

Introduzione

A causa di un errore di prospettiva del primo pensiero antispecista, errore che continua a passare inosservato, siamo abituati a considerare lo specismo come un fenomeno monolitico rimasto immutato nel corso del tempo, una sorta di *a priori* trascendentale che, inalterato dalle forze storiche ed economiche, risiede nel mondo delle idee. Come conseguenza di ciò, ci si è convinti che esista un solo antispecismo, definito in maniera speculare rispetto all'idea che si intende criticare e, quindi, altrettanto immutabile e impermeabile alle forze materiali. In questo saggio, vorrei mostrare, seguendo tre assi di tensione, che non esistono un solo specismo e un solo antispecismo, ma declinazioni molteplici e tra loro intrecciate dei concetti che a questi termini si richiamano e che, forse, queste stesse nozioni dovrebbero essere superate.

Asse del tempo: antispecismo morale e antispecismo politico

Nonostante una riflessione benigna nei confronti dell'animalità abbia sempre percorso sottotraccia il pensiero e le pratiche umane² è a partire da *Animal Liberation* di Peter Singer³ che essa ha raggiunto consistenza e visibilità. Singer definisce lo specismo come «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei

1 Questo saggio verrà pubblicato in Matteo Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano. Si ringraziano il curatore e l'editore per l'autorizzazione a presentare questa anticipazione del volume.

2 Cfr., ad es., Plutarco, *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, trad. it. di D. Magini, Adelphi, Milano 2001; Teofrasto, *Della pietà*, trad. it. di G. Ditadi, Isonomia, Este 2005 e Porfirio, *Astinenza dagli animali*, trad. it. di A. R. Sodano, Bompiani, Milano 2005. Per una revisione ampia ed esaustiva della riflessione degli antichi sull'argomento, cfr. Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca 1995.

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

membri di altre specie»⁴ e prosegue affermando che un pregiudizio analogo è all'opera anche nel caso di discriminazioni intra-umane quali il razzismo e il sessismo.

Per Singer, quindi, e per la gran parte dei teorici del movimento animalista, indipendentemente dal fatto che inseriscano la loro riflessione all'interno di una cornice utilitarista – che parla di interessi degli animali non umani (come lo stesso Singer) – o di una cornice giusnaturalista – che avanza la richiesta di accordare agli animali non umani i diritti “umani” fondamentali (come Tom Regan e Gary Francione⁵) –, lo specismo rientra nella *categoria più generale dei pregiudizi*, da cui non si discosta per struttura e funzionamento, costituendo una sorta di condizione cognitiva storica da cui sorgono e prendono forma le pratiche di sfruttamento animale. Per questi autori, il pregiudizio specista ha enfatizzato le differenze e misconosciuto le somiglianze tra animali umani e non umani, costituendo in tal modo una barriera apparentemente impermeabile tra la nostra e le altre specie, una barriera ontologica che, a sua volta, ha comportato l'instaurarsi da un lato di una morale specista e dall'altro di pratiche materiali di sfruttamento degli altri animali. Di conseguenza, tale pregiudizio è smontabile ricorrendo a una serie di argomentazioni astratte che fanno appello al principio di uguaglianza di trattamento combinato con l'evidenza empirica di un continuismo biologico di stampo darwinista secondo cui esistono differenze di grado e non di genere tra gli umani e il resto del vivente. L'antispecismo che si costituisce secondo queste direttrici è, per le ragioni indicate, fortemente logocentrico e non può che prediligere l'espressione filosofica e gli argomenti razionali a discapito del ruolo che, ad esempio, l'arte, la poesia, le emozioni e i sentimenti potrebbero giocare nella genesi di un pensiero e di una prassi a favore degli animali non umani.

Più recentemente, a questa definizione di specismo se ne è affiancata un'altra che sottolinea con forza la differenza che corre tra ideologia specista e pratiche materiali di sfruttamento animale. Una delle più note è quella di David Nibert che, in *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*⁶, definisce lo specismo come «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali»⁷. In questo

4 *Ibidem*, p. 22.

5 Cfr., ad es., Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990 e Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia 2000.

6 David Nibert, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002.

7 *Ibidem*, p. 243.

caso, lo specismo non è più un pregiudizio, ma un'*ideologia giustificazionista* chiamata a render conto di pratiche di oppressione dell'animalità già in corso e storicamente modificabili. Da questa prospettiva, il compito dell'antispecismo non sarà allora quello di porsi nel *vacuum* del pensiero astratto e argomentativo al fine di mostrare l'incoerenza del pregiudizio specista, ma quello di individuarne le origini e le vicende storiche per combatterlo sul piano della prassi politica smarcandosi, tra l'altro, da un discorso ancora profondamente logocentrico. Alla discussione scolastica sui casi marginali e sulle scialuppe di salvataggio si sostituisce l'analisi storica, agli argomenti (diretti o indiretti)⁸, al proselitismo individuale e alle campagne contro singole strutture di sfruttamento, una battaglia politica emancipazionista volta a modificare non solo e non tanto l'ideologia specista, quanto piuttosto la struttura sociale che rende possibili e legittima le attuali condizioni di vita degli animali non umani. Inoltre, poiché riconosce nell'addomesticamento animale uno dei fattori che hanno fornito il surplus di energia e di ricchezze su cui si fondano le società gerarchiche e classiste, questo approccio tende a non porre più lo specismo sullo stesso piano di altre ideologie discriminatorie, ma a considerarlo uno dei paradigmi più interessanti per indagare e mettere sotto scacco i meccanismi che sono sottesi alle più svariate forme di oppressione⁹.

Asse della differenza: antispecismo identitario e antispecismo dell'improprio

Ciò a cui si oppone l'antispecismo morale è il pregiudizio specista e non l'antropocentrismo¹⁰, che anzi, paradossalmente, rafforza. La mossa centrale di questo approccio è, infatti, così riassumibile: l'umano resta al centro

8 Per approfondire il dibattito intorno alla distinzione tra "argomenti diretti" e "argomenti indiretti", cfr. i seguenti articoli apparsi su «Liberazioni»: 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 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 e Marco Maurizi, «La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 35-57.

9 Per una discussione più dettagliata al riguardo, cfr. Filippo Trasatti e Massimo Filippi (illustrazioni di Luciano Graziosi), «I meccanismi del dominio», in «A rivista anarchica», n. 370, Aprile 2012, pp. 69-72.

10 Questo aspetto è discusso ampiamente in Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008 e in Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

dell'universo e la critica allo specismo si struttura in due fasi: a) la definizione del "proprio" dell'umano (poco importa se questo è individuato nella capacità di provare piacere o dolore o nell'essere soggetti-di-una-vita) e b) la ricerca della presenza di tale "proprio" in altre specie al fine di espandere, fin dove si è *a priori* stabilito che sia giusto, il cerchio della considerazione morale. Alcuni (e solo alcuni) animali non umani possono cambiare il loro status esclusivamente in quanto assimilabili all'umano e a seguito di un vero e proprio colonialismo antropomorfizzante¹¹. Questi animali vengono in tal modo trasformati in una sottospecie di umani non paradigmatici e, in quanto tali ed esclusivamente per questo motivo, ritenuti degni di considerazione morale. In questo senso, l'antispecismo morale è fortemente identitario e funziona di fatto per mezzo di una riduzione, fino all'annullamento, delle differenze tra le varie specie e i vari individui.

Il cripto-antropocentrismo che percorre un tale approccio all'antispecismo porta con sé una serie di conseguenze pratiche tutt'altro che secondarie, tra cui vale la pena ricordare¹²: a) *l'assunzione dell'onere della prova* da parte degli animalisti: tocca a chi difende gli animali non umani farsi carico dell'ingrato compito di tracciare la linea di confine della considerazione morale, non riconoscendo che storicamente ogni operazione di questo tipo ha portato a risultati politici disastrosi; b) *la «disastrosa contraddizione»* indicata da Jacques Derrida¹³, ossia l'idea che sia possibile dialogare con l'ideologia e le istituzioni specieiste dominanti facendo proprio il loro linguaggio (da cui l'enfasi posta

11 Un esempio di questa strategia è rappresentato da «Il Progetto Grande Scimmia», che intende allargare il cerchio della considerazione morale e della protezione giuridica alle scimmie antropomorfe. Cfr. Paola Cavalieri e P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Theoria, Roma-Napoli 1994. Pur concordando con i curatori del volume che il successo di questo progetto avrebbe portata epocale – per la prima volta nella storia la protezione legale oltrepasserebbe i confini della nostra specie –, non si può non riconoscere in esso un forte sapore antropocentrico.

12 Tutti questi aspetti sono discussi in dettaglio nel saggio di M. Maurizi e M. Filippi, «Animali da compassione», presentazione al libro di R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., pp. 9-25.

13 Per Derrida, la «disastrosa contraddizione» sta proprio nel «cercare di riprodurre o di estendere agli animali un concetto di diritto che è quello proprio dei diritti dell'uomo» in quanto «alla base di questa nozione troviamo un certo concetto del soggetto umano, della soggettività umana post-cartesiana», cfr. Jaques Derrida e Elisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Milano 2004, pp. 96-97. La complessità dei rapporti tra forza e diritto e tra sovranità e animalità, nonché l'indissolubile legame tra istituzione del soggetto e svalutazione degli altri animali è anche al centro della riflessione derridiana nei seguenti volumi: J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006; *La Bestia e il Sovrano, Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009; *La Bestia e il Sovrano, Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010 e *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto* (1992), trad. it. di S. Maruzzelli e F. Viri, Mimesis, Milano 2011.

sulle nozioni di diritto e di cittadinanza¹⁴) nella speranza di poter modificare la condizione animale senza essere a propria volta modificati dall'accettazione della grammatica e della sintassi speciste; c) *l'isolamento dal resto dei movimenti progressisti*, che spesso sfocia in posizioni politiche reazionarie; il che denuncia ancora una volta la natura squisitamente apolitica dell'antispecismo identitario che si autoassegna come compito esclusivo quello di emancipare gli animali non umani e non l'intera società; d) *il ricorso ad argomentazioni antropocentriche*, quali la salubrità della dieta vegana o la presunta inutilità per l'uomo della sperimentazione animale, al fine di diffondere la propria visione del mondo¹⁵; e) *l'idea della purezza* secondo cui l'attivista animalista è il punto di arrivo di un'ascesi morale, raggiunta attraverso una serie progressiva di scelte di vita e non, piuttosto, il testimone di un'opposizione allo stato di cose esistente, testimone che resta comunque esposto alle contraddizioni che necessariamente l'attuale organizzazione sociale comporta¹⁶.

All'idea secondo cui agli animali non umani vada accordato rispetto in quanto a noi simili, si è pertanto affiancato quello che potremmo chiamare un *antispecismo dell'improprio*. Se il meccanismo di riduzione dell'altro funziona attraverso una duplice operazione – a) riconoscimento di differenze sulla base di un "proprio" dell'umano e b) disposizione delle stesse lungo una scala gerarchica che permette ad alcuni di sfruttare altri – e se l'antispecismo identitario si oppone a tale meccanismo suggerendo un cambiamento delle modalità di misurazione senza che il metro di misura venga modificato, un'altra versione dell'antispecismo, che nella maggior parte dei casi si richiama al decostruzionismo derridiano¹⁷, prevede invece di delegittimare la nozione di "proprio" moltiplicando le differenze e opponendosi alla trasformazione di queste in gerarchia. Secondo tale prospettiva, non esiste una linea di demarcazione che pone "l'Umano" da una parte e "l'Animale" dall'altra, ma una molteplicità di linee che attraversano questi due campi intrinsecamente eterogenei. L'attenzione si sposta così dall'universale ai singoli individui che popolano i due campi. Ciò vale

14 Circa la necessità di decostruire le nozioni di diritto e di cittadinanza da una prospettiva antispecista, mi permetto di rinviare a M. Filippi, *I margini dei diritti animali*, Edizioni Ortica, Aprilia 2011.

15 Sui limiti e l'insostenibilità di queste posizioni, cfr. rispettivamente, K. Perlo, «Argomenti estrinseci ed intrinseci», cit. e M. Filippi, «L'insostenibile leggerezza dell'antivivisezionismo scientifico», in «Liberazioni», <http://www.liberazioni.org/articoli/FilippiM-06.htm>.

16 Per una più estesa trattazione di questo aspetto, cfr. M. Filippi e F. Trasatti, «La favola del soggetto, la tragedia degli animali», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 70-82.

17 Cfr., ad es., J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.; *La Bestia e il Sovrano*, cit.; «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit.; *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999 e M. Calarco, *Zoografie*, cit.

soprattutto per "l'Animale"¹⁸, termine già di per sé oppressivo in quanto riduce la lussureggiante varietà delle specie e degli individui non umani, dai lombrichi agli scimpanzé, in un singolare collettivo che funge da contraltare alla celebrazione autoreferenziale de "l'Umano". Quanto detto è riassunto efficacemente da Derrida quando avanza la proposta di sostituire il termine "l'Animale" con il termine «*animot*»¹⁹. In francese, *animot* suona come *animaux* (animali, al plurale) e contiene il termine "*mot*" (parola) a indicare il ruolo che il logocentrismo ha giocato nella svalutazione degli altri animali e dell'animalità umana.

Al cerchio della considerazione morale che si espande automaticamente verso l'inclusione di chi all'umano può essere ricondotto si sostituiscono così molteplici linee di frattura in continuo rimodellamento sotto la pressione di campi di forza storici, dove il problema non è più il *dove* si intenda tracciare la linea della considerazione morale ma il *fatto* stesso che si pensi che sia necessario tracciarla²⁰. Dal presunto inclusivismo progressivo si passa a una lotta quotidiana contro le forze reazionarie, sempre pronte a far recedere dalle posizioni acquisite, e all'idea che non si possa escludere in anticipo la potenzialità di qualsiasi "ente", simile o radicalmente dissimile a noi, di interrompere la nostra persistenza nell'essere²¹. Questo, chiaramente, non corrisponde a trascurare o minimizzare l'urgenza politica della necessità di un cambiamento radicale dell'attuale condizione degli animali non umani, del cui orrore sono testimonianza le dimensioni e l'efferatezza dell'olocausto a cui quotidianamente sono sottoposti. Riconosciuto il *modus operandi* della macchina antropologica²², ossia di quel dispositivo che, pur nelle differenti versioni storiche in cui si è dato, «funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è sempre già una cattura) e un'inclusione (che è sempre già un'esclusione)»²³, la richiesta dell'*abolizione* di certe pratiche di sfruttamento si trasforma nella *liberazione*

18 Cfr. J. Derrida *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 62 e segg. Per una discussione del ruolo del linguaggio nel consolidamento dello sfruttamento animale tramite lo sviluppo di singolari collettivi, cfr. anche Carol J. Adams, «La guerra sulla compassione», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 23-38.

19 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 82 e segg.

20 Cfr. M. Calarco, *Zoografie*, cit., in particolar modo il capitolo intitolato «Di fronte al volto animale (Lévinas)», pp. 61-84.

21 *Ibidem*.

22 Cfr. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, soprattutto pp. 38-43.

23 «In quanto in essa è in gioco la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale, [...] [la macchina antropologica] funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è sempre già una cattura) e un'inclusione (che è sempre già un'esclusione). Proprio perché l'umano è, infatti, ogni volta già presupposto, la macchina produce in realtà una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori», *ibidem*, p. 43.

delle potenzialità dirompenti e misconosciute di un pensiero e di una prassi che si dispongano all'accoglienza di una "comunità a venire" nella quale la ricchezza degli individui, delle specie, delle relazioni e degli incontri non è in alcun modo pregiudizialmente limitata.

Asse della potenza: antispecismo del sentire e antispecismo dell'im-potenza

Gran parte dell'antispecismo moderno si rifà alla famosa domanda di Jeremy Bentham – «La domanda da porre non è "Possono *ragionare*?", né "Possono *parlare*?" ma "Possono *soffrire*?"»²⁴. Seguendo Derrida, a seconda che l'enfasi sia posta sul «possono» o sul «soffrire», l'antispecismo si declina in due modalità differenti²⁵. L'antispecismo morale-identitario si è concentrato sul termine «soffrire» e, di conseguenza, si è impegnato a documentare, sulla base di dati empirici, che gli animali non umani soffrono, che la loro sofferenza è simile alla nostra e che, pertanto, essa conta da un punto di vista morale e dovrebbe contare da un punto di vista giuridico-legislativo. L'antispecismo storico-improprio si è invece concentrato sul termine «possono», sottolineando due aspetti: a) la natura aporetica del potere di soffrire, ossia l'*im-potenza* di questo potere, la mancanza cui questo allude e b) il fatto che *la domanda «Possono soffrire?» può essere posta solo dopo l'incontro con l'Altro*, incontro che ha interrotto la nostra persistenza nell'essere e che resta tale anche quando alla domanda si decida di rispondere in modo negativo²⁶. Rifiutare la possibilità di continuare a intrattenere una relazione con chi ci sta di fronte non significa che l'incontro non sia avvenuto.

Una seria presa in carico di questi due aspetti comporterebbe delle conseguenze di portata incalcolabile e potenzialmente in grado di riorientare completamente il pensiero e la prassi antispecicisti. Partendo dal secondo punto, se ciò che viene prima sono gli incontri e le relazioni da cui solo in un secondo momento sorgono le identità e gli individui, allora ci troviamo dislocati in uno *spazio di indiscernibilità*, in uno spazio dove non è più possibile dire «lo»²⁷: «lo» può essere detto solo dopo che, riemersi da questa condizione di follia,

24 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di S. Di Pietro, Utet, Torino 1998, p. 422.

25 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 66 e segg. e M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 122-127.

26 Cfr. M. Calarco, *Zoografie*, cit., in particolar modo il capitolo intitolato «La passione dell'animale (Derrida)», pp. 109-157.

27 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 66 e segg. e M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 127-134.

si è rientrati nel Sé e in sé. Seguendo Èmile Benveniste²⁸, si potrebbe dire che l'identità non ha consistenza materiale in quanto essa acquisisce realtà esclusivamente nell'atto discorsivo in cui viene espressa, che non esistono *a priori* "l'Umano" e "il Non Umano", ma relazioni inumane (preumane, postumane, oltreumane) da cui quelli possono emergere. Esiste, cioè, uno spazio prototico dove non è possibile neppure parlare dell'Altro e dove gli umani e chi, in qualche modo, è a questi assimilabile possono interrompere il corso dell'Io al pari di ciò che a "l'Umano" non è mai riconducibile (ad esempio, gli ecosistemi) o di chi non intende esservi ricondotto (ad esempio, gli altri animali e i *queer*). L'improprio è installato al centro dell'umano non solo perché non esiste un "proprio dell'umano" e perché siamo stati "creati dagli animali", ma perché non esiste un "proprio" in quanto tale e da nessun punto di vista, anche animale. *L'umano altro non è che un altro improprio inumano*²⁹.

A partire dal primo aspetto indicato in precedenza, appare inoltre evidente che ciò che percorre lo spazio di indiscernibilità è la comune (ma differente) vulnerabilità corporea di "chi" si incontra, l'im-potenza del poter soffrire e del poter morire, la mancanza di potere che costituisce il potere della vita³⁰. In questo spostamento di enfasi dal «soffrire» al «potere» accade una vera e propria rivoluzione: da un pensiero della presenza e della presenza a sé a un pensiero dell'evento, da una prassi volta a dimostrare l'*indubitabile* – tutti gli animali soffrono – a una che ci fa rammemorare l'*innegabile* – l'incontro con l'altro da noi, con l'altro mancante che anche noi siamo, precede ontologicamente il "Noi"³¹.

Riprendendo le analisi di Gilles Deleuze sulla «carne macellata» di Francis Bacon³², la conseguenza principale di quanto detto è che l'esistente che condivide il potere aporetico di soffrire e morire è *carne macellabile*: anche noi siamo in potenza carne per altri³³. Il che dovrebbe comportare uno spostamento della prassi antispecista da ragionamenti morali di proselitismo volti a colpevolizzare l'altro specista a *politiche dell'amicizia* intese a far

28 Cfr. Èmile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971.

29 Ho discusso più in dettaglio questo aspetto in M. Filippi, «(R)esistenze animali», in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 78-85.

30 Ho elaborato tutti questi temi con maggiore ampiezza in M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, Verona, ombre corte, 2010 e in «Storia naturale. Tesi per una filosofia della natura», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 7-20, a cui rimando.

31 Cfr. al proposito, M. Filippi e F. Trasatti, «Dall'indubitabile all'innegabile», postfazione al volume di M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 161-172.

32 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. 51-67.

33 M. Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 5-20.

risuonare la comune condizione di vittime in cui sono presi sia gli umani che i non umani, condizione resa sì possibile dalla loro im-potenza costitutiva ma che è stata istituzionalizzata e resa iperbolica da un sistema di potere fondato sulla negazione dell'im-potenza dell'umano, da uno *stato di eccezione* che incessantemente separa "l'Umano" dal resto del vivente e l'umano dall'inumano all'interno dell'uomo. Queste politiche animaliste di amicizia resistente molto probabilmente potrebbero permettere una più facile connessione delle lotte a favore degli animali non umani con quelle di chi a "l'Umano" non ha mai voluto assimilarsi (ad esempio, femministe ed ecologisti radicali, *queer*, ecc.)³⁴, individuando, come questi attivisti hanno già compreso, il bersaglio critico non solo e non tanto nello *specismo*, ma anche e soprattutto nell'*antropocentrismo*. L'enfasi passa così dalla preservazione della *sacralità della vita*, con tutto quello che ne consegue, alla *rammemorazione della mortalità condivisa*, con tutto quello che ci precede.

Conclusioni

Se svolti ulteriormente, gli assi di tensione che innervano ciò che acriticamente continuiamo a definire antispecismo ci permettono di trarre una serie di conclusioni che potrebbero aprire una stagione assolutamente inedita di riflessione e di battaglie a favore dei non umani.

In primo luogo, se il bersaglio di un pensiero critico che consideri seriamente il non umano è l'antropocentrismo e non lo specismo, possiamo affermare che *non siamo mai stati specisti*. La riconsiderazione delle basi ontologiche e materiali su cui lo sfruttamento (umano e non umano) si fonda ci mostra infatti che il lavoro della macchina antropologica non si è esercitato solo nella separazione dell'umano dall'animale, ma anche nella separazione di ciò che all'umano e all'animale viene assegnato all'interno dell'uomo. Come conseguenza di ciò, la riduzione a "l'Animale" è stata storicamente effettuata sia nei confronti dei non umani sia nei confronti di un'innumerabile schiera di individui e gruppi umani (il che mette in evidenza, qualora ce ne fosse bisogno, che la responsabilità dell'attuale condizione degli animali non è attribuibile in maniera uniforme all'intera umanità): l'operazione discriminatoria e oppressiva che fa leva sulla nozione de "l'Animale" non si è mai arrestata di fronte al confine di specie

³⁴ Al proposito, cfr. C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 2004 e Cesare Del Frate, «Queer», in AA.VV., *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Oltre la specie, Gessate 2011, pp. 174-187.

tanto caro all'antispecismo morale-identitario. Se le cose così stanno, sarebbe allora necessario spostare la critica, sia in termini riflessivi che materiali, dalla nozione e dalle pratiche speciste a quanto è riconducibile all'antropocentrismo o, meglio ancora, a quello che Derrida definisce «carnofallogocentrismo»³⁵, sottolineando la necessità di decentrarsi, con la stessa mossa, dalle pratiche di riduzione dell'Altro in quanto tale (carne), degli altri generi (fallo) e degli altri modi di concepire il linguaggio e la razionalità (logo).

In secondo luogo, se gli individui e le individualità non sono che epifenomeni transitori (e perennemente rinnovati) del *tra* degli incontri e delle relazioni che li precedono, li attraversano, li seguono e li eccedono, allora il compito a cui veniamo messi di fronte non è la ricerca del confine più giusto dove tracciare la linea della considerazione morale e giuridica, ma quello di arrestare la macchina antropologica e la Legge che produce, ossia di pensare e mettere in pratica ciò che Calarco definisce «un'etica senza un contenuto a priori», una sorta di *agnosticismo etico* che non si impegni a riconoscere chi è in possesso di quanto si è stabilito essere dotato di valore morale, di un volto, ma che si esponga, senza difese e preclusioni, all'imprevedibilità degli incontri e che sia in grado di produrre modalità alternative di *essere-con*³⁶.

In terzo luogo, in quanto insostenibile, diventa necessario abbandonare l'idea di una distinzione umano/animale e, con essa, di tutte le certezze che a questa si sono associate e si associano, i meccanismi automatici e fossilizzati su cui si fondano pensiero e linguaggio, avviandosi su un sentiero il cui percorso e destinazione oggi non possiamo prevedere e tantomeno conoscere.

Infine, pur non essendo mai stati specisti, potremmo cominciare a riconoscere la forza propulsiva ed emancipatrice che comunque si annida in ogni forma di antispecismo, proponendone una nuova definizione che, echeggiando Marx e Engels per superarli, potrebbe suonare così:

L'antispecismo non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. *Antispecismo è il movimento reale che, liberando e liberandoci, abolisce lo stato di cose presente*³⁷.

35 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 153 e segg. e *Id.*, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., pp. 39 e segg.

36 M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 76-84 e R.R. Acampora, «Verso un ethos postumano della simpatia somatica», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit., pp. 263-275.

37 La frase originale, che qui si parafrasa, recita così: «Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente», cfr. Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 25.