
Massimo Filippi
I margini dei diritti animali

Sfiducio un diritto che deve le proprie vittorie al controllo assoluto dei cittadini (Juli Zeh)¹.

Il margine anteriore

1. «L'angoscia della posizione eretta»². Questa espressione di Franz Kafka – o, forse, sarebbe meglio dire dell'umano-insetto Gregor Samsa – ci interroga sul luogo che pensiamo di occupare nell'ambito della natura, sull'assiologia che da tale credenza deriva e sugli effetti materiali che ha provocato. L'interrogativo che essa sottende è innanzitutto topologico poiché, mettendo in discussione il valore adattativo che attribuiamo a questa caratteristica anatomica – che in molti ritengono la causa del nostro livello di encefalizzazione e della nostra destrezza manuale, cioè di quella serie di caratteri spesso chiamati in causa per sostenere la nostra differenza dal resto del vivente –, apre lo spazio per una radicale dislocazione dell'umano. In altri termini, quello che Kafka sembra dirci è che il "proprio" dell'umano è *anche* angoscioso – ciò che ci ha permesso di sopravvivere come specie (la stazione eretta, il grado di encefalizzazione, il pollice opponibile) è anche ciò che ci fa *sopra*-vivere, cioè vivere sopra la natura, completamente alienati da essa. La postura eretta, con ciò che ne consegue, ci permette di guardare la natura dall'alto, di dominarla e di manipolarla, metamorfizzando un *animale mancante* in *animale mancato*. È quello che Adorno definisce «il trionfo e il fallimento della cultura»³, l'origine, al contempo, delle realizzazioni della nostra specie e del disastro etico, sociale ed ambientale in cui l'umanesimo – compreso quello dell'altro uomo – ci ha condotti.

2. Diritti innaturali. Parlare di diritti e, all'interno di questa sfera, poter individuare dei diritti umani e dei diritti animali (non conta se per affermarne l'incommensurabilità o per sostenere che sono la stessa cosa) è possibile solo dopo che, negata la componente "angosciosa" della stazione eretta, ci

1 L'esergo è tratto da Juli Zeh, *Corpus delicti. Un processo*, trad. it. di R. Gado Wiener, Ponte alle grazie, Milano 2010, p. 158.

2 Franz Kafka in una lettera alla fidanzata Felice, citata da Elias Canetti in Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, Adelphi, Milano 2007, p. 39. La trad. it. di questo brano è di R. Colorni e F. Jesi.

3 Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 329.

si è seduti alla *destra* del Padre che, guarda caso, è fatto a nostra immagine e somiglianza. Paradossalmente, si può parlare di diritti quando si è stabilito che l'uomo è il Padre, che i due sono così simili da essere indistinguibili e perennemente intercambiabili. Ma ciò altro non è che il tentativo – alquanto goffo – di giustificare quella dislocazione più originaria e più traumatica che è rappresentata dall'esserci alienati dalla natura; in altri termini, possiamo sederci così come ci sediamo solo perché possediamo già la stazione eretta, perché abbiamo già operato quel taglio originario tra noi e tutto il resto del vivente che istituisce il dispositivo, oppressivo e gerarchizzante, del "noi/loro". Anche se rappresentano una mossa necessaria per cercare di avvicinare i margini di quella ferita abissale, anche se possono essere declinati (come nel caso di quelli degli animali) per accordare un qualche tipo di considerazione morale e giuridica a quanti con quella mossa sono diventati *natura*, i diritti (compresi quelli degli animali) sono inesorabilmente *innaturali*, non vengono prima dell'uomo, ma ne sono un suo prodotto culturale, testimoniano anch'essi, fin dalla loro etimologia, della topologia sovra-ecologica che l'umano si è autoassegnata.

3. Tagli di carne. L'alienazione dell'uomo dalla natura è una ferita nel corpo della natura, una ferita forse necessaria per rendere possibile la sopravvivenza di un animale mancante della capacità di armonizzarsi naturalmente in un ambiente naturalmente suo⁴, di un animale che ha bisogno di protesi tecnologiche per sopravvivere⁵, un animale il cui ambiente è *naturalmente culturale*. Una ferita i cui *margini*, però, non sono stati pensati per essere *rimarginati*, ma che invece, e fin da subito, sono stati tracciati nella forma di un taglio netto e immedicabile. L'alienazione dell'uomo dalla natura – e dagli animali, i suoi rappresentanti più significativi per il cervello e la mente umani⁶ – ha così assunto l'aspetto di un confine impermeabile, di un taglio nella carne che non ha più potuto arrestarsi nel suo delirio dissettorio, di un taglio originario che inaugura tutti i tagli di carne successivi, la perenne carneficina in cui viviamo.

4. Questioni di confine. Il confine è sconfinato in quanto "naturalmente"

4 Cfr., Arnold Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, trad. it. di A. Burger Cori, Sugarco, Milano 1984, p. 60: «Da un punto di vista morfologico [...], l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze [Mängel], le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di adattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo; e dunque in senso essenzialmente negativo».

5 Al proposito, cfr. Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, vol. 1 (2001-2002), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, dove anche lo Stato è interpretato come una protesi.

6 Jim Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità*, trad. it. di M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2007, pp. 133-171.

portato ad autoriprodursi; una volta che si è iniziato a tagliare, una volta che il "noi" si staglia (fuori e sopra) dal "loro", è impossibile darci un taglio, farla finita con l'automatica ripetizione del già deciso. Il confine uomo/animale – quello che Horkheimer e Adorno hanno definito «il fondo inalienabile dell'antropologia occidentale»⁷ – prolifera e attraversa il nostro corpo tagliandolo in anima e carne, la nostra specie tagliandola in razze, la nostra società tagliandola in generi e classi. Operazione iperbolica che si instaura e diventa egemone nel momento in cui riesce a dividere ciò che a prima vista appare indivisibile, nel momento in cui separa l'animale uomo dagli altri animali. Operazione originaria – e *sacrificale* seguendo Girard⁸ – che aborre la molteplicità e l'indifferenziato, annullandoli in uno dei due poli di quella serie di dicotomie che istituiscono la (natura della) cultura – quella natura che la cultura si inventa per regolare il traffico di confine e che, a sua volta, giustifica la cultura come dispositivo normativo e normalizzante. Chi tenta di valicare questo confine o è riassorbito nell'identico – si pensi, ad esempio, all'ecologia che, dismessa la sua critica radicale all'esistente, è diventata semplice gestione delle pratiche di abbellimento del pianeta visto esclusivamente come casa dell'uomo⁹ – o è già un potenziale taglio di carne – si pensi, ad esempio, al destino dei migranti. Detto altrimenti, l'antitesi uomo/animale rende possibile la carneficina che passa inosservata nell'ossimoro "stato di natura" e inflaziona l'alienazione dalla natura fino ad alienare la natura da se stessa nel momento in cui, risolvendo senza residui l'intero corpo animale in prodotto e attività produttiva, trasforma ciò che questa stessa antitesi riconosce come l'animalità per antonomasia – il corpo e le funzioni corporali – nella norma del dolore¹⁰.

Il margine interno

5. Il verso del diritto. La storia ha mostrato come l'esorbitante capacità metastatica del taglio originario non risparmi nessuno, non abbia alcuna

7 Max Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1980, p. 263.

8 Cfr., ad es., René Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987 e la "torsione" antispecista che Gianfranco Mormino offre del pensiero di Girard ne «L'animale come essere sacrificabile. Riflessioni antispeciste a partire da René Girard», 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. 129-147.

9 Per una critica del pensiero ecologista, mi permetto di rimandare al mio saggio *Oltre l'ecologismo*, in «Diogene», n. 15, Giugno-Agosto 2009, pp. 11-14.

10 Barbara Noske, *Beyond Boundaries. Humans and Animals*, Black Rose Books 1997, pp. 18-21.

difficoltà a trasformare in carne anche l'umano: Adorno equipara la storia al «banco di un macellaio»¹¹. Da qui, la necessità di erigere nuovi confini che in qualche modo ci preservino dall'incedere devastante dell'alienazione dalla natura. I diritti fondamentali dell'uomo sono in effetti diritti del corpo vivente – *il corpo del diritto è il diritto del corpo* – che, non a caso, vengono formalizzati dopo la violenza istituzionalizzata della barbarie nazista che, facendo proprie le pratiche di addomesticamento animale¹², ha ridotto l'umano a nuda vita e grazie all'approccio evoluzionistico basato sulla genetica di popolazione della Nuova Sintesi in biologia¹³. Ma, proprio perché il nostro corpo è inesorabilmente animale, i diritti umani, che così si chiamano in quanto eredi di una tradizione millenaria di svalutazione dell'animale, mostrano senza equivoci che lo specismo – l'esclusione di alcuni individui dalla considerazione morale sulla base di un *pregiudizio* di specie – è appunto un pre-giudizio ontologico, un pre-testo che sorge come teoria giustificazionista di una prassi di sfruttamento già istituita, un pre-testo che costituisce l'impensato di tutta la biopolitica a venire. Ogni diritto, però, ha anche un verso. E il verso del diritto è proprio il suo sorgere all'interno di una tradizione già scissa, dove la necessaria mossa del diritto toglie con la *destra* ciò che porge con la *sinistra*: i portatori di diritti, infatti, nel momento in cui accedono al "club morale" perdono *de jure* la loro residenzialità corporea, diventando *de facto* degli spiriti astratti perennemente *sostituibili*, esattamente come accade agli animali del nostro sistema produttivo, marchio di tutti quei nonluoghi dove la sostituibilità è garantita dalla riduzione dell'individualità corporea a codice¹⁴. Paradossalmente, quindi, i diritti umani (e per estensione quelli degli animali) sono intrinsecamente insufficienti a garantire la protezione che vorrebbero accordare. Ne è testimonianza il fatto che, in tutte le dottrine dei diritti animali, è sempre il richiamo alle caratteristiche psichiche

11 Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 2007, p. 163.

12 Cfr. Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it. di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003.

13 Cfr., al proposito, Raymond Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando i confini animali-umani*, trad. it. di P. Cavalieri, Bollati Boringhieri, Torino 2008, in particolare pp. 190-198, laddove, tra l'altro, afferma (p. 193): «Ironicamente, l'inclusione delle "razze" non europee nella "famiglia dell'uomo" venne resa possibile dalla perdurante esclusione delle specie non-umane. Gli umani non dovevano essere trattati come bestie. Il doppio standard razzista ed eurocentrico applicato agli umani (un criterio per i bianchi, un altro per i non bianchi) venne abbattuto ponendo a fondamento dell'ordine morale della società un pervicace standard specistico e *Homo*-centrico per tutte le altre specie. Il canone caucasico per le razze fu combattuto con un canone umano per le specie. Essendo uniche, le caratteristiche che tutti gli umani condividevano giustificavano il dominio sulle bestie; essendo uniformi, precludevano il dominio di alcuni umani su altri».

14 Per il concetto di nonluogo, cfr. Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, trad. it. di D. Rolland, Elèuthera, Milano 1993. Per il legame che questo concetto ha con la condizione materiale degli altri animali nella società umana, cfr. M. Filippi, «Not in my name», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit., pp. 277-313.

e cognitive che riteniamo proprie dell'uomo a regolare l'accesso alla sfera della considerazione morale. Il che, oltre a costituire un'aporia dal punto di vista teorico¹⁵, ha anche conseguenze pratiche: spetta, infatti, a chi sostiene che agli animali vadano riconosciuti dei diritti l'onere della prova; sono questi ultimi che devono individuare ciò che è "proprio" dell'uomo, valutare se tale "proprio" è rintracciabile negli animali e mostrare che questi due "propri" in qualche modo combaciano¹⁶. Così facendo, accettando il linguaggio della divisione, il diritto nel mentre avvicina i lembi della ferita paradossalmente la rende non rimarginabile, continuando a negarne il verso, *il verso dell'animale*. L'animale è tollerabile come potenziale portatore di diritti solo dopo che si è risolto nell'umano, instaurando così la logica dell'assimilazione che è sempre una logica del lasciar vuoti i *terrains vagues* che necessariamente caratterizzano le terre di confine. La tolleranza non è mai ospitalità – dove è ospite sia chi ospita sia chi è ospitato – ed è sempre in potenza *tolleranza zero*: o di qua o di là, mai insieme e in mezzo. Questo è il destino comune di tutti i meticci, mezzi uomini e mezzi animali, sorta di composti instabili che devono trasformarsi immediatamente in chimere (umanizzate o meno è qui poco importante), siano essi ragazzi selvaggi, umani marginali, migranti, animali sapienti o antropoidi parlanti¹⁷.

Il margine posteriore

6. Memoria della natura. Poiché la natura nasce solo come scarto dell'attività (ri)produttiva della cultura, per noi non esiste più la natura in quanto tale. Di natura possiamo parlare solo culturalmente, in via mediata, come *natura della natura*. E così dell'animale: Derrida afferma che, mentre si può parlare di bestialità umana, non ha alcun senso parlare della «bestialità di una bestia» che sarebbe «il più

15 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008, pp. 142 e sgg. I limiti dell'approccio psicocentrico classico alla questione animale è discussa anche nella presentazione a questo saggio: Marco Maurizi e M. Filippi, «Animali da compassione», pp. 9-20.

16 Per una critica del concetto di proprio dell'uomo in riferimento alla questione animale, cfr. J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., soprattutto laddove afferma (p. 85): «Non bisogna limitarsi a sottolineare che, guardando meglio, ciò che viene attribuito al "proprio dell'uomo" appartiene anche ad altri esseri viventi, ma anche, al contrario, che ciò che viene attribuito al proprio dell'uomo non gli appartiene in modo puro e rigoroso, e che bisogna quindi ristrutturare tutta la problematica».

17 Ho analizzato il funzionamento nei confronti di alcune di queste figure "meticce" di quella che Agamben chiama la «macchina antropologica» in *Ragazzi selvaggi e antropoidi parlanti*, in «Diogene», n. 17, Dicembre 2009-Febbraio 2010, pp. 37-40.

caratteristico»¹⁸ degli antropomorfismi. Della natura possiamo solo ricordarci, possiamo recuperarla solo con il lavoro della memoria, nel doppio senso di riconoscere una memoria della natura e di rammemorare la natura. Operazione evidentemente culturale che depotenzia l'intrinseca aporeticità della riflessione sul naturale che, dimenticandosi della predazione, della malattia e della morte, ci restituisce un'immagine edenica della natura con il conseguente risultato di suggerire mitici ritorni ad un'età dell'oro, deliranti fughe nell'estinzionismo umano o arroganti speranze di reciproca indifferenza tra umani e animali – indicazioni queste tutte fuori luogo perché, ripetendo inconsciamente il gesto del taglio, ci consegnano ad un'alienazione ancora più profonda in quanto non riconosciuta¹⁹. La natura della memoria è invece anfibia, la memoria è per sua natura rimarginante; il suo lavoro, infatti, non potrebbe esistere in assenza dell'oblio: si ricorda solo perché si può dimenticare, dove dimenticare non significa negare ma farsi abitare dall'altro dell'oblio. Parte essenziale di quest'altro modo di ricordare è il riconoscimento di quello che Agamben definisce lo «scialo ontologico» – gli infiniti piccoli gesti della quotidianità che passano inosservati e dimenticati già nel momento in cui accadono – e del fatto che tale «scialo ontologico» agisce sulla vita cosciente nello stesso modo in cui la materia oscura influenza quella visibile pur rimanendo al di fuori della nostra sfera di "visibilità"²⁰. Scialo ontologico che è indissociabile dalla natura, dall'animale, dall'essere animale dell'uomo. La memoria della natura ci ricorda che siamo corpo vivente – né salme né il corpo medio delle dottrine universalizzanti –, il corpo dell'animale che dunque siamo (fenomenologicamente ed evolucionisticamente). La memoria è innanzitutto movimento – dal passato al presente verso il futuro, dal presente al passato verso un futuro anteriore – e il movimento è ciò che (ci) fa (l')animale. La memoria è l'appetizione che mitiga l'appetito.

7. Libertà come respiro²¹. Ricordarsi della natura è riconoscerle una cultura, è la ripresa del dialogo con essa. Così gli animali tornano ad occupare la scena, poiché in quanto "più naturali" di noi hanno una memoria più vivida di ciò che dovremmo ricordare e in quanto esseri "già culturali" sono in grado di

18 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaka Book, Milano 2006, p. 106.

19 Al pari di altri aspetti di questo saggio, ho affrontato anche questo in maniera più estesa ne *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

20 Cfr. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 43 e sgg.

21 Qui il richiamo è alle riflessioni di Anna Maria Ortese, in particolare modo a quelle presenti in *Corpo celeste*, Adelphi, Milano 1997, di cui una parte si intitola proprio «La libertà è un respiro», pp. 107-133.

risponderci – se, come dice Vinciane Despret²², avvicinati con garbo –, di farci ricordare l'altro che siamo. Gli animali sono dialettici e il dialogo con loro è ciò che dà corpo alla riflessione con e sull'Altro – che altrimenti resterebbe una mera moda filosofica –, facendoci ricordare che l'identità è già differenza, che il confine è una degenerazione del margine, che il nostro corpo è margine. O meglio, margine doppio, in quanto marginale e rimarginante: il corpo vivente è infatti al contempo ospite dell'ambiente e ospita l'ambiente: materialmente, in quanto si estende nell'ambiente e da quest'ultimo è continuamente pervaso e, spiritualmente, nel fatto che esiste un lo in quanto risultato di un meticciamiento con ciò che ne sta fuori, delle relazioni che esistenzialmente ci hanno resi quello che siamo. La mente e le sue costruzioni culturali, compresa l'alienazione da cui pensavamo di essere partiti, è abissalmente preceduta dal corpo vivente dell'animale. In origine, lo spirito era infatti *ruah* o *pneuma*, cioè quell'evento anche corporeo che, in-spirando ed e-spirando, è un continuo dentro/fuori che abita il confine, che rimargina la ferita, che è insostituibile in quanto vulnerabile. La vulnerabilità è, perciò, il riconoscimento di una comunanza che valica i confini di specie, qualcosa che rimanda all'indifferenziato della natura e, al contempo, qualcosa di assolutamente proprio, di totalmente differenziato nella cultura. Ed è da tale riconoscimento che può sorgere la compassione, intesa come consentire, cioè sentire-assieme e acconsentire. Compassione che, a sua volta, nell'incontro di residenzialità corporee costitutivamente ospitanti in quanto vulnerabili, apre lo spazio di pensabilità di una convivialità transpecifica²³.

8. Dalla divisione alla con-divisione. La natura è di solito declinata come ambiente, lasciando sottinteso, perché ritenuto ovvio, "dell'uomo" o di chi all'uomo può essere commisurato. La memoria della natura ci ricorda invece che essa è convivialità di ambienti. Accettando la lezione di Uexküll²⁴, l'ambiente è, infatti, necessariamente diverso a seconda di come viene attraversato e da come viene percepito, dal tipo di movenze e dalle forme della sensibilità di chi lo abita. Il mondo apparirà diverso a chi striscia e a chi vola, a chi cammina su mille piedi, a chi su quattro zampe e a chi su due. Il mondo sarà diverso per chi lo manipola e per chi lo sfiora, per chi lo percepisce come odore e per chi lo percepisce come tatto, per chi lo sente come suono e per chi lo sente come

22 Vinciane Despret, *Quando il lupo vivrà con l'agnello. Sguardo umano e comportamenti animali*, Elèuthera 2004, pp. 7-24 e il suo saggio «Rispondere agli animali o trattato delle buone maniere come preludio a una diversa coabitazione», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit. pp. 39-61.

23 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., pp. 141-178.

24 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.

