l'uomo e la natura combattuta a mani nude, propria della sensibilità di Huston, viene incrinata dalla compassione e da un rinvigorito senso della giustizia. Il personaggio di Roslyn, anche lei donna senza radici, catapultata a

Reno per divorziare dal proprio coniuge, rappresenta il perturbante in quanto incarnazione del "femminino". È l'altro come manifestazione della differenza. Ella si trova in una sorta di simbiosi con i *mustang* e al pari di loro si ribella al dominio e allo sfruttamento (infatti il primo impulso di Gay è proprio quello di domarla come un cavallo) e alla canonizzazione stereotipata del codice dispotico degli *Studios* che ne hanno decretato il mito leggendario. Se gli uomini sceneggiati da Miller e diretti da Huston con schivo pudore non sono percepiti come reali dai loro comprimari sul set, come non lo sarebbero dai loro modelli originali nella realtà, Roslyn è invece il bersaglio iconico di ogni sguardo maschile. Sia quelli messi in *campo* dalla narrazione sia, di riflesso rispetto all'occhio del regista, quelli dello spettatore. Nella sequenza del saloon in cui Roslyn si esibisce in un ballo scatenato davanti alla piccola folla di cowboy eccitati che le si accalcano addosso o nel dettaglio del sedere dell'attrice mentre cavalca insieme a Gay appare fin troppo banale la riduzione della protagonista a oggetto sessuale e il suo sostituirsi ai cavalli nel passaggio del dominio da un possessore all'altro:

Non sono le differenze fisiche, la morfologia e la fisiologia dei sessi ad aver prodotto i generi, nonché la loro gerarchizzazione e asimmetria sociale, bensì il sessismo – cioè i rapporti di potere e di dominio – ad aver arbitrariamente scelto quei caratteri come segni distintivi rispettivamente del sesso dominante e di quello dominato. Così non è l'obiettiva variabilità fenotipica umana ad aver reso possibile l'invenzione delle razze, le tassonomie e le gerarchie razziali, bensì il razzismo, cioè un sistema di gerarchizzazione, discriminazione, dominio, ad aver arbitrariamente scelto alcuni caratteri come segni distintivi di gruppi umani inferiorizzabili, discriminabili, dominabili⁶.

Lo sviluppo della storia, che si può riassumere nella caccia improvvisata di tre disperati a un branco di *mustang* selvaggi nel deserto del Nevada, è percorso da una serie di episodi che sedimentano la contrapposizione di genere e di specie. I tre uomini sono la rappresentazione della pulsione scopica al dominio: il corpo di Roslyn oppure i cavalli in fuga vengono scrutati con il cannocchiale, per sottolineare il carattere *voyeuristico* di questo sguardo. Roslyn si caratterizza invece per un costante dare gratuito e compassionevole che è avvertito dai sodali maschi alla stregua di semplice isteria femminile⁷. Roslyn-Marilyn patisce (nel senso di sentire con dolore) per ogni essere vivente: dissuade Gay-Gable dal proposito di uccidere un coniglio, trova degradanti e crudeli le gare al rodeo e con la stessa passione si prende cura dei

6 Annamaria Rivera, *La bella, la bestia e l'umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Eds, Roma 2010, p. 43.

7 Marilyn Monroe aveva avuto un aborto spontaneo in seguito ad una caduta dalle scale di uno scantinato della villa sulla costa del Maine, dove era solita passare le vacanze insieme all'ultimo marito Arthur Miller – il padre del bambino –, mentre accudiva alcuni gatti selvatici malati e affamati che vi avevano trovato rifugio.

5 Clark Gable: Gay, il cowboy disoccupato, abbandonato dalla moglie e dai figli; Monty Clift: Perce, il *rodeo-stuntman* spiantato che sopravvive di espedienti; Ely Wallach: Guido, il pilota d'aeroplani che si porta addosso il colpevole fardello dei massacri perpetrati durante la Seconda guerra mondiale quando sganciava bombe sulla Germania nazista.

tre uomini, tutti segnati da drammatiche esperienze precedenti. Li accarezza, li abbraccia, li conforta, lenisce le loro ferite esteriori e interiori, come farebbe con qualsiasi essere vivente. «Tu ami la vita. Noi cerchiamo solo un posto per vederla passare», si lascia andare a dire Guido in un momento di confidenza. Mettendo in evidenza il nuovo statuto di spettatrice dell'umanità moderna in cui la pulsione scopica ha sostituito quella affettiva come capacità di relazionarsi con gli altri, è ancora Guido a confessare a Roslyn la sua pena per il mondo:

Guido: - Sei altruista. Tu appartieni veramente al genere umano.

Roslyn: - Per i più sono solo nervosa.

Guido: - Se non fosse per la gente nervosa nel mondo ci mangeremmo ancora l'uno con l'altro.

Da queste scarse battute si evince come paradossalmente questi maschi cacciatori siano molto più prossimi all'isterismo che al ragionevole umanismo borghese su cui si fondano i rapporti sociali intraspecifici e trans-specifici. La poetica houstoniana trova l'ennesima fonte di ispirazione proprio nello scontro-incontro tra dimensione uterina ed extrauterina, tra preda e cacciatore, tra vittima e carnefice, conferendo al racconto l'andamento emblematico di una tragedia greca. I personaggi del film sono tragici in quanto consapevoli di appartenere ad una specie condannata a perpetuare il male. E lo sono ancora di più oggi in cui il rimosso ha sostituito il conflitto.

Il dispositivo cinematografico scricchiola sempre di più. I quattro *spostati* partono per catturare i *mustang*. Gay, Perce e Roslyn a bordo di una jeep con Guido su un piccolo aeroplano in avanscoperta. I cavalli, quattro femmine, uno stallone e un puledro, vengono avvistati da Guido dall'alto del suo aereo. Inizia così la battuta per affaticare i cavalli prima della cattura. Gay, alla guida della jeep, rincorre la piccola mandria in fuga, mentre cresce la tensione fra i componenti dell'equipaggio. Roslyn è visibilmente turbata. I cavalli vengono catturati. La tragedia è al culmine. Si procede verso la catarsi finale.

È Roslyn che fa implodere il film. La sua crisi isterica illumina brutalmente la realtà svelandone la dimensione distruttiva:

Bugiardi, assassini, siete tutti bugiardi. Siete felici solo quando potete vedere qualcuno soffrire. Perché non vi ammazzate voi per essere felici? Voi e la vostra ipocrisia. Bella libertà! Vi odio. Volete solo veder soffrire gli altri. Assassini, assassini, macellai. Siete tutti e tre degli assassini.

È lei che sgretola l'illusoria libertà che i tre uomini, ossessionati dall'idea di poter finire le loro vite lavorando alle dipendenze di qualcuno (testualmente «sotto padrone»), alimentano con il mito fondativo della caccia. Perce-Clift, il più sensibile, si rende conto che quello che stanno facendo non ha senso e decide di liberare i *mustang*, spazzando via in un baleno tutti gli stereotipi del genere

western. Gay riesce con la forza della disperazione a ricattare lo stallone servendosi di una corda: è lotta titanica. Gay riesce ad atterrare a mani nude il capobranco, stremato dalla fatica. I due si guardano. Gay, l'anziano cowboy, libera il *mustang*. Lo *spostato* zoppica. Il film zoppica. Al divorzio tra umano e naturale si reagisce tentando di ripristinare il legame perduto. L'insofferenza per l'indomito, la consapevolezza che la sfida sia irrimediabilmente persa tradiscono la vulnerabilità dei tre cacciatori e la loro appartenenza all'ordine del naturale. Chi è allora lo *spostato* e chi l'*azzoppato*?

La caccia, al cinema suscita orrore e fascinazione. Il cacciatore e la preda sono espressione dei rapporti sociali attuali. La caccia diventa così il paradigma della condizione in cui versa la società capitalista stessa. L'esaltante finale liberatorio auspica la sottrazione delle prede al loro destino di vittime sacrificali delle relazioni sociali dominanti.

Leonardo Caffo
E l'uomo creò gli animali...

*Animalia*¹ è la raccolta di un ciclo di lezioni organizzate dall'Alma Mater Studiorum dell'Università di Bologna, nel maggio 2010, dal titolo: «La permanenza del classico». Il tema comune di tutti gli interventi è la riflessione sull'«umanità degli animali» e sull'«animalità dell'uomo», tema affrontato da una prospettiva multidisciplinare che intreccia religione e storia, cultura e politica e, infine, scienza e filosofia. La polifonia che tipicamente caratterizza la complessità della *questione animale* è orchestrata da sei autorevoli saggi: Guido Barbujani (genetista), Enzo Bianchi (priere), Massimo Cacciari (filosofo), Ivano Dionigi (latinista), Umberto Eco (semiologo) e Danilo Mainardi (etologo).

Sin dall'introduzione del curatore è chiaro l'obiettivo del testo: sfatare gli stereotipi secolari che riguardano l'immagine non tanto degli animali, ma dell'*animalità*, all'interno della cultura umana intrisa, da millenni, di specismo.

Un primo sguardo va perciò a posarsi sulle concezioni classiche che si contrappongono a quella antropocentrica, in cui l'uomo è al centro dell'universo con gli animali posti in linea gerarchica sotto di lui. Tra queste, la filosofia materialista di Epicuro in cui la struttura intrinseca del vivente, comune a tutti gli enti, non permette una gerarchia morale.

Questa prima riflessione, che considera le culture del passato evidenziandovi le relazioni tra umani e animali, è funzionale a una discussione che riguarda l'oggi, periodo in cui molto sulla natura della vita si dà per scontato ma su cui, tuttavia, una riflessione attenta mostra una profonda confusione concettuale. La sicurezza identitaria con cui oggi distinguiamo umani e animali sembra vacillare, secondo Barbujani, semplicemente concedendo spazio a una più accurata analisi delle similitudini – ad esempio, in termini di DNA – tra noi e alcune specie di primati tanto che, fino a sei milioni di anni fa, «in Africa è vissuta una creatura, anzi una popolazione di creature, che erano al tempo stesso antenati nostri e degli scimpanzé»². Una riflessione come questa, che a prima vista potrebbe apparire riduttiva, proietta invece il lettore a prendere in seria considerazione il fatto che l'uomo è letteralmente creato dall'animale.

1 Ivano Dionigi (a cura di), *Animalia*, Rizzoli, Milano 2011.

2 Guido Barbujani, «*Mutata forma*: dall'animale all'uomo», in *Ibidem*, p. 15.

In questo senso, si pensi anche a come un altro celebre genetista, Larry Slobodkin, discuta dell'origine dell'uomo³ non tanto come evento biologico, quanto piuttosto come evento culturale, in cui qualcuno ha cominciato a raccontare la prima storia sull'uomo come ente rigidamente distinto dall'animale.

Proprio sull'uomo come evento storico, creato e creatore di nuovi concetti, si sofferma Cacciari che afferma: «Come l'uomo ha creato a propria immagine gli dèi, così ha creato anche gli animali»⁴. Ed è forse a questo punto del volume che possiamo individuare non soltanto una riflessione sugli animali ma anche un tentativo autentico di confrontarsi per loro – *davanti a loro*, direbbe Deleuze – con la storia culturale dell'uomo che tipicamente antropomorfizza l'*altro* rendendo Dio ciò verso cui tendere e l'animale ciò da cui emanciparsi durante quel percorso di ricerca che l'lo compie per conoscere se stesso. Proprio l'lo, secondo Cacciari, nella sua tendenza addomesticatrice nei confronti di Dio e dell'animalità viene travolto da questa stessa pretesa in quanto l'animale «appare all'uomo come il suo carattere naturale, mentre nel dio [trova] il risultato della *preghiera* che gli si rivolge»⁵. Il bipede che sorge dall'animale si ritrova così, cercando di descrivere in termini di umanità ciò che umano non è, a conoscere meglio se stesso immaginando nell'animale tanto la propria grandezza che la propria miseria. L'animalità s'intreccia con il divino: sorge il Dio con sembianze mostruose e l'uomo con sembianze da bestia. Nel mondo del peccato emergono le colombe di Francesca e la voce animale come timbro dell'amor cortese, sorge, con lo *Zarathustra* di Nietzsche, l'animale come ostacolo verso l'oltreuomo e s'intravede infine il sacrificio dell'altro, che smette di rappresentarci, da cui scaturisce il *sereno animale* «di cui Rilke ha cantato, la cui casa, la terra, noi abbiamo trasformato nel suo inferno»⁶.

In questo percorso che volge il suo sguardo al passato, cercando di rintracciare l'origine della dicotomia uomo/animale, si dipana il sentiero del simbolico nelle pagine di Eco, che rilegge i bestiari alla luce delle qualità animali che l'uomo avrebbe voluto possedere: la lungimiranza dell'aquila, l'astuzia della volpe ed un'infinità di altre qualità che l'uomo proiettava nell'*altro*, con un misto di desiderio per poterle poi estirpare all'altro con violenza. Un percorso lungo e di ampio respiro, quello di *Animalia*, che contribuisce a far vedere nel fondamento di ogni discriminazione del non umano uno dei molteplici stereotipi figli di una scorretta interpretazione della nostra storia come umani.

Non si può tuttavia non constatare i limiti strutturali di questo lavoro che

3 Larry Slobodkin, *Simplicity and Complexity in Games of the Intellect*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.

4 Massimo Cacciari, «L'animale politico», in I. Dionigi (a cura di), *Animalia*, cit., p. 45.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*, p. 49.

nonostante tutto rimane profondamente specista. Se è certo che alcune delle riflessioni qui proposte indagano, in modo inedito nel panorama accademico italiano, i rapporti umano/animale, è altresì evidente che nessuno di questi approfondimenti conduce ad un autentico ripensamento della vita umana, secondo quel modo tipicamente antispecista che mira a minare alla base i rapporti di forza e le discriminazioni che permeano le nostre società, in direzione di un rapporto di *con-vivenza* delle molteplici diversità dei viventi. Oscillando spesso tra il *divertissement* intellettuale e il concreto tentativo di esplorare un sentiero mai battuto, *Animalia* rimane ancorato alla posizione eretta dalla quale l'uomo descrive il reale disponendo, attraverso descrizioni filosofiche e scientifiche, dell'altro animale come oggetto di uso e consumo.

La cessazione, qui ed ora, della violenza intraspecifica sui cui si erge il grattacielo di Horkheimer non sembra essere presa in considerazione fino in fondo da nessuno dei contributi raccolti, che pure si sforzano di sfatare luoghi comuni e falsi miti, che ricoprono i bordi – fragili – della questione animale. Fin quando lo specismo attraverserà la struttura stessa delle descrizioni del mondo, a nulla serviranno i tentativi di osservare l'animalità senza abusarne. Fin quando parlare di animali sarà ancora un modo per evidenziare le proprie conoscenze e abilità argomentative il grattacielo rimarrà immutato: senza trasformare l'animale da *oggetto* del discorso a *soggetto* per cui si discute credo che la tendenza, comunque ben descritta da Cacciari, di antropomorfizzare l'altro rimarrà una costante della violenza che, ad ogni battuta su questa testiera, e ad ogni secondo nella vostra lettura, spegne una vita.

Note biografiche

*M*atthew Calarco insegna Filosofia continentale e Filosofia ambientale presso la California State University (Fullerton). Oltre a *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida* (Mimesis, 2011), ha pubblicato, in collaborazione con Peter Atterton, *On Lévinas* (Wadsworth Publishing Company, 2004) e ha curato, insieme ad altri: *The Continental Ethics Reader* (Routledge, 2003), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought* (Continuum, 2004), *Lévinas and Buber: Dialogue and Difference* (Duquesne University Press, 2004) e *Radicalizing Lévinas* (SUNY Press, 2010). Ringraziamo l'autore per averci concesso la traduzione del saggio qui pubblicato prima della sua uscita sulla rivista «The New Centennial Review».

*Z*achi Zamir insegna presso l'Università Ebraica di Gerusalemme dove si occupa di relazioni morali tra umani ed animali e di filosofia del teatro. Oltre ad aver contribuito alla stesura dell'*Oxford Handbook of Ethics and Animals* (Oxford University Press, 2011), ha pubblicato: *Double Vision: Moral Philosophy and Shakespearean Drama* (Princeton University Press, 2006) e *Ethics and the Beast* (Princeton University Press, 2007) – di cui traduciamo e pubblichiamo il primo capitolo, ringraziando l'autore e la casa editrice per aver concesso l'autorizzazione.

*A*lessandra Galbiati è da anni attivista per la liberazione animale ed è tra i soci fondatori di Oltre la specie (www.oltrelaspecie.org). Il suo interesse principale è la divulgazione culturale dell'antispecismo a partire dai bambini delle scuole elementari, dove ha tenuto vari incontri sul tema. Ha pubblicato insieme ad Angela Marchetti l'opuscolo *Animali liberi! Introduzione all'antispecismo* (2006) e ha coordinato e curato la pubblicazione di due libri editati da Oltre la specie: *Antispecismo. Per una nuova etica della convivenza* (2009) e *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci* (2011).

Segnalazioni



Marco Maurizi
Al di là della natura
Gli animali, il capitale e la libertà

Edizioni Novalogos, 2011
Brossura, Pagine 240

Il nostro rapporto con gli altri animali è fondato sulla presunzione che tutto, o quasi tutto, ci sia permesso, che sussista un diritto assoluto della nostra specie a soddisfare i propri bisogni a scapito di tutte le altre. La lotta contro questo atteggiamento prevaricatore e arrogante ha preso il nome di antispecismo: non solo un modo nuovo di vivere i nostri rapporti con le altre specie ma un radicale rifiuto del dominio in ogni sua forma. In tal senso, la liberazione animale implica e presuppone la liberazione umana.

Matthew Calarco
Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida

a cura di Massimo Filippi e Filippo Trasatti
Mimesis Edizioni, 2011
Brossura, Pagine 170

Attraverso la rilettura della questione animale dal punto di vista di alcuni tra i maggiori pensatori continentali del Novecento, *Zoografie* di Matthew Calarco mette a nudo il fondamento antropocentrico della tradizione filosofica occidentale per aprire un nuovo percorso verso un pensiero inedito dell'animalità. La questione animale, ossia mostrare l'*indubitabile* e cioè che gli animali soffrono come noi e che la loro sofferenza conta, si trasforma, nell'attraversamento critico che Calarco opera sui testi che analizza, nella questione dell'animale, nel mostrare l'*inegabile*, ossia come la distinzione umano/animale sia preceduta e formata dall'im-potenza del soffrire e del morire che con i non umani condividiamo, dalle innumerevoli tracce che essi hanno lasciato nell'umano, richiamandoci alla necessità di riprendere a pensare.

Il volume sarà distribuito in libreria a partire da marzo 2012. È possibile richiederlo in anteprima scrivendo a: redazione@liberazioni.org.

Dove trovare la rivista

Aviano	Edicola Al chiosco - Via Pordenone
Bergamo	Libreria Il caffè letterario - Via San Bernardino, 53
Catania	Reformhaus Casa della salute - Via Quieta, 27
Firenze	Dolce vegan - Via San Gallo, 92r
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria COOP Statale - Via Festa del Perdono, 12 Libreria Utopia - Via della Moscova, 52
Monza	Gastronomia Mens@sana - Via Lecco, 18
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Palermo	Laboratorio Antispecista - presso i banchetti informativi e su www.distr-azione.net
Pordenone	Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7
Roma	Libreria Rinascita - Viale Agosta, 36 Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18
Torino	Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

L'elenco aggiornato è reperibile sul sito www.liberazioni.org

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: redazione@liberazioni.org

M.CALARCO Identità,
differenza, indistinzione

M.MAURIZI Possono gioire?

Appunti per una zoofilia
antispecista

T.ZAMIR Lo
specismo si contrappone al
liberazionismo?

M.MAURIZI
Alcuni errori tattici e strategici
del movimento antispecista

A.GALBIATI Estremista sarai
tu! Animalisti: fanatici o

rivoluzionari?

A.SOTTOFATTORI
Intervista a Martin Balluch

M.FILIPPI (R)esistenza
animali

E.MAGGIO *La
magnifica preda: il dispositivo
interrotto*

L.CAFFO E l'uomo
creò gli animali...



Adoriamo mangiare il vitello, l'agnello, il montone, l'antilope, il fagiano o la pernice ma non buttiamo via i loro "resti". Ci vestiamo di pelle e ci adorniamo di piume [...] Vestendosi gli uomini vivono dentro gli animali che hanno divorato [...] Siamo parassiti, per questo ci vestiamo, per questo viviamo dentro strati di pelle [...]. Ci parassitiamo l'un l'altro e viviamo tra parassiti. [...] Viviamo in quella scatola nera chiamata il collettivo; viviamo di esso, ne viviamo, ci viviamo dentro. Ecco perché a questo collettivo fu data la forma di un animale: il Leviatano. Siamo certamente dentro qualcosa di bestiale. [...] Chi ci ospita? Non lo so. Ma so che ci troviamo dentro qualcosa. E che è buio.

Michel Serres



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00