



LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



n. 2 ^{autunno}
19

Liberazioni

Trimestrale Anno I n.2 Settembre 2010

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

Direttore responsabile

Fausta Bizzozzero

Redazione

Noemi Callea
Luca Carli
Massimo Filippi
Enrico Giannetto
Marco Maurizi
Eva Melodia
Aldo Sottofattori
Filippo Trasatti

Finito di stampare nel
Settembre 2010 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

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*

- 6 Marco Maurizi
Tesi sulla natura
- 8 Francesco Stoppa
Perché i pianeti non parlano?
Etica del vivente
- 17 Roberto Terrosi
Gli animali tra dèi, macchine e uomini
- 27 Massimo Filippi
I margini dei diritti animali

• *Territori delle pratiche*

- 38 Aldo Sottofattori
La gestione sociale delle emozioni e le implicazioni per la battaglia antispecista
- 52 David Szybel
Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"
- 60 Ralph R. Acampora
Etologia inventiva: progetti sostenibili per riattivare l'interazione tra umani e animali

• **Tracce e attraversamenti**

- 74 Massimo Filippi
Extraterrestri
- 78 Filippo Trasatti
Il barone delle zecche
- 81 Marco Maurizi
La morte, gli animali, l'etica
- 86 Leonardo Caffo e Ettore Brocca
**I modi del pensiero e il problema
del corpo. Whitehead e
l'espressione animale**
- 94 **Note biografiche**



Officina
della **teoria**

Marco Maurizi
Tesi sulla natura

Premessa

Nulla impedisce la comprensione della realtà quanto le parole che spesso si frappongono tra il pensiero e le cose, avviluppando queste ultime in una ragnatela che confonde, invece di chiarire il ragionamento. Nulla impedisce oggi di accostarsi alla natura in modo nuovo quanto l'uso di termini come "natura" e "naturale". L'uso che di queste parole si fa oggi è infatti confuso e arbitrario. In sostanza tali termini assumono nel linguaggio comune due significati apparentemente opposti ma in realtà del tutto complementari. Nel primo, "natura" indica ciò che è esterno all'uomo e alla sua attività, in una persistente – e fallace – visione dicotomica e spiritualista della realtà. Nel secondo, essa indica tutto ciò che è reale e corrisponde all'ordine dell'universo. In tale accezione, certo più coerente della prima, essa finisce per indicare "tutto ciò che è". E, dunque, non significa *nulla*.

Non si tratta di scoprire il significato "originario" delle parole, magari aiutandosi con la filologia. La filologia qui non aiuta. Dopo che si sia ricordato che *natura*, come *physis*, indica "ciò che si genera", "ciò che nasce", non si è fatto un passo avanti nella comprensione di ciò che il termine "natura" significa o può significare per noi *oggi*. Un significato "puro" delle parole non esiste, poiché il linguaggio si innerva storicamente con il pensiero, l'azione e i valori dell'umanità e non può essere staccato da questa storia e contemplato in qualche essenza atemporale. Non si tratta nemmeno di sostituire a parole vecchie neologismi e nuove definizioni o magari abolire tutta l'abborrita terminologia del "naturale", con gesto schizzinoso e velleitario. Ad una nuova riflessione critica sulla natura serve piuttosto l'atto di *pensare fino in fondo* ciò che è occultato nell'apparenza auto-evidente delle parole. In tal senso, si è deciso qui di accogliere la parola natura nel suo (ab)uso comune.

Tesi

1. "Natura" significa "tutto ciò che è". Un concetto, però, assume un significato solo in relazione a qualcosa d'altro. Evidentemente, "tutto ciò che è", in quanto totalità, non può entrare in relazione con nient'altro. Per poter avere un significato, il termine "natura" deve, quindi, esprimere l'*esigenza* del proprio *altro*.

2. Questo "altro" è stato sempre (almeno a partire dalla costruzione di categorie di pensiero dualistiche) identificato con "Dio" o, almeno, con una realtà di ordine *sovranaturale*, ossia spirituale.

3. Tale ordine sovranaturale ha incarnato la speranza dell'umanità per un mondo meno crudele, un mondo in cui non vi siano sofferenza, violenza e morte. Un mondo in cui la vita stessa ha un *significato* e non è quindi solo il lasso di tempo tra la nascita, la coscienza e il suo annichimento nella morte¹.

4. Lo "spirito" con tutte le sue abilità e valori è venuto così a significare l'opposto della "natura", della "bestialità", dell'accidentalità, del disordine e della distruzione insensata. Lo "spirito" è divenuto così sinonimo di pace, giustizia, armonia (Grecia) e amore (Cristianesimo).

5. Esso divenne così l'arma ideologica delle élite al potere e aiutò a mystificare l'oppressione degli umani e della natura. La sua menzogna consiste nel giustificare l'oppressione e, in tal modo, nel perpetuare ciò di cui pretende essere la negazione.

6. L'esperienza incarnata dallo spirito (l'orrore di fronte alla morte e alla violenza) è tuttavia *reale*. Se l'*altro* cui essa anela non è qualcosa che esiste di fatto, esso è però qualcosa che aspetta di essere *realizzato*.

7. Nel momento in cui l'altro fosse realizzato, la promessa dello spirito si dissolverebbe in quanto menzogna, dimostrando praticamente che la natura *non* è solo distruzione insensata. Abolire la menzogna dello spirito realizzandone le aspettative, aprirebbe in grembo alla natura un *nuovo mondo di relazioni*².

¹ Ma il significato non è relazione ad altro? Il mondo spirituale stesso assume un senso solo in rapporto al mondo naturale di cui costituisce la *negazione*.

² Un mondo "conciliato" sarebbe un mondo dotato di senso, proprio perché esso non cancellerebbe il proprio altro, non sarebbe perciò un "paradiso", un idilliaco giardino dell'Eden. Consisterebbe invece nella continua, *pratica* lotta della Vita per stabilire una connessione tra gli esseri, l'amore e la cura della Vita a fronte della persistente violenza, della distruzione e della morte. Il "significato" è una costruzione pratica, come ritengono i pragmatisti accecati dal proprio realismo, ma solo per il suo contenuto *utopico*.

Francesco Stoppa
Perché i pianeti non parlano?
*Etica del vivente*¹

Vivente e soggetto sono termini non del tutto sovrapponibili che indicano relazioni di dipendenza – dal substrato biologico e dal campo simbolico – e forme d'appartenenza, alla Natura e alla Cultura. Per cercare di tenere insieme i due registri potremmo accontentarci di una definizione del tipo «il soggetto è "il vivente che parla"», se non ci fosse la Genesi a confutarla. Dio invita l'uomo a qualcosa di più di un semplice parlare e infatti il suo primo atto di parola sarà un *nominare* – gli altri viventi prima ancora di se stesso. I significanti assumono quindi da subito un potere non tanto comunicativo (nelle loro diverse lingue già gli animali comunicavano e lo fanno tuttora) quanto istituyente. Si coglie bene, nel caso dell'uomo, come porre la questione di un'etica del vivente sia introdurre il tema della responsabilità.

L'uomo è *il vivente che nomina*, che, cioè, dà inizio a qualcosa. In precedenza il creatore aveva già suddiviso le specie, l'uomo ora le chiama, nel doppio senso di dare loro dei nomi e di convocarle: in un discorso, in un mondo parlato. È un ordinamento del reale piuttosto sofisticato nel quale si intravede subito la necessità di un senso. Come sostiene Lacan:

La vita è un'ostinata deviazione. Nella sua manifestazione che si chiama uomo si produce qualcosa che si chiama senso: un ordine, un sorgere e una vita insiste per entrarvi.

Questo sorgere rappresenta per ciascun vivente una promessa di senso, anche se l'epifenomeno di questo guadagno, che si situa a livello di riconoscimento simbolico, non è del tutto esaltante. L'uscita, infatti, da una condizione di opacità e indifferenziazione, se presume l'esperienza di un inizio deve di conseguenza contemplare anche quella della fine.

L'uomo, il vivente che accede alla sua lingua nel momento stesso in cui si assume la responsabilità di mettere ordine al reale, che dunque si umanizza dando un posto nuovo alle cose (e in fondo, così, un posto a sé tra di esse),

¹ Questo saggio è stato presentato al V Convegno Nazionale FPL-Forum Psicoanalitico Lacaniano-Forum italiano dell'IF-EPCL, intitolato "Il vivente e i suoi legami. La psicoanalisi e le relazioni di cura", Milano, 6-7 giugno 2009.

mostra comunque dal principio di essere particolarmente predisposto ai legami. Non possiamo sapere che bisogno ci fosse, da parte di Dio, di inventare un essere che risvegliasse le cose dall'identità con se stesse e che le rendesse nominabili; certo nominare sembra qui essere non tanto un atto di padronanza quanto un progetto di cura del mondo (d'altronde il primo motivo per cui Dio pensa all'uomo è perché qualcuno si occupi della terra e la renda fertile).

Cosa sanno i cani?

Nominare è offrire una seconda vita alle cose e un pensiero alla vita stessa. Nella *Nona Elegia*, Rilke sostiene che le cose ci sollecitano – sollecitano cioè «noi che siamo qui per dire: casa, ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti» – a soccorrerle, a celebrarle. Il nostro nominarle e portarle dentro al discorso umano fa sì che esse si scoprano, «nell'intimo, come mai intendevano d'essere». L'uomo è qui il vivente che dona alle cose un'intimità, un punto di alterità che le apre alle loro possibilità latenti. Gli resta sempre da capire se a sua volta anch'egli non debba qualcosa alle cose e alle altre forme viventi – e, se così fosse, che tipo di gratitudine manifesti loro.

A proposito di un'etica del vivente, forse non è poi così bizzarro chiedersi se l'uomo sia disponibile a riconoscere l'esistenza di un principio di democrazia nell'ordine naturale delle cose. Allo stato attuale delle nostre ricerche in fondo non sappiamo se, ad esempio, i cani abbiano o meno, anch'essi, una loro Genesi, cioè se e come si pensino in relazione al resto del Creato, e che nome e che posto ci avrebbero nell'eventualità riservato. Mi vengono in mente i cani perché hanno un certo posto nella mitologia della psicoanalisi e proprio sul versante del sapere. Per quanto a noi vicini (non siamo i loro migliori amici?), si tratta però di quel sapere tipico degli animali che, in quanto esseri coscienti, a noi fa sempre difetto (non a caso Lacan affermava che l'uomo «avverte che l'essere che gli manca è lì in tutte le cose che non sanno di essere»).

Si dice che Lün, il chow-chow che si accucciava sotto il divano di Freud, avesse ormai interiorizzato il tempo delle singole sedute (impresa acrobatica nel caso di un lacaniano!) e si alzasse un attimo prima di Freud per poi, come in corteo, accompagnare, insieme al suo illustre compagno, il paziente alla porta. C'è poi un passo dove Lacan parla di Justine, la sua cagna, nei termini seguenti:

È la sola persona che conosca che sappia ciò che parla – non dico ciò che dice. Non è che essa non dica niente – non lo dice in parole. Dice qualcosa quando ha l'angoscia

– succede – posa la testa sulle mie ginocchia. [...] Lei sa che dovrò morire.

Ma quanto a vantare una titolarità a proposito di saperne qualcosa del reale della vita, nella conferenza che ha nome *La Terza*, Lacan va oltre e afferma che «la vita ci dà proprio l'idea di essere qualcosa dell'ordine del vegetale». Mentre, a proposito di parità di diritti tra le forme che popolano il reale, non si può non citare una frase alquanto suggestiva che si trova a conclusione del *Seminario II*: «Tutte le forme della vita sono stupefacenti, miracolose, non esistono tendenze verso forme superiori».

Nel passo di Rilke citato in precedenza, le cose sembrano covare un'illusione, e cioè che sia proprio l'uomo – il più effimero dei viventi – a poterle strappare alla loro condizione di finitezza. Bisogna a questo proposito osservare che, riguardo alla speranza di salvezza che il resto del Creato ripone in noi, oggi la disillusione non passerebbe tanto per la scoperta di una nostra congenita impotenza, quanto per l'evidenziarsi, fenomeno piuttosto evidente, di una volontà di potenza in cui non c'è più alcuna traccia di un progetto di cura del mondo. L'uomo non di rado fa del suo potere di nomina una forma di usurpazione e la sua tendenza distruttiva – che in nulla assomiglia all'aggressività animale – ha di mira la vita in quanto di indicibile e quindi insostenibile essa ha per lui. Ritroviamo qui la problematicità di quanto Lacan chiama «godimento della vita», qualcosa che l'uomo ritrova palpitante nel proprio corpo e nelle realtà non umane che lo circondano.

All'angoscia che può conseguire, l'uomo risponde col potere concessogli dal linguaggio. Accade effettivamente solo a noi che la lingua sia anche “la morte della cosa”, una discontinuità che, come dicevamo, può rappresentare la salvezza nostra e del Creato, che può dare una seconda vita al mondo, ma che, allo stesso tempo, cela in sé il rischio di una passione per l'annichilimento di ciò che è il vivente. Così, ci ritroviamo oggi a non nutrire alcun intento istitutivo o restitutivo, né tantomeno gratitudine nel “non-legame” che intratteniamo con la Natura. Ne abbiamo piuttosto fatto un terreno di conquista e sfruttamento senza limiti, un'immensa discarica, l'ambiente ideale per i nostri esperimenti tecnologici.

Questa devastazione eleva a potenza il mito autogenerativo, che è la grande tentazione dell'uomo – a cui anche Freud accenna ne *Il disagio della civiltà* –, l'idea, avvalorata dalle conquiste della tecnica, di poter bastare a se stesso senza bisogno dell'Altro. Effettivamente, con l'attuale visione del progresso, stiamo dischiudendo la dimensione del postumano, nella quale, oltre alla definitiva colonizzazione del reale, la stessa relazione intersoggettiva non sarà più così necessaria e il compimento ultimo dell'individuo si realizzerà – grazie

alla scienza – su un piano meramente biologico: non soffrire più, non invecchiare e non morire più grazie ad innesti tecnologici o a ibridazioni varie dell'organismo (il recente caso Englaro ha mostrato a che livello di oscenità può spingersi la situazione, col solo dato positivo di aver rivisto all'opera un padre degno di questo nome, capace di restituire la dignità di vivente al corpo di quella figlia che la scienza e la politica intendevano conservare in uno stato di artificiale immortalità degno del caso Valdemar). Ibridando il proprio organismo con la macchina l'uomo risolverà la sua più grande paura, la paura – come afferma Lacan – del suo corpo vivente (risoluzione per modo di dire, perché è chiaro che in quel caso saremmo condannati all'angoscia di esistere, comunque, solo come corpi, per quanto essi potranno essere meccanizzati e depurati di quella che era la loro “potenzialità simbolica”).

Divisi davanti al Creato

Come diceva Totò in un cortometraggio di Pasolini *Che cosa sono le nuvole?*, c'è, per il nostro particolare modo di essere viventi, qualcosa che percepiamo come straziante nella bellezza del Creato, il presentificarsi, per noi, di un non so che di insostenibile. Non soffriamo solo del taglio che il significante scava nella nostra sostanza vivente. Conosciamo anche la particolare angoscia derivante, al contrario, dall'esposizione al «godimento della vita» (*l'apeiron* degli antichi), circostanza nella quale patire o vantare una consumata convivenza col Simbolico non è sufficiente ad arginare certi effetti dell'incontro col reale. In momenti estatici un po' speciali, come può a volte rivelarsi un incontro con la Natura, «il soggetto vivente» (così si esprime Lacan a un certo punto del *Seminario XI*) sperimenta una tensione non facilmente contenibile: si coglie diviso tra un sentimento di struggente nostalgia per quel mistero delle cose il cui segreto ultimo inesorabilmente gli sfugge e l'aura angosciosa di una possibile depersonalizzazione causata proprio dalla prossimità a quel mistero stesso.

Forse qualcuno ricorda la scena conclusiva del cortometraggio di Pasolini: Totò e Ninetto Davoli sono due attori, per l'esattezza due marionette, che recitano *l'Otello* in un teatrino di provincia; la loro esperienza, però, finisce male, vengono per così dire licenziati, nel senso che concludono la loro carriera in una discarica. Ed è lì che infine li ritroviamo, due scarti del dramma umano che tuttavia, per la prima volta, vedono il mondo reale, il cielo, le nuvole. È in questo momento estatico che Totò esclama: «Meravigliosa, straziante bellezza del Creato!».

È interessante notare come qui si inverta l'ordine consueto per cui è il vivente che, marchiato dal significante, vi si assoggetta ed entra nel dramma umano; qui è invece il soggetto – quello preso, incatenato nel suo dramma storico – che recupera qualcosa del suo essere di vivente. E ciò si configura nei termini di un risveglio che apre a una seconda e addirittura più umanizzante soggettivazione.

Tutto questo ha una certa rilevanza clinica se pensiamo alla cura delle psicosi gravi, quelle che trattiamo in istituzione e per le quali è fondamentale non transitare per dinamiche di tipo edipico-paterno. Sempre che non ne vogliamo fare un uso da puro intrattenimento infantilizzante, sappiamo che le attività artistico-artigianali o culturali offrono interessanti vie per avvicinare questioni come la creazione, la relazione con gli oggetti o la storia personale e collettiva, senza passare per l'interpretazione o per la forma duale del *transfert*. In genere non ci limitiamo a questo, tutti sanno che gli operatori portano i pazienti in gita, al mare, in montagna, a contatto con ambienti naturali. Anche in esperienze come queste non è raro vedersi dischiudere – il che dipende non poco dalla sensibilità clinica dei curanti – spazi di godimento estatico fino ad allora insospettabili che mettono in discussione la nostra saccenteria, cioè la convinzione clinica di avere a che fare con soggetti autisticamente disinteressati alla vita e al bello. Forse dovremmo lasciarci contaminare dall'idea che l'umanizzazione del soggetto non passi tanto o solo per i nostri strumenti di simbolizzazione, ma che si tratti di un percorso infinito e riguadagnabile per più vie, non ultima quella di un recupero della propria appartenenza al mondo in qualità di viventi. Fuori dall'Edipo, fuori della storia familiare, esistono altre forme di soggettivazione, forme che, certo, necessitano di essere *con-divise* (questa è la cifra particolare dell'esperienza di cura in comunità), affinché il tasso di reale che indubbiamente recano con sé non gravi troppo sul soggetto (sappiamo come tutto ciò che tocca l'idea dell'infinito sia foriera di guai per lo psicotico). Sono esperienze che si sviluppano a contatto con l'arte, ma – perché no? – anche con la natura o altre forme viventi. Certamente, da questo punto di vista, il Totò-Otello di Pasolini ci mostra il vivente gioiosamente e dolorosamente diviso di fronte alla percezione al Creato.

Il problema, più in generale, che potremmo porci è come evitare uno slittamento in chiave perversa della questione uomo/Natura, della tematica, cioè, del vivente. Il perverso è qualcuno che sogna di poter osservare il mondo prima dell'avvento del padre, della differenza sessuale e della legge simbolica. Quello che ricerca è un punto di vista preistorico. Ben altro è l'angolo visuale di cui parla Freud in *Teorie sessuali infantili*, dove introduce un punto di vista, questa

volta, extraterrestre da cui l'evidenza della differenza sessuale risulterebbe, contrariamente alla prospettiva perversa, inequivocabile. La questione è di una certa importanza perché esiste un mito perverso, che forse appartiene un po' a tutti, secondo cui saremmo esseri afflitti dalla nostalgia per un'età dell'oro irrimediabilmente sacrificata alle esigenze del simbolico. È la trappola di un certo pensiero delle origini che gioca sulla denegazione di quella che è la realtà del vivente, comunque mai "tutto": come dice Lacan nel *Seminario sull'etica*: «Ogni cosa che esiste non vive che nella mancanza ad essere».

Nel vivente umano il linguaggio, l'elemento che lo esilierebbe dalla sua autentica naturalità, non è un organo trapiantato la cui immissione lo avrebbe crudelmente rapito alla Natura, ma un fatto costitutivo. Senza per questo negare che l'assunzione soggettiva della parola si traduca in qualcosa di traumatico che vivacizza in maniera del tutto particolare la divisione soggettiva. In nessun'altra forma animale, infatti, la mancanza ad essere, la stessa divisione derivante dal fatto di avere un corpo sessuato, si fa tanto lacerante, anche se proprio questa percezione che l'uomo ha dell'eterogeneità dell'elemento che più lo caratterizza – la lingua – spiega perché per lui la parola sia, al contempo, il male e il rimedio, l'utensile con cui lavora il suo reale. Quando Lacan si interroga sul perché i pianeti non parlino, ne deduce che sono le loro caratteristiche di rotondità, di compattezza, di identità con se stessi – dimensioni così poco umane – a negare ad essi questo sfogo e questo diritto.

Un significante vivente?

Se l'uomo è il meno rotondo tra i viventi, è perché egli è tutto fuorché compatto, essendo tenuto insieme da un nodo che, in una modalità mai troppo stabile, assembla elementi tra loro eterogenei: la vita come dato reale, la forma che gli è propria, il fatto di parlare. Nonché il suo particolare modo – particolare per ciascuno – di interpretare questo strano annodamento, ciò che la psicoanalisi chiama *sintomo*. Ha quindi ben ragione Lacan a parlare di «mistero del corpo parlante».

Quando discutiamo di *legami* e di *cura*, ci riferiamo innanzitutto a questo legame instabile in cui l'essere umano si annoda e da cui trae la sua consistenza, dove la prima relazione di cura è con sé stesso. C'è un bel mito che parla di una divinità, Cura, che fabbrica l'uomo dal fango e poi chiede a Giove di infondergli lo spirito. Sia Terra sia Giove, però, ne pretendono il possesso nonché il diritto di assegnargli un nome, finché non interviene Saturno, il Tempo, che stabilisce

che, per la durata della sua vita, l'uomo abbia Cura accanto a sé e da lei riceva il proprio nome (lo si chiamerà *homo* proprio perché ricavato dall'*humus*). In seguito, Terra avrà il corpo e Giove lo spirito. In termini altri da quelli biblici, si vede anche in questo caso come il destino dell'uomo, il senso della sua presenza, siano intrecciati alla questione del *prendersi cura*. Come nella Genesi, cura della terra e degli animali che diviene autentica cura di sé.

Questo ci riporta alla questione di come pensare un'etica, un buon governo delle cose. Nell'espressione *etica del vivente* c'è forse una diversa sfumatura che in *etica del soggetto* con cui si fa riferimento alla dimensione del desiderio. E la questione può assumere dei connotati paradossali, perché, se l'etica del soggetto prevede l'assunzione del proprio debito simbolico, e quindi un'alterizzazione nella forma dell'assoggettamento al significante, l'etica del vivente sembrerebbe configurare nientemeno che la necessità di una certa – lo mettiamo tra virgolette – “animalizzazione” dell'uomo come forma di alterizzazione sbilanciata sul reale.

È quanto sembra suggerire Giorgio Agamben ne *L'Aperto*, dove tratta dell'uomo e dell'animale muovendo, non a caso, da una raffigurazione medioevale del banchetto messianico dei Giusti dove i beati appaiono con teste di animali. Suggerisce questa che ci porta a domandarci se alla fine dei Tempi la realizzazione ultima dell'essere parlante non passerà per la più radicale delle forme immaginabili di assunzione della propria alterità. Restando in ambito psicoanalitico, ci sovviene al riguardo il sogno del piccolo Sigmund che vede «persone con becchi d'uccello» adagiate sul letto la madre, il cui volto, calmo e assopito, egli associa a quello del nonno morente: là dove l'Altro non può più rispondere, l'animale si fa custode della soglia tra vita e morte, e la sua presenza (o la presenza di figure mutanti) fornisce una raffigurabilità al passaggio che restituirà il soggetto al suo reale ultimo di vivente.

Abbiamo evocato la questione della risposta e quindi della domanda all'Altro. Questo ci consente di avvicinare il tema della pulsione e di verificare se la pulsione (secondo Freud la rappresentante nello psichico delle istanze del corpo) sia per il vivente ciò che il campo del desiderio è per il soggetto. È vero che Lacan ci insegna che la pulsione non è il campo d'interesse del vivente, perché nella pulsione non è in gioco il registro del bisogno; per quanto impiantata nei luoghi del metabolismo biologico, la pulsione non è nemmeno, egli dice, assimilabile a una funzione biologica in quanto sembra soddisfarsi non nel suo oggetto ma nel piacere dell'orifizio: fare il giro del buco e farsi, implicitamente, domanda, invocazione che chiama in causa l'Altro. È anche vero, però, che Lacan colloca il *Trieb* freudiano in un al di qua del soggetto

che a questo livello resta ancora qualcosa di acefalo e che fa capolino solo nel punto di ritorno del tragitto pulsionale. La pulsione, dice Lacan, forza i confini del Principio di piacere e ammette qualcosa di nuovo e reale, che non ha di mira un'omeostasi né tende all'integrazione. Non obbedisce nemmeno, aggiunge, alla logica dell'amore narcisistico perché nel surplus di reale che porta in dote è contemplata la ricerca di un segno da parte dell'Altro, di una consistenza concreta del partner in gioco. Se l'amore su base narcisistica non è capace di trascendere l'oggetto e di riconoscerlo come partner in senso pieno, nella contingenza dell'incontro con l'Altro propria della pulsione si rivela invece un'eterogeneità di fondo, qualcosa che eccede gli equilibri dell'Io e sbilancia il soggetto nella direzione di quella che è già una domanda rivolta all'Altro che, non va dimenticato, interviene, sul piano del corpo, a supplire alla condizione “senza risorse” del vivente.

La questione è se il vivente troverà il suo posto nel campo di questo Altro, se uscirà dall'opacità di partenza. Lacan non è così ottimista e osserva che il soggetto si troverà in fondo a condividere la stessa disillusione patita dalle cose celebrate da Rilke: la sua mancanza ad essere sul piano reale sarà infatti raggiunta e raddoppiata dal fatto che lì, nel campo dell'Altro, soggiornano solo dei significanti. Il soggetto, innanzitutto in qualità di vivente, ne resta fuori. Unica consolazione: dall'incontro col taglio significativo, il terreno che gli è proprio, il suo reale, assumerà per contrasto maggior visibilità, sarà uno scarto che potrà, però, nominare, fantasmare, riscrivere. La stessa cosa che Dio aveva chiesto, che l'uomo nominasse le alterità viventi nelle forme animali. Nominare l'animale era farne suo prossimo, e un invito, da parte di Dio, a non considerarsene troppo distante.

In realtà, solo accettandosi altro e diviso da sé, il soggetto può percepire qualcosa della propria non facile verità. Del suo darsi non in pienezza ma “in perdita”: la stessa materia scivolosa che Freud ha chiamato *libido* non è per Lacan che il derivato del rapporto del «soggetto vivente» con ciò che perde. Non con ciò che a suo tempo avrebbe perso, ma con ciò che costantemente perde e che è *la vita*; non a caso Lacan definisce la libido «puro istinto di vita, vita immortale, irrimediabile, semplificata e indistruttibile». A ben vedere, qui il soggetto non è propriamente ancora quello del desiderio, né tantomeno l'Io, è «un sorgere, una tensione costante, un osso, un tracciato», che si fissa, però, come significante, cioè come non-essere. In altri termini, l'uomo non è mai a sufficienza, né nel reale né nel Simbolico.

La questione dell'etica è ripresa da Lacan a partire da quella della pulsione in quanto quest'ultima è il residuo di godimento che esercita una resistenza

nel campo dei significanti («la sola forma di trasgressione permessa al soggetto in rapporto al principio di piacere»). Per quanto «affine alla zona della morte» implicita nella riproduzione sessuata, essa contrasta l'istinto di morte, la negatività mortifera del significante. Attraverso la pulsione si esprime un insopprimibile della vita che – e questo è l'aspetto più interessante – chiede all'Altro reale di venire allo scoperto, nella forma, inizialmente, di qualcuno che lo soccorra (la stessa richiesta che ci fanno, per Rilke, le cose) rispondendo delle sue urgenze, di ciò che il vivente da solo, in particolare il vivente umano, non può sostenere.

Urlare, chiamare, domandare, come una sorta di nominazione d'urgenza, significano ricevere ma anche dare un nome e un posto reale all'Altro, *farne «un significante vivente»*: sconcertante, ossimorica definizione con cui Lacan, nel *Seminario XI*, parla di sé nella posizione di padre. Di quale padre, però? Come ha osservato Marc Strauss in un articolo apparso su «Eterità», si tratta del padre *il giorno dopo del trauma* della sua partenza. È quindi la separazione, il distacco che ne indica l'eterogeneità, col tasso di angoscia e dolore che vi si accompagnano, che ha reso il padre qualcosa di più di un significante. Qualcosa d'altro dal padre morto della legge, quello della metafora edipica. È il padre con cui Hans fantastica di rompere vetri, compiere trasgressioni, fare esperienza di ferite e sanguinamenti.

L'impressione è questo riferimento al significante vivente – che anticipa la tematica del padre reale dell'ultima parte del suo insegnamento – corrisponda in Lacan all'ostinazione con cui, fino alla fine della sua opera, Freud, che da decenni ha ormai smontato teoricamente la tesi del padre seduttore sostituendola con quella del fantasma, resta intrinsecamente convinto del contrario e pervicacemente fedele alla prima ipotesi. È come se il padre simbolico non bastasse, neanche aggiungendovene uno immaginario. E così, ecco Mosè: muscolare e incline al passaggio all'atto nel capolavoro michelangiolesco, eterogeneo al significante "ebreo" che pur inaugura ed estraneo al suo stesso popolo nell'ultimo romanzo freudiano.

L'animale congelato nel Totem dai tempi della glaciazione pulsionale che ha dato, per Freud (*Sintesi delle nevrosi di traslazione*), avvio alla civiltà, riaffiora nella domanda del soggetto e ritorna, in qualità di padre dell'amore, nella forma carnale del genitore da cui il bambino fantastica di essere percosso. Come dire che non tutto è pacificato o pacificabile, non tutto è significabile, e il soggetto, grazie alla resistenza in lui del vivente, non diverrà mai una di quelle che Lacan definisce «realtà completamente ridotte al linguaggio».

Roberto Terrosi

Gli animali tra dèi, macchine e uomini

In questo articolo, si analizzeranno quattro differenti situazioni culturali riguardanti lo status degli animali. La prima è quella relativa ai culti detti animistici o sciamanici, in cui ci si rapporta alle anime degli animali, ad esempio attraverso la *trance*. La seconda è quella della cultura classica in cui viene posta una distinzione di livello tra la nozione di uomo e quella di animale e che vede la nascita del cosiddetto paradigma di incompletezza. La terza è quella tipica dell'Europa cristiana dell'*âge classique*, che pone invece una netta contrapposizione tra gli umani, dotati di anima, e gli animali, concepiti come semplici oggetti. La quarta infine è quella contemporanea, contrassegnata dalla crisi del modello antropocentrico, che vede la riproposizione di un terreno comune tra umani e animali, aventi uno stesso ordine di intelligenza, in cui le differenze da qualitative si mutano in quantitative in termini di complessità.

Animali e pre-uomini

Prima di proseguire occorre, però, introdurre la questione dell'antropogenesi, che meriterebbe un discorso lungo e complesso, ma che cercheremo di riassumere nella forma più sintetica possibile. L'antropogenesi presuppone che ci sia un *prima* dell'uomo. Questo prima dell'uomo è stato pensato in due modi. Uno riguarda la visione mitica: secondo i miti della creazione, prima dell'uomo ci sono gli dèi (o un dio unico), cioè delle figure di soggettività agente che producono l'uomo, in alcuni casi, come se si trattasse di un vero e proprio artefatto. Stando a tali miti, la nascita dell'uomo riposerebbe su una causa efficiente e non su una trasformazione, ragion per cui prima dell'umano non c'è nulla di pre-umano. Il secondo riguarda la cultura scientifica moderna: la teoria dell'evoluzione, ormai largamente accettata anche in ambito cristiano, pone la nascita dell'uomo per trasformazione di qualcosa che, non potendo essere ancora chiamato umano, va ritenuto animale. La teoria evoluzionista è una teoria biologica e, come tale, pone l'accento sulle trasformazioni della

struttura fisica dei corpi, senza riuscire a chiarire cosa separi l'organizzazione umana da quella di altri animali. Essa è quindi in grado di dirci quando compare una determinata specie che è prossima alla nostra ed è in grado di ricostruire le tappe di tale sviluppo, che rimane pur sempre uno sviluppo fisiologico. Ma l'uomo non è umano solo perché possiede le mani, la postura eretta e altre caratteristiche fisiologiche. C'è dell'altro. La prima teoria, sostenuta anche dai creazionisti, insiste solo su questo "altro". Il problema del creazionismo, però, è che offre un'interpretazione rozzamente letterale dei miti della creazione per cui si immagina che l'uomo sia stato creato improvvisamente dal nulla anche come unità fisica. A rigettare tale interpretazione letterale ci aiutano talora i miti stessi. Ad esempio, in un antico mito sumero della creazione, relativo alla leggendaria località di Dilmun, si parla di cose che esistono anche prima della creazione, affermando che ancora non avevano nome¹. Questo, a prima vista, può sembrare paradossale ma, ad un'analisi più attenta, il mito rende manifesto il fatto che la creazione non riguarda tanto le cose nella loro consistenza fisica, quanto in quella culturale e ontologica. Esso non dice che non esistesse la materia o la cosa in sé, ma al contrario che esisteva solo quella. Questo qualcosa, però, in quanto cosa in sé, non possedeva qualità. Non era un ente, non era venuto in essere, non era emerso al mondo, un mondo che emerge nel momento in cui emergono i suoi stessi elementi. Si capisce in questo modo che le due teorie (evoluzionista e "creazionista"), a un esame più approfondito, non sono in contraddizione l'una con l'altra, poiché si occupano di aspetti diversi dell'uomo. Una si occupa dell'essere umano come corpo fisicamente riscontrabile e misurabile, l'altra si occupa dell'uomo come "umano", umano che viene inventato in quanto tale nella sfera impersonale della cultura, e perciò letteralmente "messo al mondo". È sintomatico a questo riguardo che molti miti della creazione parlino di un uomo creato da un dio. L'uomo, pertanto, non appare in quanto tale nel mondo degli enti cogliendo direttamente se stesso come oggetto della conoscenza. Egli non è ontologicamente autosufficiente, ma ha bisogno di un dio. Questo dio lo immaginiamo come antropomorfo, ma la storia delle religioni ci insegna che in origine questi dèi sono piuttosto teriomorfi, hanno cioè forme animali.

¹ Sembra comunque che la cultura di Dilmun sia effettivamente esistita, sebbene non si sappia molto al riguardo e non se ne conosca la reale estensione. È noto, però, che Dilmun comprendeva l'attuale Bahrain (dove sono state rinvenute delle rovine riconducibili a questa civiltà) e che intratteneva rapporti commerciali tra il Golfo Persico e la valle dell'Indo. Il mito della creazione di Dilmun è presentato in Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, trad. it. di A. Cellerino e M. Ruffa, Einaudi, Torino 1992.

Teriomorfismo

Il processo di antropogenesi mitica, sebbene venga descritto come un atto e quindi come qualcosa di istantaneo, da un punto di vista del tempo storico, ha richiesto un lunghissimo lavoro di elaborazione che ha portato alla formazione di potenze soprannaturali autonome; esso può anche correre parallelo al processo di definizione dell'umano, salvo poi affermare che l'uomo è creato da dio². A quale tipo di anteriorità fa allora riferimento il mito? Non si tratta di un'anteriorità necessariamente temporale sul piano pratico dell'elaborazione culturale; sembra trattarsi invece di un'anteriorità logica, ovvero causale e quindi anche ontologica, nel senso che l'uomo deve la sua umanità alla possibilità di pensare prima un ente incorporeo come puro agente. Bisogna allora chiedersi come viene sintetizzato dall'attività culturale questo ente incorporeo che prelude alla caratterizzazione dell'uomo che, in quanto umano, acquista la proprietà divina di essere un soggetto agente.

Su questo tema occorre rivolgersi di nuovo ai miti, ma una risposta ancor più evidente ce la offre la cultura figurativa arcaica. Prima della fase antropomorfa gli dèi appaiono composti di parti di animali. Ciò significa che occorre abbandonare le teorie del materialismo post-hegeliano e del positivismo ottocentesco, secondo cui la figura divina verrebbe costruita astraendo proprietà umane che verrebbero selezionate e amplificate a un più alto grado di potenza e universalità. In realtà, sembra che accada proprio l'inverso e cioè che solo dopo aver costituito queste figure divine vengano tratti da esse i caratteri distintivi dell'umano. La sintesi teriomorfa della divinità presuppone a sua volta l'idea che esistano degli spiriti animali, cosa peraltro ancora oggi largamente riscontrabile nelle culture animiste o sciamaniche. La sintesi teriomorfa ci dice inoltre che l'ente puramente agente, che è poi l'ente divino del mito, non si forma tutto d'un tratto, come Atena dalla testa di Zeus, ma viene montato con parti di animali come una sorta di Frankenstein³, in un modo che, non a caso, spesso

² In realtà, non in tutti i miti la creazione dell'uomo viene fatta dipendere dal diretto intervento divino, si pensi, ad es., alla tradizione classica secondo cui Deucalione e Pirra sono figli dei Titani, sebbene questa sia una narrazione tarda di derivazione mesopotamica, ispirata, come la Bibbia, al mito del diluvio. In altri casi, la coppia originaria è posta senza specificare se sia divina o umana come nella mitologia giapponese, nonostante venga poi definita come genitrice di dèi e quindi con attributi divini. Ogni caso va quindi studiato nel suo contesto, anche se spesso i miti sono collegati tra loro perfino tra culture molto diverse e molto distanti. Per questo motivo, prendiamo qui a modello la mitologia sumero-babilonese poiché essa si pone alla base delle varie mitologie occidentali ed esercita degli influssi anche su quelle orientali.

³ Solo per citare alcuni esempi, tutte le divinità sumere hanno ali e corna e la cultura egizia ha sviluppato figure composite come la sfinge, che da questo punto di vista sembra avere un carattere più arcaico della schiera di divinità dalle teste animali. Allo stesso modo, la mitologia

suscita orrore, in quanto il suo orrore è legato alla sua potenza. Il presupposto di questo stato di costruzione, montaggio o mescolanza di figure animali, che poi divengono figure umane-animali e infine totalmente antropomorfe, è la presenza di potenze semplicemente animali. Stiamo parlando di animali sacri o animali divini, la cui presenza spesso è legata a un'economia di caccia e raccolta. Noi abbiamo avuto fino a tempi recenti testimonianze di questo tipo di culture, in cui però non possiamo dire che gli uomini si concepiscano come semplici animali in mezzo ad altri animali. Dobbiamo allora tornare sul senso di questa precedenza di dio sull'uomo per definirla non come una precedenza data una volta per tutte, ma come un'antecedenza di senso nella dinamica ciclica dello sviluppo culturale. Dobbiamo immaginare questo processo di definizione dell'umano non come un fatto che avviene in una sola volta, né come un graduale ma costante e rettilineo passaggio dalla condizione animale a quella umana propriamente detta. Dobbiamo pensare piuttosto a un'unità metastabile che procede per "aggiornamenti" ciclici che tengono conto della variazione di tutte le altre condizioni del sistema. In questo senso, ad esempio, il mito della creazione dell'uomo dalle mani di un dio, che infonde il soffio vitale a della creta, non è che l'ultimo aggiornamento di una condizione già altrimenti raccontata, ma che viene rappresentata sinteticamente come l'unica (in quanto è l'ultima). Dobbiamo allora pensare che il modello di umanità di una cultura basata su credenze animistiche di potenze animali non abbia le stesse caratteristiche e la stessa coesione ideale di quella sviluppata da una civiltà arcaica che racconta di un dio che crea l'uomo come unità di materia e anima. Basti pensare, ad esempio, che le culture sciamaniche pensano che nel corpo dell'uomo agiscano una pluralità di spiriti, tanto che il medicine-man cura le malattie e i dolori, compiendo degli esorcismi relativi all'azione di singoli spiriti che agiscono o dimorano solo in una parte dell'organismo. Le culture arcaiche strutturano invece una dimensione spiritica o "animica" più coesa e unitaria, corrispondente a un'identità individuale già di tipo morale. Gli animali nelle culture animistiche sono degli strumenti simbolici essenziali per l'azione impersonale di costruzione del mondo operata dalla cultura. Lévi-Strauss mostrò come nel "pensiero selvaggio"⁴ gli animali fossero sfruttati per tutti gli usi possibili, come classificazioni sociali, rituali con finalità mediche, spiegazioni mitiche di tipo eziologico ecc. Il pensiero selvaggio per Lévi-Strauss si serve, infatti, di qualsiasi opportunità come un *bricoleur*. In questo bricolage,

greca ci presenta tutta una serie di esseri teriomorfi (arpie, sirene, Proteo, Cerbero, le Gorgoni), che sembrano essere state in realtà delle antiche divinità ridotte poi al ruolo di potenze negative.

4 Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 1990.

gli animali hanno un ruolo primario e nulla impedisce che si possano anche fare dei bricolage di animali.

Dunque, riassumendo e semplificando, si passa da una condizione in cui gli umani sono animali tra gli animali, a una condizione di diversificazione, in cui però gli animali servono alla cultura per la composizione di quel mondo divino, da cui trae origine il processo di definizione dell'umano in quanto tale e in quanto (sempre più) diverso dalle altre creature.

Animali e paradigma di incompletezza

Consideriamo adesso la concezione dell'antichità classica. Nella logica aristotelica, il concetto di animale non è inteso come una classe adiacente a quella dell'uomo, ma come una classe più estesa che lo include. L'animale è propriamente l'essere animato. Potremmo dire che esso è l'essere vivente in generale, sebbene esso sembra presupporre anche il movimento. In ogni caso, l'ambito animale è quello degli enti generati ed autonomi. Nell'età antica troviamo anche l'inizio del cosiddetto paradigma di incompletezza dell'uomo. Mentre gli altri animali sono stati dotati dalla natura di tutto ciò di cui abbisognano per sopravvivere (in quanto lo acquistano con la generazione e con l'istinto), l'uomo si troverebbe invece in una condizione di strutturale "povertà" di mezzi, per cui è costretto a imitare, per mezzo della tecnica, le varie dotazioni di cui sono provvisti i vari animali a seconda delle loro esigenze.

Qui ci imbattiamo in un altro punto chiave. Intanto in questa sorta di autocommiserazione, si scorge un rapporto di implicita competizione con gli altri animali, che non vengono semplicemente disprezzati dall'alto di una superiorità indiscussa e data per scontata. In questo paradigma, che diverrà in seguito quello dell'umanismo anche rinascimentale (in cui assume, però, un ruolo diverso), l'uomo cerca ad un tempo di compiangersi, ponendosi come svantaggiato nei confronti degli altri animali e, allo stesso tempo, prova ad eroicizzarsi, in quanto in grado di superare questo limite e di mostrarsi addirittura più efficiente. Questo racconto assume il tipico atteggiamento delle storie antiche di guerra in cui si esaltavano i propri svantaggi e la superiorità del nemico per ingigantire il valore della vittoria. In altre parole, questa narrazione cela una retorica di autocelebrazione dell'umano. Nonostante ciò, questa argomentazione è apparsa convincente in ambito filosofico fino a tempi recenti,

basti pensare che essa è ancora ripresa da Gehlen⁵ in un quadro di carattere esistenzialista.

Tale impostazione è stata recentemente criticata, tra gli altri, da Marchesini⁶, laddove oppone ad essa un modello diverso di mutua integrazione tra *bios* e *techné*. Il problema, però, non è tanto di negare questa incompletezza, quanto di interpretarla criticamente e genealogicamente. Gli ominidi, infatti, non erano né più né meno attrezzati geneticamente degli altri primati. La questione allora non è quella di mutare paradigma evolutivo, ma di concepire questa apparente riduzione come una deregolamentazione genetico-istintuale, funzionale a una nuova regolazione empirico-comportamentale che si stava dimostrando maggiormente competitiva nei suoi effetti selettivi. Simondon, nella sua trattazione dei sistemi metastabili⁷, ci avverte del fatto che nel passaggio da un modello di articolazione stabile del rapporto con l'ambiente ad un altro, il sistema vivente sembra quasi regredire; e, in effetti, regredisce, in quanto si spoglia delle strutture di regolamentazione precedente, in modo da poter permettere l'applicazione del nuovo quadro di adattamento caratterizzato da maggiori potenzialità. Simondon ci offre un esempio tratto dalla psicologia evolutiva. Il bambino cammina a carponi ma, durante questa fase, fa comunque dei tentativi per assumere la postura eretta, il che però è incompatibile con il sistema precedente. C'è quindi un periodo in cui il bambino impara tutta una serie di elementi che riguardano la deambulazione in posizione eretta e, arrivato a una certa soglia, sembra tornare a uno stadio molto più infantile in cui non è più capace neppure di camminare a carponi. Questa crisi non è altro che uno spogliarsi dell'assetto precedente al fine di applicarne uno nuovo, ormai sufficientemente appreso, e di passare a un nuovo livello di stabilità adattiva. L'incompletezza dell'uomo può pertanto essere descritta come una condizione morfologicamente metastabile, adattivamente più efficace di quella più stabile propria degli altri animali. In altre parole, la questione dell'incompletezza dell'uomo può essere intesa come povertà, in quanto non abbiamo, per natura, attrezzature come corna o pellicce, ma anche come il fatto che l'uomo si è in un certo senso liberato di tutti questi aspetti per potersi adattare meglio e più rapidamente all'ambiente (o a diversi ambienti), attraverso un principio di trasmissione, che non è fondato sul gene, ma sul comportamento e sull'imitazione dello stesso.

5 Cfr., ad es., Arnold Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. di A. Burger Cori, Sugarco, Milano 1984.

6 Cfr., ad es., Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002.

7 Cfr. Gilbert Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di P. Virmo, DeriveApprodi, Roma 2001.

Ne discende così che l'autocommiserazione umanista è del tutto fuori luogo, in quanto l'uomo ha compiuto un salto evolutivo, che lo rende molto più plastico, adattabile e capace. Se gli altri animali, infatti, hanno soprattutto strumentazioni geneticamente strutturate, l'uomo invece si è posto in una condizione che gli permette di scegliere di quali attrezzature provvedersi a seconda delle esigenze, la qual cosa lo rende più potente degli altri animali a prescindere da qualsiasi eroismo.

Soggettivazione degli uomini e oggettivazione degli animali

La concezione successiva a quella classica è quella dell'uomo come signore della Terra, ontologicamente superiore a tutti gli animali che diventano così, non una classe maggiormente comprensiva dell'uomo, ma una classe separata, sottoposta e inferiore all'uomo. Come avviene questo passaggio? Aristotele aveva suddiviso l'anima in tre tipi: vegetativa, sensitiva, intellettiva. La prima riguardava gli istinti di auto-conservazione, la seconda la capacità di muoversi nello spazio e la terza quella di usare la ragione e i concetti. Secondo Aristotele, l'uomo è provvisto di tutte queste forme di anima.

Nella cultura rinascimentale di impronta neoplatonica da questa suddivisione viene sviluppata, ad esempio da Marsilio Ficino, una gerarchia piramidale alla cui vetta c'è l'uomo inteso come *copula mundi*, ossia come ponte tra il mondo fisico e quello divino, mentre al di sotto dell'uomo stanno gli animali, poi le piante e infine la materia inerte (considerata come pura negazione dell'essere). Con questi regni inferiori (mondo delle pietre preziose, delle piante e degli animali) si possono tutt'al più stabilire paragoni e analogie nel quadro delle congiunzioni tra microcosmo e macrocosmo. Non stupisce allora che, date queste premesse, gli animali non solo vengano definitivamente separati dagli uomini, ma vengano addirittura ridotti a macchine (Cartesio), in quanto essi non sono altro che materia capace di movimento secondo determinate leggi.

Se quello rinascimentale era un modello trascendente, la condizione animale si allontana ulteriormente con l'ascesa del modello trascendentale di cui non a caso il pensiero cartesiano costituisce uno dei presupposti. Con il trascendentalismo, l'animale viene proiettato nel mondo delle cose in sé, cioè di quelle cose che non sono conoscibili in essenza, ma solo per manifestazione fenomenica. Per Kant gli animali appartengono a quegli organismi di cui non si può dire che abbiano un fine in se stessi, ma che si sviluppano come se lo

avessero⁸. Gli animali sono al di là del velo fenomenico con cui la coscienza si rappresenta il mondo. In questo senso, essi sono definitivamente altrove. L'unico modo per recuperarli all'interno di questa prospettiva è quella di pensarli come soggetti immaginari che, a loro volta, si rappresentano un mondo come noi. Si compie così la parabola di inversione rispetto alle posizioni dell'animismo. Se infatti nell'animismo l'uomo riusciva a pensarsi tale grazie alla comparazione con gli animali e quindi in un certo senso "animalizzandosi", ora invece egli riesce a pensare gli animali solo attraverso l'immaginazione di una loro pseudo-coscienza, cioè "umanizzandoli".

I paradigmi orizzontali

Per trovare un paradigma che porti gli animali sullo stesso piano dell'uomo occorre pertanto uscire dalle prospettive trascendentaliste del kantismo, dell'idealismo, del neokantismo e della fenomenologia. In questo ambito, troviamo scuole filosofiche molto diverse tra loro. Tralasciando l'animalismo che si sviluppa in ambito anglosassone per effetto della tradizione dell'utilitarismo e del liberalismo, le tendenze attuali che pongono con più coerenza le basi per una diversa concezione dell'animale sono, da una parte, quelle delle scienze cognitive (che includono aspetti materialisti) e, dall'altra, il discorso post-strutturalista, in particolare l'opera di Deleuze, concentrata su un concetto di immanenza che, al pari della cultura materialista, tende a stabilire un piano comune tra gli enti.

Per quanto riguarda le tendenze cognitive, il carattere materialista non va imputato soltanto alle tendenze espressamente qualificate come tali, in quanto operano un riduzionismo del fenomeno mentale alla materia pensante in una sorta di fisicalismo. Il fondamento materialista è da intendersi piuttosto nel fatto che non può essere posta alla base di tali dottrine di pensiero, ispirate al metodo scientifico, una meta-dottrina della conoscenza (e quindi della coscienza) che le giustifichi, perché se la nozione di coscienza fosse già definita, la ricerca oggetto

⁸ Si veda a questo riguardo l'interesse mostrato da Kant nella *Critica del giudizio* per la problematica della biologia nella "critica del giudizio teleologico". A Kant non interessa tanto tracciare una distinzione tra animali e uomo, quanto a mostrare che l'intelligenza umana, dotata di ragione, è posta al di qua della conoscenza come soggetto che conosce, mentre gli animali, ma presumibilmente anche lo stesso corpo umano, sono posti al di là del processo conoscitivo come oggetti di conoscenza che si manifestano al soggetto. Kant non afferma che la capacità di conoscere sia prerogativa esclusiva dell'uomo, ma sembra ragionevole ritenere che l'architettura della *Critica della ragion pura* sia stata ritagliata su misura di quello che Locke chiamava "intelletto umano" e non di una più ampia capacità di conoscere estendibile anche agli altri animali.

di tali discipline sarebbe inutile. Se invece la definizione della coscienza dipende dal risultato della ricerca allora è inutile porla come definita in partenza. Tutte queste ricerche devono necessariamente prendere l'avvio da un punto di vista che non implichi una teoria della coscienza, sia essa soggettiva o trascendentale. Questo punto di vista allora non può presumere la realtà come fenomenica, ma come ingenuamente reale esattamente come fa il materialismo. Un modo per muoversi in questa direzione è, ad esempio, quello di servirsi di concetti quali quello di informazione, concetto nato nell'ambito della teorizzazione matematica di tecniche ingegneristiche o della teoria dei sistemi e della cibernetica. Su questo piano, le capacità di elaborazione dell'informazione non discriminano tra l'elaborazione compiuta da diversi sistemi cognitivi, siano essi umani, animali o macchine. Su tale assunto si basa in particolare l'intelligenza artificiale forte, che sostiene la simulabilità in via di principio del pensiero umano o animale tramite sistemi di elaborazione artificiale. I paradigmi del sapere ispirati all'informatica e alla tecnologia, pertanto, non solo pongono le basi per un superamento dell'antropocentrismo (postumano), ma di fatto postulano anche un piano di operabilità in cui non si danno differenze ontologiche tra umani, animali e macchine, bensì solo differenze di organizzazione del sistema di elaborazione dell'informazione.

Un discorso, teoricamente più sofisticato, è invece quello proposto da Deleuze attraverso il cosiddetto «piano d'immanenza»⁹. Con tale nozione, Deleuze intende – attraverso un ripensamento delle modalità bergsoniane di intuizione in opposizione a quelle husserliane e attraverso un pensiero spinoziano dell'immanenza di contro a uno di stampo hegeliano – superare il riferimento a un Io trascendentale implicito che permane nella fenomenologia, soprattutto nella sua relazione con il trascendentalismo kantiano. Occorre cioè pensare un piano del pensiero che non rimandi necessariamente a un Io o alla costituzione di un soggetto trascendentale che necessariamente individui e riconosca le cose tramite i concetti, il che lo restringerebbe necessariamente al campo della coscienza umana. Il piano di immanenza non richiede la presenza di enti definiti, perché in esso si constata l'emergenza e il dissolversi di varie *haecceitas* anteriori a ogni determinazione categoriale. Tale immanentismo, che potremmo chiamare assoluto o radicale, permette di includere o di essere esteso anche al pensiero animale, che pure non si basa su concetti o segni convenzionali. A queste considerazioni dobbiamo aggiungere che Deleuze cerca di ricucire il rapporto tra umano e animale in modo ancora più diretto attraverso

⁹ Cfr., ad es., Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002.

la riflessione sul corporeo, parlando di un'«area di indistinzione tra l'uomo e l'animale»¹⁰, che si manifesta in sensazioni come la sofferenza. Deleuze sostiene infatti che un uomo soffre nello stesso modo in cui soffre un animale e che quello è parte del suo essere animale. Un'ultima considerazione, che può essere fatta relativamente al pensiero di Deleuze, è che, in questo suo anti-soggettivismo, egli recupera la definizione cartesiana dell'animale per estenderla all'uomo, parlando di quest'ultimo come di una "macchina desiderante".

Conclusioni

Per finire vale la pena riflettere sulla questione dei diritti degli animali. Parlare di diritto significa ancora tentare di umanizzare l'animale facendone una sorta di individuo umano imperfetto o inferiore, assimilandolo ad umani in condizioni particolari come quelle dei cosiddetti "umani marginali". Ma gli animali non sono degli esseri dementi e vanno considerati completi in ciò che sono. Il problema allora è che gli umani, e in particolare gli occidentali, sono sempre irresistibilmente attratti dalla tentazione di dover stabilire il dover essere degli altri in senso negativo o positivo, imponendo l'osservanza di norme da loro poste come universali e di conseguenza valide per tutti. Gli umani dovrebbero invece partire dalla constatazione dei propri comportamenti verso gli altri e limitarli, non in virtù di una pretesa consistenza universale delle condizioni altrui, ma di una consapevolezza della condizione propria. In conclusione, è di gran lunga più interessante la posizione animista, in cui l'animale non è un oggetto da definire, né uno pseudo-soggetto forzatamente imposto, ma una *chance* di definizione del sé e del mondo umano che implichi una condizione di rispetto per l'alterità e un pensiero del limite dell'umano e delle sue pretese di universalizzazione.

¹⁰ Cfr., ad es., G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.

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'estinzione umana 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 evolutivisticamente). 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.



Territori
delle **pratiche**

Aldo Sottofattori

La gestione sociale delle emozioni e le implicazioni per la battaglia antispecista

La costellazione dinamica

Ogni informazione culturale, intendendo questa espressione in modo ampio, viene accompagnata da enfasi positiva o negativa, o da assenza di enfasi così da presentare rispettivamente finalità da perseguire (valori), evitare (disvalori), o rendere invisibili (o non espressamente valutabili in quanto neutre). La potenza totalitaria, causa prima di stabilità sociale, è fondata sul gioco dinamico di questa triade. Occorre pertanto riflettere sul termine "totalitario". In genere, esso viene connotato negativamente e riferito a forme di governo non o anti-democratiche, cioè a luoghi politici spazio-temporali gestiti da partiti unici. Un tale uso del termine "totalitario" tende, però, a nascondere il significato più proprio: esso andrebbe impiegato in funzione prettamente denotativa ed essere attribuito a qualsiasi società oggi esistente. La gestione del potere, infatti, può discendere da un partito unico o da coalizioni di partiti che si alternano, ma ciò non inficia l'assoluta potenza dei condizionamenti generati sulla base della triade "valori-disvalori-indifferenze". Tale costellazione dinamica, costituendo l'ordine simbolico, influenza la realtà sociale e la plasma.

Nel mondo degli umani esistono diversi ordini simbolici. Di certo varieranno i contenuti valoriali e l'assiologia: ciò che qui è un valore, là potrà essere interpretato come un disvalore o in modo neutro. Esiste allora un punto di osservazione dal quale si possa stabilire il valore assoluto di un'idea e del relativo comportamento? I seguaci del relativismo negheranno apertamente che esista un tale punto di vista, i loro oppositori – almeno per certi aspetti legati all'etica e sotto alcune condizioni – lo affermeranno. Questo non è certamente un problema di facile soluzione. Tuttavia anche all'interno di una società fortemente integrata, un "ordine simbolico" dominante si presenta più o meno "sfrangiato". Con tale termine intendo la sua effettiva potenza di controllo sugli individui: se il sistema è poco sfrangiato, cioè se contiene ai suoi margini pochi individui con valori e disvalori fondamentali diversi dalla maggioranza della popolazione, sarà ampiamente totalitario indipendentemente dalla sua forma di governo; se tale

numero cresce (pur rimanendo in genere piuttosto limitato), lo sarà di meno.

Possiamo poi chiederci se un termine della triade sia più potente degli altri due. La risposta, di primo acchito, potrà sembrare paradossale ma, riflettendo, diventa persino intuitiva. Il termine decisamente prevalente è quello che meno degli altri appare problematico: le indifferenze, il neutro, ossia quella sfera di comportamenti e credenze che non costituisce una sollecitazione alle emozioni in quanto non associata a valori positivi o negativi. L'emozione, mossa dai valori o dai disvalori, rappresenta un consumo energetico notevole per la psiche e non può essere protratta a lungo nel tempo, pena una tensione pericolosa nell'individuo e/o nella società. I valori e i disvalori – percepiti solo in circostanze puntuali e secondo intensità variabili – sono manifesti e percepibili sullo sfondo di una normalità composta di fatti e comportamenti neutri, per loro natura, invisibili. Insomma, valori e disvalori si pongono come figure su uno sfondo dominante fatto di atti automatici che, in quanto tali, si manifestano agli attori sociali solo dopo un notevole sforzo di elaborazione razionale.

La potenza di una società si basa su quelle moltitudini di atti e fatti normali che, in quanto tali, hanno il potere di fornire una solidità ferrea al nostro ambiente, impedendo a maggioranze – e nella maggior parte dei casi persino a minoranze – di immaginare realtà diverse da quella in cui sono inserite. Lévi-Strauss ha formulato bene questo stato di cose:

Agiamo e pensiamo per abitudine e l'inaudita resistenza opposta a deroghe deriva più dall'inerzia che da una volontà cosciente di mantenere usanze di cui si capisce la ragione¹.

Dunque, come i valori e i disvalori attivano emozioni di avvicinamento o di evitamento, così le indifferenze hanno la funzione di annullarle. Immaginiamoci la produzione di un documentario su Hiroshima e Nagasaki. Il filmato verrebbe generalmente realizzato proponendo allo spettatore l'assoluta normalità, in quel dato contesto, dell'uso della bomba atomica, della trasformazione di migliaia di umani in polvere, del giusto ruolo della vendetta, anche quando il nemico non può più nulla. Tutto questo verrebbe offerto in modo freddo, distaccato, lontano, sfruttando una pura e semplice tecnica documentaristica. La freddezza di una simile comunicazione disinnescerebbe qualsiasi emozione da parte dello spettatore, rendendo plausibile e perfino accettabile un fatto storico di straordinaria violenza.

In questo caso e in tutta l'infinita varietà di condizionamenti sociali, possiamo

¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 1966, p. 32.

chiederci chi regga il gioco imponendo le proprie regole. Un outsider – ossia un individuo apertamente critico verso il sistema e il suo ordine simbolico – potrebbe invocare il tipico rapporto burattinaio-marionette. In effetti, lo schema burattinaio-marionette funziona egregiamente in tutti i casi in cui entra in gioco il Potere con le forme di dominio attraverso cui è in grado di influenzare individui subordinati verso i quali filtra l'informazione al fine di manipolarli. In genere il Potere si serve di operatori dei mass-media, personaggi dello spettacolo, propagandisti di partiti, esponenti della finanza e dell'industria, chierici, massoni devianti, creativi vari. Lo scopo generale è quello di azzerare la sfera delle emozioni o, al massimo, di creare valori di bassa intensità, destinati (come la grande maggioranza dei valori della nostra epoca) a estinguersi fino a confluire nell'indifferenza e nella sfera della normalità. Se un'emozione collettiva viene accesa, è soltanto per perseguire un obiettivo politico, dopodiché, quando non serve più, viene spenta, in quanto perturbatrice della normalità desiderata dalle istituzioni nelle quali il Potere stesso si rispecchia.

È possibile violare la danza immobile?

A questo punto possiamo associare quanto discusso con un'importante diade, quella definita dalla coppia "stabilità-cambiamento". Le strutture sociali sono tendenzialmente stabili. I cambiamenti, soprattutto nelle società moderne, non mancano, ma in genere devono essere rigorosamente compatibili con l'architettura sociale definita da un insieme di strutture fondamentali e caratterizzanti. Tutto si trasforma lasciando immutate le strutture portanti della società, cosicché si può parlare di *danza immobile*. Le città, ad esempio, subiscono immense trasformazioni materiali, ma una visione alternativa del mondo, incontra muri insuperabili. Il cambiamento di sostanza, ossia la sostituzione radicale delle strutture fondative di una società, implica infatti una profonda ristrutturazione della vecchia triade valori-disvalori-indifferenze, o, nei casi più estremi, la fondazione di una triade nuova. Il problema non sta in questo fatto evidente, quanto piuttosto nel comprendere se il cambiamento possa essere avviato volontariamente da un gruppo di outsider e, se sì, secondo quali modalità. Il tema è estremamente complesso, ma sembra certo che gli individui possano partecipare a questo gioco solo come catalizzatori di un processo di disfacimento interno di un sistema sociale già pervenuto alla sua fine naturale. Infatti, quando il sistema ancora maturo gode delle sue tranquille certezze, la speranza degli outsider di indurre un numero significativo di altri individui a

cambiare prospettiva rispetto a qualche elemento valoriale fondativo risulta del tutto inconsistente. Questo tentativo appare simile a quello di costringere un pendolo ad assumere una posizione diversa da quella della quiete: ogni sforzo tenderà a riportarlo nella condizione di riposo e qualunque impiego di energia dovrà essere rinnovato per essere, alla fine, dissipato come attrito.

L'ordine simbolico fa sentire la sua potente funzione stabilizzante mediante due fattori: (a) la ripetitività e (b) una specie di ontogenesi culturale. La prima, generalmente, spoglia gli atti di significato; la seconda è invece più ricca nelle sue manifestazioni in quanto può generare l'effetto neutro o, di contro, caricare un atto di forti significati emozionali. Passiamo a considerare separatamente questi due fattori.

La ripetitività possiede una grande capacità di privare di significato un determinato atto per mezzo della sua trasformazione in automatismo. Si tratta essenzialmente dell'"agire e pensare per abitudine" di Lévi-Strauss. Non è difficile, in effetti, immaginare come la ripetitività di un'azione possa portarla ad una progressiva cristallizzazione e rendere sempre più difficile una diversificazione sostanziale delle risposte allo stesso stimolo. L'abitudine (*l'habitus*) si riveste di se stessa e si stratifica al punto che rimuoverla a livello sociale risulta un'impresa destinata normalmente all'insuccesso. Perciò, anche se un sistema totalitario possiede dei margini non completamente controllabili e qualche outsider può pensare di influenzarli, si tratterà sempre di possibilità limitate. Se, ad esempio, un gruppo vegetariano volesse indurre la popolazione ad abbandonare le abitudini onnivore – anche presumendo per assurdo l'assenza di lobby e gruppi economici pronti a scendere in campo qualora vengano messi in discussione i loro interessi – dovrebbe comunque fare i conti con la resistenza durissima di abitudini ben strutturate che si rinnovano quotidianamente. La tradizione, cioè, farebbe sì che tale gruppo possa conquistare alla causa vegetariana solo individui marginali dotati di una sensibilità anomala.

Consideriamo ora il secondo fattore: l'ontogenesi di natura culturale. L'ontogenesi è descritta come l'insieme di quei processi mediante i quali si compie lo sviluppo biologico che, a partire dall'embrione, conduce allo stadio adulto ogni singolo essere vivente. Essa dipende sia dal patrimonio genetico dell'individuo, sia dalle caratteristiche dell'ambiente nel quale il processo si compie. L'ontogenesi può essere presa a modello e traslata metaforicamente nell'ambito che stiamo discutendo per descrivere la dinamica tra la struttura psicologica individuale e la costellazione degli stimoli culturali esterni. Tale dinamica risulta importante per definire le risposte del soggetto a seguito di uno stimolo. Se in ambiente contadino si rimane insensibili allo scannamento dei

maiali, ciò accade perché le prime esperienze dell'individuo sono accompagnate dalla percezione della normalità – pur in un probabile contesto di eccitazione – di tale operazione eseguita dagli adulti. Lo stesso atto potrebbe generare un trauma in un bambino qualora si trovasse in compagnia di un adulto che lo vivesse in modo angoscioso. Insomma, la struttura delle emozioni di un individuo in fase evolutiva si plasma anche sulla base delle costellazioni degli eventi vissuti per apprendimento emozionale (positivo, negativo o neutro) da ciò che gli adulti provano di fronte a quella data esperienza. È un po' come quello che succede tra due strumenti a corda uguali e perfettamente accordati, dove è possibile rilevare il fenomeno fisico della risonanza per simpatia.

L'ordine simbolico, quindi, si costruisce nell'individuo nel corso del tempo e si stabilizza con le ripetizioni degli atti. Ad esempio, uno studente di medicina o di biologia che non abbia avuto particolari addestramenti alla sensibilità verso gli animali potrà realizzare gli esercizi di laboratorio sulle cavie senza particolari traumi, anzi rinforzato nella propria convinzione della ragionevolezza della pratica dal modo tranquillo e pacato con cui il professore lo avvicina alla vivisezione. Dopodiché la ripetitività dell'azione confermerà che sperimentare sugli animali appartiene all'ordine delle cose, che è, cioè, normale.

Il nodo

Spesso le persone che vivono certi atti come abiezioni (ad esempio, la vivisezione, le guerre, ecc.) ritengono individui desensibilizzati coloro i quali non danno le loro stesse risposte di fronte agli stessi atti. Secondo questa visione, la sensibilità – ritenuta innata – viene in qualche modo offesa per mezzo di pratiche manipolatorie sull'intimo della persona, ma non può mai essere cancellata del tutto, rimanendo nascosta in qualche anfratto della coscienza. Se così fosse sarebbe possibile cimentarsi in un'opera pur impegnativa di ri-sensibilizzazione della persona manipolata. Sarebbe come tentare di togliere delle croste depositate su un materiale per farlo riemergere alla condizione originaria. Questa concezione è propria di outsider che operano in molteplici ambiti: la pace, la difesa dell'ambiente, l'antispecismo, la lotta alla povertà sono tutti temi che si pensa siano destinati a diffondersi attraverso lo sviluppo della coscienza degli individui. Spesso viene impiegato al proposito il termine "consapevolezza". Tale convinzione riposa su una scommessa: gli umani sono predisposti al bene e gli impedimenti alla realizzazione del Regno della Pace e della Giustizia derivano tutti da un sistema sociale che li ha travati. Viene, insomma, posta in termini

più o meno consci un'asimmetria tra il Male e il Bene. Sembrerebbe quasi che in assenza del primo, il secondo si dovrebbe necessariamente manifestare. Infatti, mentre il primo è concepito come un processo costruttivo – seppur negativo –, causato da forze avverse come i governi, la finanza, le multinazionali ecc., il secondo è avvertito come libero da tale necessità costruttiva poiché ritenuto già presente nell'intimo delle persone. Di qui l'insistenza su termini, quali "coscienza", "responsabilità" e "consapevolezza", che se riferiti a un *a priori* – a quel bene da ri-scoprire –, si dimostrano assolutamente insignificanti. È una convinzione dura da combattere e che probabilmente trae origine da influenze religiose e da tradizioni filosofiche consolidate.

Spesso i fautori di questa visione affermano l'esigenza di rivolgersi ai bambini in quegli ambiti collettivi con funzione pedagogica come le scuole o altri luoghi educativi. Affermando ciò, non s'avvedono però di indebolire in più modi la propria concezione. Il primo di questi consiste nel richiamo implicito e inavvertito alla natura costruttiva della consapevolezza: essa deve essere costruita passo per passo nella sfera del bambino ancora libera da strutture rigide. Privata di quel processo di graduale trasferimento di informazioni ed emozioni dalla società al soggetto, la consapevolezza in quest'ultimo caso non può manifestarsi². Il secondo problema, ancora più importante del primo, consiste nel trascurare il ruolo del vettore esterno necessario affinché tale processo acquisitivo si sviluppi. Il carattere autocratico della consapevolezza viene messo in discussione proprio dalla necessità di un educatore dotato di un forte potere sul soggetto da coinvolgere nella presa di coscienza. Basta questo per confutare l'aspirazione a un'illuminazione personale che avvenga quasi per grazia ricevuta.

Oltretutto, l'esigenza di operare nelle scuole e in altri ambienti di socializzazione e di educazione, spesso enunciata con ispirazione e trasporto, trascura un altro aspetto fondamentale: la pretesa risulta del tutto inconsistente mancando la classe degli operatori disponibili a compiere tale lavoro; infatti quella esistente è stata costituita proprio per diffondere modelli di comportamento normali, e non a-normali. Quindi, la prescrizione dovrebbe semmai essere precisata da qualche criterio che spiegasse come trovare o costruire una tale classe di operatori, ma a quel punto sarebbe evidente la natura non culturale, bensì politica dell'operazione di conquista delle istituzioni necessaria per compiere una simile

² Meglio sarebbe dire: "...non può darsi". Il termine "manifestarsi" è espressione impropria (e rivelatrice di un errore in cui si cade con facilità estrema): la consapevolezza finché non viene costruita non esiste. Infatti, "manifestarsi" significa rendere note le proprie disposizioni e proprietà, così come "non manifestarsi" significa occultarle. Ma non è dato occultamento di disposizioni e proprietà di un ente ancora inesistente!

opera e si giungerebbe a comprendere la vana sostanza del precetto di partenza. Si perviene alla conclusione – tanto lontana dall’opinione comune condizionata dalla cultura individualista – secondo cui la trasformazione dell’ordine simbolico va ricercata nelle pratiche di conflitto e nella conquista di posizioni di potere e non certo nell’opera di apostolato sulle coscienze affinché si risvegliano³.

Un attivista speciale

Ritorniamo all’outsider e alla sua speranza di riplasmare il mondo sulla base dei valori in cui crede; in particolare a quell’outsider che più di ogni altro si trova in difficoltà per la distanza della sua visione da quella dell’ambiente entro il quale si trova ad operare: l’antispecista. Prima, però, è necessario un rapido sguardo sulle motivazioni profonde e sugli obiettivi di questo attivista speciale.

Alcuni gruppi ritengono che, per azione cumulativa sul pubblico, si affermeranno i valori di una società liberata dallo specismo. Non si arrischiano naturalmente a immaginare i tempi necessari, ma la loro azione si iscrive all’interno di questa convinzione. Essi vedono fideisticamente il proprio intervento come parte di un processo lunghissimo destinato a concludersi positivamente, un poco come l’abolizione della schiavitù compiutasi in migliaia d’anni. Definiamo questi gruppi, per convenzione e in modo denotativo, *S* (speranzosi). Altri gruppi invece – ritenendo la specie umana intrinsecamente perversa e irrecuperabile – nutrono seri dubbi che ciò possa mai accadere. Essi tendono pertanto a influenzare la pur piccola parte di opinione pubblica sensibile e disponibile ad accettare il loro messaggio, al fine di salvare quanti più animali possibili. Chiamiamoli per convenzione *D* (disperati). Entrambi questi attivisti invitano il pubblico a compiere una scelta vegana: i primi perché vedono nella persona conquistata al veganismo un avvicinamento al fine perseguito, ossia la conquista di una maggioranza di individui tale da consentire l’instaurazione di una società diversa; i secondi perché riconoscono in quella scelta, ossia nel salvataggio di alcuni animali, l’unica possibilità concreta di cambiamento.

È difficile influenzare i gruppi *D* dalla prospettiva dei gruppi *S*. Se l’assioma di partenza dei gruppi *D* è quello di un’umanità perduta e irrimediabile – visione assunta di solito in termini molto fermi – si potrà soltanto salvare il salvabile, agendo sugli individui in funzione degli effetti esercitati qui e

ora sugli animali. Di certo non è possibile sapere se il mondo futuro vedrà l’affermazione dell’antispecismo, ma la battaglia di un movimento serio deve collocarsi in questa prospettiva perché l’approccio orientato a salvare quanti più animali possibili significa, se avulso da un disegno più ampio, continuare ad accettare l’ineluttabilità delle pratiche di sterminio istituzionalizzate. Questo atteggiamento assomiglia più agli interventi dell’Esercito della Salvezza che all’azione dei movimenti socialisti. Ma anche il primo atteggiamento appare ampiamente insufficiente. Ha poco senso, infatti, setacciare la società per trovare delle sensibilità antispeciste per poi lasciare l’individuo conquistato a sé stesso, soddisfatti per il cambio di abitudini alimentari così ottenuto e per i piccoli successi facilmente riassorbibili dalla ciclicità delle mode e degli umori. Nel prosieguo, presenterò esclusivamente delle osservazioni rispetto all’antispecismo di tipo *S*, giacché le convinzioni degli attivisti di tipo *D* non ammettono controargomentazioni.

Osservando le attività comuni dell’antispecista (di tipo *S*: da adesso in poi non lo si preciserà più), spiccano iniziative dirette a forzare una massa di individui adattati all’ordine simbolico della realtà specista ad adottare concetti estranei a quell’universo valoriale. Esistono due scuole di pensiero su come questo possa attuarsi, anche se nelle iniziative concrete si ritrovano frequentemente associate. La prima sostiene che il condizionamento del pubblico debba basarsi su aspetti emotivi come quelli veicolati da foto e filmati traumatici. Questa tendenza rileva come i valori e i disvalori debbano essere costruiti sul sentire emozionale piuttosto che sul sapere cognitivo. La seconda, viceversa, riporta la condizione animale su un piano tendenzialmente discorsivo per mostrare le aporie in cui si cade quando si traccia la separazione netta tra “umano” e “animale”. Quest’ultimo approccio risulta decisamente perdente se indirizzato a un pubblico generico, ma esercita un’influenza importante se impiegato in quegli ambienti dove il giusto modo di compiere scelte personali viene dedotto dalla correttezza discorsiva. Come si è detto, i gruppi antispecisti non si curano troppo delle distinzioni dei teorici e, in genere, i banchetti informativi e le altre iniziative di coinvolgimento del pubblico associano il disgusto per la violenza verso i popoli senza parola alle motivazioni razionali. Il punto centrale, però, dovrebbe consistere nell’incanalare correttamente tali pratiche informative nel giusto alveo.

Dobbiamo allora ripartire dalla domanda fondamentale: quali sono le possibilità che individui costituitisi entro una cultura specista possano liberarsi dai condizionamenti ricevuti e accettare una visione che rompe con una tradizione millenaria? Gli animalisti radicali possono sfruttare alcune caratteristiche delle

³ Non è paradossale che gli outsider incorporino la stessa credenza degli insider? Non è questa una dimostrazione delle capacità dell’ordine simbolico di disarmare i soggetti che credono di perturbare, o anche soltanto modificare, l’ordine sociale?

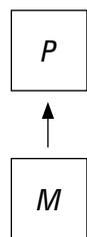
società attuali; ad esempio, la distanza dalla crudezza della società contadina e la tendenza moderna all'occultamento della morte rendono il pubblico particolarmente sensibile alle scene strazianti dei mattatoi. Tuttavia, sebbene le scene raccapriccianti dei video animalisti esercitino un'influenza rilevante sul pubblico, non hanno comunque il potere di condizionarlo stabilmente per la natura necessariamente contingente dello stimolo, impotente a competere con la permanenza degli stimoli opposti offerti a profusione dalla quotidianità. Inoltre, sono ampiamente note le risposte psicologiche di evitamento dello stimolo doloroso conseguenti alla visione di immagini insopportabili. Infine, non vanno trascurate le risposte delle lobby dei macellai (letteralmente o metaforicamente), che si attivano quando la soglia dell'attenzione pubblica verso i diritti degli animali supera il livello ritenuto negativo per la conduzione dei propri affari. Quindi, la speranza di influenzare il pubblico con le tecniche normalmente impiegate dagli animalisti è – sotto molti punti di vista – priva di concretezza. Occorre allora abbandonare le tradizionali forme di contatto con il pubblico? La risposta a questa domanda non può essere né "sì" né "no", bensì "dipende". Occorre comprendere in quale modello si inserisca l'azione sul pubblico da parte dell'animalismo radicale. Solo così è possibile valutare l'efficacia delle tradizionali operazioni di "sensibilizzazione".

Tentiamo perciò di individuare le ragioni, i modi e le conseguenze dell'azione di un eventuale movimento antispecista (d'ora in poi indicato con *M*) sul pubblico (*P*), utilizzando dei modelli euristici.

Modello della persuasione

Questo modello identifica il normale criterio di intervento sia dei gruppi animalisti radicali sia di quelli protezionisti. Cambia il grado di durezza del messaggio ma, da un punto di vista pratico, siamo comunque in presenza di una diffusione dell'informazione a pioggia, rivolta a un pubblico generico per promuovere abitudini lontane da quelle indotte dalla società specista. Sia che si tratti di avvicinare il pubblico a un'alimentazione etica,

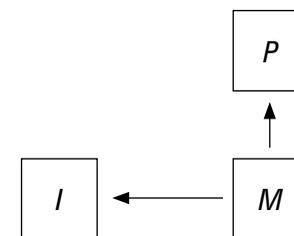
sia che si cerchi di indurlo a prendere posizione contro la caccia, la vivisezione o lo sfruttamento ludico degli animali, *M* non è in grado né di discriminare le varie componenti di *P*, né di svolgere le azioni di proselitismo necessarie per rafforzarsi. Del resto ciò è naturale poiché, non essendo *M* un'entità organica con un profilo definito, esso non può captare l'interesse di potenziali nuovi



militanti. Ovviamente, questo approccio può comportare una piccola crescita dei gruppi; può capitare che qualcuno, colpito dagli argomenti della protesta, si inserisca nella battaglia dei gruppi animalisti radicali, ma il fenomeno è in larga parte lasciato al caso.

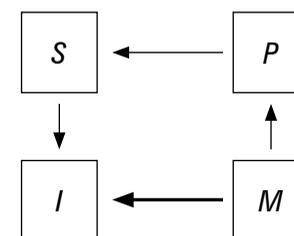
Modello integrato classico

Taluni gruppi di *M* ritengono di dover integrare le proprie iniziative informative con manifestazioni confrontative. Il modello perfeziona il precedente ed è rappresentato dallo schema riportato accanto, dove *I* indica una qualche industria dello sfruttamento animale (industria alimentare, della pelliccia, ecc.)



L'attenzione di *M* per *I* si traduce in proteste spesso prolungate e sistematiche e ha una doppia valenza. Da un lato, rappresenta il desiderio di danneggiare o disturbare quel settore specifico di sfruttamento e, dall'altro, costituisce un prolungamento dell'azione verso l'opinione pubblica a cui vengono additati – in termini materiali – i settori dello sfruttamento animale da boicottare. Anche in questo caso *P* è visto in maniera indifferenziata e viene completamente trascurata qualsiasi valutazione su di esso. Il modello integrato ha visto un'importante evoluzione da parte di Martin Balluch⁴, tanto che si può discutere se conservi ancora intatti i propri tratti o se l'elaborazione di Balluch abbia comportato un effettivo salto qualitativo dello stesso.

Modello "Balluch"



Rispetto al precedente, il modello "Balluch" presenta l'aggiunta di un nuovo referente: lo Stato (*S*). L'azione contro *I* è fortemente aggressiva⁵ e si traduce in iniziative dure e prolungate, seppur iscritte nello spazio della legalità. Il vero salto di questo modello rispetto a quello integrato sta, però, altrove: la relazione con *P* è una derivazione indotta dalla battaglia

⁴ Per maggiori dettagli sui modelli di intervento dell'animalismo radicale e, in particolare, sul pensiero di Martin Balluch, rimando al mio articolo *Due pensieri a confronto: Martin Balluch vs. Gary Francione*, reperibile in <http://www.liberazioni.org/articoli/SottofattoriA-02.htm>.

⁵ Balluch considera la relazione verso *I* fondamentale rispetto alle altre. Per questo motivo nel grafico è stata utilizzata una linea più spessa. Il medesimo stile grafico è stato adottato nello schema successivo per indicare le relazioni forti.

contro *I* ed è valutata di secondaria importanza. *P* non viene ritenuto una somma di individui da conquistare direttamente al veganismo. Esso deve soltanto essere spinto a creare un'atmosfera favorevole affinché *S* legiferi norme restrittive per l'impiego di animali in risposta alle battaglie condotte da *M* contro una specifica situazione di sfruttamento. I dubbi sulla sostanziale derivazione del modello "Balluch" rispetto a quello integrato deriva proprio dal rifiuto, accuratamente teorizzato, di concepire *P* come una somma di individui da conquistare uno per uno al veganismo e alla difesa dei diritti animali; concetto che, viceversa, in altri contesti antispecicisti è ritenuto fondamentale. *P* è un'entità integrata, si potrebbe dire una *Gestalt*, da condizionare con l'esibizione della sofferenza animale e da sfruttare a livello politico per indurre *S* a legiferare e, quindi, ridurre gli interessi di *I* in un determinato settore di sfruttamento animale. *P* non consiste, quindi, in una sommatoria di individui da convincere a diventare vegani, ma in una massa di cui sfruttare l'effetto "alone" a livello politico.

Il salto

Le modalità di intervento dell'attivismo animalista radicale mostrano una disattenzione totale ai ragionamenti inerenti all'ordine simbolico e alle condizioni necessarie per realizzare cambiamenti reali e sufficientemente stabili, sia pur parziali⁶. Possiamo immaginare – operando nuovamente in modo euristico – che *P* sia costituito da tre classi di individui. La prima, *X*, è costituita da persone indifferenti anche alle più violente manifestazioni di sofferenza animale. L'idea che gli animali "siano fatti per l'uomo" rende questi individui assolutamente refrattari a qualsiasi manifestazione di empatia. Non si tratta soltanto di operatori dei macelli, dei centri di ricerca o di ambienti dove è bandita la compassione verso gli animali, ma anche di persone prive di capacità empatiche perfino nei confronti di un proprio simile in difficoltà o in stato di sofferenza. Pur mancando studi in proposito, il ritrarsi dell'individuo moderno in una specie di isolamento emotivo capace di annichilire l'immedesimazione con l'altro sembra caratterizzare buona parte della popolazione occidentale. La seconda classe, viceversa, è quella costituita da individui capaci di provare emozioni e di relazionarsi. A sua volta questa seconda classe può essere immaginata

6 Per cambiamenti parziali si intendono: (a) un potenziamento del movimento antispecicista in termini di influenza politica e culturale e (b) un miglioramento delle condizioni generali degli animali, senza lo scotto morale tipico delle pratiche mediatriche del protezionismo *welfarista*. L'obiettivo ultimo di una società aspecicista e delle condizioni generali che la renderebbero possibile (oggi ancora oscuri) non sono, ovviamente, all'ordine del giorno.

come composta di due sottoclassi, *Y* e *Z*. La prima sottoclasse, maggioritaria (*Y*), pur essendo capace di aprirsi all'altro, rimane poi invischiata nella rete giustificazionista dell'ordine simbolico. Gli individui che ne fanno parte hanno, teoricamente, ampie possibilità evolutive in risposta alla reiterazione della stimolazione da parte degli attivisti antispecicisti ma, di fatto, poiché la pressione su di loro non può essere permanente, essi rimangono ostaggi della cultura dominante. La parte minoritaria, *Z*, è invece dotata di un sistema emozionale e cognitivo che la immunizza dalla pressione dell'ordine simbolico e può pertanto essere conquistata a una militanza attiva.

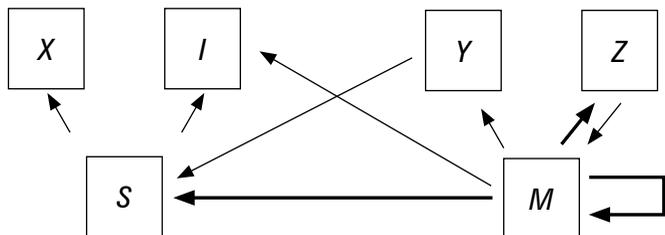
In precedenza si è parlato di sfrangiamento dell'ordine simbolico nella società totalitaria in riferimento alla sua incapacità di condizionare con i suoi valori fondativi la totalità della popolazione. Proprio in questa piccola area si sono generati i vari gruppi antispecicisti⁷, custodi di una sensibilità specifica. A questo punto, possiamo passare a considerare il modello globale.

Il modello globale

Prima di procedere, però, è necessario un discorso preliminare sul movimento antispecicista, *M*. Nei primi modelli, *M* è una pura astrazione, essendo costituito da gruppi indipendenti e scarsamente raccordati tra loro. Sarebbe stato più corretto parlare di semplici gruppi dalle aspirazioni ridotte a causa della percezione dei propri limiti e della povertà dei mezzi disponibili. Già nel modello "Balluch" – e, forse, in altre esperienze in Paesi con un movimento più avanzato del nostro – si incominciano a intravedere forme organizzative lievemente più evolute, ma qualunque tipo di entità liberazionista o abolizionista oggi esistente è fortemente inadeguata a svolgere il ruolo richiesto dal modello globale. *M*, nel nuovo modello, non può essere un'astrazione, ma deve possedere caratteristiche concrete e riconoscibili. Può essere un soggetto unitario o anche un soggetto federato composto da componenti che decidono di collaborare su determinati progetti. Ad ogni modo, esso dispone di una massa critica di risorse umane che, seppur limitata, è comunque in grado di muoversi sul territorio nazionale sulla base di un piano articolato in tempi sia brevi che medio-lunghi. In questo modello, inoltre, *M* deve possedere una relativa omogeneità teorica interna che non obblighi ogni volta i suoi membri a ricominciare da capo le discussioni sui fondamenti. Probabilmente, ciò significa riconoscersi in un manifesto o

7 Potremmo parlare di gruppi "antisistema", di cui gli antispecicisti sono una componente, ma il tema qui affrontato ci impone di restringere l'analisi alla sola questione animale.

in qualche documento simile. Se queste condizioni minime non si realizzano, il modello non funziona. Senza un atto costitutivo e la volontà di aprire una nuova fase rispetto alle precedenti esperienze, non può emergere alcunché di realizzabile. Fatta questa premessa vediamo di immergere *M* in un ambiente caratterizzato da elementi sistemici ormai tutti già precisati.



M ha tre relazioni primarie e due secondarie. Osserviamole da vicino. Gli attivisti di *M* provengono dall'area *Z*, area sociale, come detto, estremamente minoritaria. Essi, continuando ad agire su *Z*, possono tentare di aggregare nuove risorse umane, mediante banchetti e manifestazioni varie, e potenziare così le loro fila. Lo scopo primario di *M* non dovrebbe essere quello di creare nuovi vegani, ma di creare nuovi attivisti. Ciò si traduce nell'assunto secondo il quale *M* – per una lunga fase – dovrebbe occuparsi più di se stesso che degli animali. *M* dovrebbe agire nella società per ingrandirsi e stabilizzarsi, non per propagandare disposizioni d'animo e diete vegane accolte dagli individui in modo talmente labile da evaporare non appena cessa lo stimolo.

Un'altra relazione fondamentale che dovrebbe cambiare è quella intrattenuta con *S*: a questo dovrebbero essere poste richieste che, pur non accordabili dalla società specista, sono rivendicate per costruire, sulla contraddizione, l'anomalia di un corpo estraneo dentro la società stessa. Questo dovrebbe essere per *M* il campo di scontro fondamentale. Come discusso altrove⁸, ha poco senso confliggere con gli utilizzatori delle norme quando i responsabili – coloro che le emanano, ossia le istituzioni pubbliche – vengono completamente ignorati. Questo aspetto costituisce per *M* un punto di passaggio ancora indigesto sebbene fondamentale. Esso pare difficilmente assimilabile a causa di una malintesa concezione della politica che induce a tenersi lontani dai luoghi di potere per evitarne gli influssi perniciosi. In altri termini, si temono le relazioni pericolose che possono instaurarsi tra *M* e le istituzioni. Ma, così facendo, si dichiara implicitamente di concepire la politica come luogo di mediazione e non

di conflitto. Non c'è nessun motivo per cui il movimento animalista radicale debba piegarsi a pratiche di compromesso, anche perché le sue aspirazioni non contengono possibilità di patteggiamento, essendo la sua una richiesta di riconoscimento di diritti fondamentali non negoziabili. Ciò induce a riflettere sul lavoro che un *M* maturo dovrebbe fare su se stesso per uscire dalla paralisi che lo attanaglia. Da qui scaturisce la terza relazione forte: il ciclo chiuso su se stesso il quale, come in altre tradizioni politiche, deve essere attentamente considerato per rafforzare le conoscenze teorico-pratiche degli attivisti e per promuoverne capacità d'azione e motivazioni interiori.

Il modello prevede due relazioni più attenuate: quelle verso *I* e verso la componente *Y* della popolazione. Cominciamo da quest'ultima. È irrazionale l'idea secondo cui si possano far accettare le proprie idee e argomentazioni a persone del tipo *X* o del tipo *Y*: le prime perché plasmate in toto dall'ordine simbolico specista; le seconde perché soggette allo strapotere dell'ordine simbolico e da esso agevolmente controllate. Ciononostante, il ruolo di *Y*, così come pensato da Balluch, può conservare la propria efficacia e il proprio potenziale, purché – come da lui ben precisato – si eviti di riversare su tale ambiente le speranze di conversioni individuali ad una visione etica ancora troppo lontana. Una notevole parte della popolazione può svolgere un ruolo di supporto se e soltanto se *M* è in grado di fare pressione su *S* dimostrando che, anche se non è in grado attualmente di ottenere la conquista dei nuovi diritti, si impegna comunque a rivendicarli per mezzo di una continua pressione sulle istituzioni. Occorre notare che, a differenza del modello "Balluch", l'iniziativa principale non è diretta verso *I*, che può sempre far leva sulla legittimità del proprio operato, bensì sulle istituzioni pubbliche a cui va attribuito il peso della responsabilità degli atti esercitati sui non umani. L'azione contro *I* può continuare a svolgere una funzione sussidiaria in casi utili da un punto di vista simbolico. Sarà *S*, se *M* riuscirà a metterlo in difficoltà, a emanare norme riformiste che condizioneranno sia *I* che le abitudini della popolazione refrattaria *X*. Queste saranno iniziative autonome prese dalle istituzioni in seguito alla pressione di *M* al fine di provare ad attenuarne l'influenza. Il che porterà a due indiscutibili vantaggi: il cambiamento sarà reale e, soprattutto, – non essendo stato richiesto – non si apriranno pericolosi dilemmi morali a carico del movimento stesso.

⁸ Aldo Sottofattori, *Due pensieri a confronto: Martin Balluch vs. Gary Francione*, cit.

David Sztybel

Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"¹

Da circa 20 anni sono vegano e impegnato nella difesa dei diritti degli animali; le argomentazioni etiche o "intrinseche" sono per me di assoluta importanza, ma non disdegno quelle secondarie, pragmatiche o "estrinseche", quali quelle che sostengono che la dieta carnea sia poco salutare, dannosa per l'ambiente e per i Paesi poveri e che possa indirettamente favorire l'insorgere di guerre (argomento che la Perlo correttamente attribuisce a Richard Schwartz), o quelle che sostengono che la vivisezione sia incapace di promuovere un avanzamento della medicina. La Perlo ci esorta ad «attenerci alla questione» dei diritti animali, che è probabilmente ciò che intende quando parla di «argomenti intrinseci». Ella inoltre fa una serie di affermazioni contrarie all'utilizzo di argomenti estrinseci, quali la salute, la difesa dell'ambiente, i progressi della medicina, ecc., che penso meritino una replica sia nell'interesse della discussione accademica che per lo sviluppo di forme migliori di attivismo.

La Perlo afferma che le campagne per i diritti animali sono più efficaci se condotte attraverso l'appello ad argomenti intrinseci, il che sembra suggerire che anche gli argomenti estrinseci posseggano una qualche efficacia. La Perlo, in effetti, accetta che «gli argomenti estrinseci possano avere effetti positivi»² e sottolinea che:

Le questioni estrinseche possono essere utilizzate in un contesto di argomenti intrinseci, ad esempio come assicurazione che il vegetarianesimo o l'abolizione della vivisezione possono anche avere degli effetti positivi sulla salute o sulla medicina, a patto, però, che vengano assegnati ad un ruolo subordinato, pena la compromissione della questione principale che deve essere intrinseca ed etica³.

Concordo con questa affermazione, anche se non è chiaro se tale

«rassicurazione» debba essere fornita solo a chi esplicitamente chiede spiegazioni al proposito. Ritengo, però, che gli animalisti debbano sostenere, utilizzare e difendere ogni tipo di argomento che possa migliorare le condizioni degli animali. Le conclusioni della Perlo sembrano, infatti, troppo rigide, suggerendo che gli argomenti estrinseci non dovrebbero avere mai un ruolo centrale nell'ambito dell'attivismo animalista. Ad esempio, ella afferma:

Le argomentazioni a favore dei diritti animali che si basano su questioni estrinseche, o che le includono a supporto in modo rilevante, rischiano di essere inconsistenti, di fare concessioni allo specismo, di occultare i principi etici, di sostenere involontariamente il doppio standard, di facilitare l'ambiguità morale e di allontanare e rendere incerti gli obiettivi. Esse possono poi veicolare l'idea che le considerazioni legate agli animali non siano sufficientemente importanti per sostenersi autonomamente⁴.

Ciò sembra confermare che le offerte di «rassicurazione» siano da ritenersi occasionali, ossia da fornire solo a chi ne fa esplicita richiesta.

Concordo invece che le considerazioni estrinseche siano spesso irrilevanti quando si vogliono portare argomenti rigorosi a favore dei diritti animali. Spesso, però, non significa sempre. Nel saggio *A Living Will Clause for Supporters of Animal Experimentation*⁵, provo a smentire la tesi di chi afferma che la vivisezione non dovrebbe essere abolita poiché i suoi benefici sopravanzano i danni che essa provoca. Lì suggerisco che chi è a favore della vivisezione si dovrebbe candidare come volontario per essere sperimentato nei casi in cui dovesse diventare equivalente agli animali non umani da un punto di vista cognitivo – ad esempio, a seguito di un trauma cranico – e che questa ricerca dovrebbe essere considerata prioritaria rispetto a quella che utilizza animali non umani, in quanto infinitamente più efficace. Con questo, ovviamente, non intendo sostenere letteralmente la necessità di un tale testamento biologico, piuttosto voglio mostrare che questo è un corollario sgradito della posizione vivisezionista. Chiaramente, questo argomento del testamento biologico si basa sulla rivendicazione empirica che la vivisezione su animali non umani generalmente non favorisce il progresso medico.

Nonostante ciò, nella maggior parte dei miei scritti e delle mie azioni di supporto alla causa animalista non faccio ricorso ad argomenti estrinseci. È evidente che, in quanto fondati sul valore intrinseco degli esseri senzienti non umani, i diritti animali non possano essere accettati grazie al ricorso ad argomenti estrinseci. Inoltre, come sostiene la Perlo, è necessario che le

¹ Katherine Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali*, trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, 2010, pp. 58-78.

² *Ibidem*, p. 59.

³ *Ibidem*, p. 61.

⁴ *Ibidem*, p. 78.

⁵ David Sztybel, *A Living Will Clause for Supporters of Animal Experimentation*, in «Journal of Applied Philosophy», 23 maggio 2006, pp. 173-189.

persone siano indotte a pensare agli animali in quanto tali, anziché perpetuare idee antropocentriche concernenti i benefici per la salute del veganesimo o i dubbi vantaggi della vivisezione. Alcuni ritengono addirittura che sia meglio evitare di parlare di veganesimo e di diritti animali, poiché queste idee sarebbero difficilmente accettabili da parte di un pubblico tendenzialmente egocentrico. Per quanto mi concerne, concordo con la Perlo sul fatto che l'impulso maggiore del movimento animalista debba venire da argomenti di natura etica basati sull'obbligazione morale, ma i suoi suggerimenti vanno ben oltre, invitando ad una *completa dismissione* degli argomenti estrinseci, anche solo come mezzo per sostenere l'argomentazione fondamentale.

Qui di seguito, riporto, parafrasandole, le principali asserzioni della Perlo contro l'utilizzo degli argomenti estrinseci, cercando di confutarle una per una.

1. Gli argomenti estrinseci tacitamente relegano i diritti animali in una posizione marginale o estremistica.

Confutazione. Questo non è necessariamente vero. Gli aspetti etici possono essere messi in primo piano, ma un approccio a tutto tondo fornisce altre ragioni per opporsi allo sfruttamento animale. Forse, la Perlo separa troppo rigidamente argomenti intrinseci ed estrinseci. Ella associa i primi alla considerazione degli animali come fini in se stessi, proclamando così l'uguaglianza morale di tutte le specie. Ciò è evidente, ad esempio, quando afferma: «Far soffrire o uccidere gli animali è sbagliato, indipendentemente da ogni altra considerazione»⁶. Il che ci porta a chiederci se la vita di una zanzara ha lo stesso valore di una vita umana, se è sbagliato uccidere un orso per autodifesa, o se è giusto causare dolore agli animali quando li portiamo in visita dal veterinario. A parte queste considerazioni che minano le affermazioni semplicistiche della Perlo sulla liberazione animale, se gli appelli estrinseci determinano una *riduzione del numero di animali uccisi o della loro sofferenza*, allora questi possono in parte favorire gli interessi intrinseci degli animalisti.

2. Gli appelli estrinseci disconoscono i diritti animali.

Confutazione. Come sopra, questo non è necessariamente vero.

3. Gli appelli estrinseci rendono l'opinione pubblica ulteriormente sospettosa e il movimento per i diritti animali perde credibilità.

Confutazione. Penso che l'opinione pubblica sia sufficientemente intelligente

da comprendere che un gruppo che promuove i diritti animali possa utilizzare approcci diversi per migliorare la condizione degli animali. Facendo ciò, si perde credibilità esclusivamente agli occhi di chi pensa che solo gli argomenti intrinseci siano legittimi, ma ciò corrisponde ad una petizione di principio, dal momento che è proprio di questo che si sta discutendo.

4. Il ricorso ad argomenti estrinseci rappresenta l'accettazione di un doppio standard in quanto non li riterremmo adeguati per la difesa degli umani; nessuno sosterebbe, ad esempio, che la schiavitù ha effetti negativi sulla salute dei padroni.

Confutazione. È assurdo supporre che la schiavitù sia poco salutare per i padroni, eccetto per il fatto che questi, lavorando meno, ingrasserebbero. Ad ogni modo, questo tipo di paragoni è poco sostenibile. A differenza dei diritti animali, il richiamo ai diritti umani è attualmente in grado di esercitare notevoli effetti sulla politica. Nonostante ciò, in caso di regimi particolarmente oppressivi, anche le sanzioni economiche – che possono essere considerate una sorta di argomento estrinseco – sono appropriate; al proposito, si ricordi, ad esempio, la campagna mondiale di boicottaggio contro le industrie sudafricane che sostenevano l'*apartheid* condotta negli anni '80 e '90 del secolo scorso. Inoltre, se degli alieni utilizzassero spietatamente gli umani per cibarsene e condurre esperimenti e se si compiacesse del fatto di poterlo fare, allora – facendo ricorso ad un'analogia più adeguata –, sostenere che la carne umana è poco salutare potrebbe davvero ridurre morte e sofferenza tra gli umani. Personalmente, non disdegnerei l'utilizzo di una tale tattica assieme ad altre. In quella situazione, il ricorso a questioni estrinseche non equivarrebbe ad un doppio standard specista.

5. Gli animali non si curano dell'uso di argomenti estrinseci quali quello che l'allevamento è un sistema inefficiente di produzione di proteine o quello che la vivisezione è scientificamente infondata.

Confutazione. Questa considerazione è irrilevante. Molti animali non si preoccupano neppure degli slogan della PETA, ma questi possono comunque essere utili per promuovere i diritti animali. Gli animali sono inoltre interessati in prima persona a soffrire il meno possibile e a continuare a vivere, obiettivi che gli argomenti estrinseci possono contribuire a raggiungere, come ammette la stessa Perlo.

⁶ K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali*, cit., p.72.

6. Gli argomenti estrinseci sull'ambiente e sulla salute non sono immediati e certi come il fatto che gli animali soffrono e muoiono nelle pratiche di sfruttamento.

Confutazione. È certo che mangiare carne sia poco salutare, che il riscaldamento globale sia un grave problema e che la vivisezione generalmente fornisca risultati poco predittivi per le malattie umane. Ritengo che ormai esista una letteratura scientifica immensa a sostegno delle affermazioni precedenti, nonostante alcuni cosiddetti "esperti" si ostinino a negarlo. La non immediatezza degli argomenti utilizzati non è necessariamente un fattore rilevante, poiché anche gli argomenti intrinseci possono richiedere l'impegno verso animali mai visti e le cui vite possono essere influenzate solo in maniera indiretta da, ad esempio, le nostre scelte di consumo. Anche gli animali che potrebbero non esistere grazie ai boicottaggi vanno presi in considerazione. È difficile pensare ad argomenti "meno immediati" di questo.

7. Sostenere che la vivisezione non serve genera confusione poiché in questo modo si afferma che gli animali sono così differenti da noi che i risultati ottenuti sperimentando su di loro non possono essere estrapolati per essere applicati agli umani, mentre l'antivivisezionismo etico si fonda sul fatto che animali umani e non umani sono simili. Ciò comporta il ricorso ad affermazioni che si contraddicono a vicenda.

Confutazione. Gli animali sono differenti da noi fisiologicamente e ciò spiega l'inutilità della vivisezione, ma sono senzienti come noi e ciò è essenziale per il rifiuto morale della vivisezione. Quindi le due affermazioni non sono in contraddizione. La somiglianza in termini di senzienza, inoltre, non giustifica ricerche sul dolore; poiché regolamentiamo severamente tali ricerche sugli umani, sarebbe specista fare altrimenti nel caso degli animali non umani. La paura che su questo punto ci possa generare confusione sembra essa stessa confusa o quanto meno paternalistica dal momento che considera i propri interlocutori scarsamente dotati di capacità critiche.

8. Gli argomenti estrinseci non si attengono alla questione principale e non possiamo pensare di vincere il dibattito sui diritti animali parlando di altre questioni.

Confutazione. È scontato e siamo tutti d'accordo che l'etica dei diritti animali non possa fondarsi su sole considerazioni estrinseche. Questo, però, non significa che non sia utile avvalersi di esse nell'ambito di un'argomentazione più ampia che sostenga la necessità di trattare gli animali come fini in se stessi.

9. Gli appelli a favore del vegetarianesimo o contro la vivisezione sono dissociabili dagli argomenti estrinseci.

Confutazione. Vero, ma irrilevante. La domanda realmente importante è la seguente: sarebbe meglio per gli animali se questi argomenti non fossero utilizzati? Ho già argomentato contro la tesi che sostiene essere vantaggioso non dare importanza a questi argomenti.

10. Gli argomenti estrinseci sono inconsistenti e rischiano di fare concessioni allo specismo.

Confutazione. Gli attivisti che fanno ricorso ad argomenti estrinseci possono opporsi con coerenza allo specismo; essi, tuttavia, possono riconoscere che molti loro interlocutori rimangono, nonostante tutto, specisti. È quindi razionale, moralmente giustificato e libero da pregiudizi cercare di far sì che questi specisti causino una minor quantità di morte e di sofferenza animale. In questo caso, l'antispecismo è ottenuto soprattutto attraverso una riduzione degli effetti nocivi dello specismo. Non sempre è possibile sconfiggere il pregiudizio specista.

11. Gli argomenti estrinseci possono veicolare l'idea che le considerazioni legate agli animali non siano sufficientemente importanti da sostenersi autonomamente.

Confutazione. La maggior parte degli appelli ad argomenti estrinseci non comporta alcuna asserzione riguardo l'importanza dei due tipi di argomenti. Ad ogni modo, sono propenso a ritenere che gli argomenti etici siano di suprema importanza e possano funzionare anche da soli, soprattutto se l'interlocutore è un individuo razionale e buono. Non sono, però, così ingenuo da pensare che essi possano essere efficaci con chiunque – il che indica l'importanza degli argomenti estrinseci, che perciò possono essere a loro volta decisivi. Ad esempio, circa l'80% dei vegetariani ha compiuto questa scelta per (egoistici) motivi di salute e non per (altruistiche) considerazioni etiche. Tale scelta contribuisce comunque a salvare molti animali dalla sofferenza e dalla morte. Ignorare tali informazioni quando ci si rapporta con l'opinione pubblica è non solo poco saggio ma anche poco utile per gli animali.

12. Evitare gli argomenti estrinseci e adottare solo quelli intrinseci è più onesto.

Confutazione. Sarebbe disonesto sostenere di non essere interessati ai diritti animali quando si fa ricorso ad un argomento estrinseco. Personalmente non sono così disonesto e gli argomenti estrinseci sono fondati su affermazioni

veritiere su come lo sfruttamento animale colpisca gli umani.

Forse, il saggio della Perlo fa ricorso ad una serie di assunzioni di tipo fondamentalista sui diritti animali. Nell'articolo intitolato *Animal Rights Law*⁷, ho esaminato criticamente le argomentazioni di chi rifiuta una legislazione *welfarista* in quanto costituirebbe una presa di congedo dai diritti animali. Promuovere i benefici salutistici della dieta vegetariana può essere visto come un simile allontanamento dalla difesa dei diritti animali. Qualunque considerazione diversa dai diritti animali, se questi sono assunti a principio fondamentale, può essere ritenuta moralmente sbagliata o incoerente per chiunque professi tale visione. In quel saggio, sostenevo che dovremmo aspirare a compiere azioni che abbiano un significato positivo e ritengo che solo gli esseri senzienti possano considerare qualcosa come significativo. Per gli oggetti inanimati non esiste alcunché dotato di significato, che sia questo positivo, negativo o neutro. Le pietre, quindi, sono al di là dell'indifferenza, esattamente come lo sono gli ideali, inclusi i "diritti animali". Per questo motivo, nel saggio intitolato *The Rights of Animal Persons*⁸, sostengo la necessità di un'etica dei diritti animali che verta fondamentalmente sul fare ciò che è meglio per ogni singolo essere senziente in una prospettiva squisitamente non utilitaristica. Non possiamo fare meglio di ciò che è meglio. Dovremmo promuovere i diritti animali per il bene degli esseri senzienti e non considerare gli esseri senzienti in subordine rispetto alla promozione di un ideale, inclusi i diritti animali. Allora ricordare le malattie provocate dalla dieta carnea è parte dell'attività di promozione dei diritti animali? Forse no, nell'accezione più stretta. Possiamo, però, anche domandarci: questa forma di attivismo è coerente con la promozione di ciò che è meglio per gli animali? In questo caso, penso proprio che la risposta sia sì.

Sono molto grato alla Perlo per le sue ponderate considerazioni pubblicate sul «Journal for Critical Animal Studies» e penso sia corretto ritenere, come lei sostiene, che i diritti animali debbano essere la principale preoccupazione del movimento animalista. Tuttavia, non credo che sia stata in grado di dimostrare che è inopportuno far ricorso ad un più ampio spettro di argomenti e di tattiche. Al contrario, la sua stessa ammissione che gli appelli estrinseci possano avere effetti positivi – come di fatto hanno –, la mancata dimostrazione della sua asserzione circa l'inevitabile valenza negativa degli argomenti estrinseci e le mie confutazioni al riguardo possono contribuire a giustificare un uso giudizioso

7 D. Sztybel, *Animal Rights Law: Fundamentalism versus Pragmatism*, in «Journal for Critical Animal Studies», n. 5, 2007, pp. 1-37.

8 D. Sztybel, *The Rights of Animal Persons*, in «Journal for Critical Animal Studies», n. 4, 2006, pp. 1-37.

degli argomenti estrinseci in associazione con argomenti etici più diretti a favore di un cambiamento del modo in cui trattiamo gli animali.

Per concludere, ritengo che sia moralmente corretto e pragmaticamente fruttuoso l'interesse per la promozione della salute umana, del rispetto per l'ambiente, di una ricerca medica efficace, tanto quanto la promozione di un trattamento giusto nei confronti degli animali. In effetti, l'impatto ambientale dell'allevamento non coinvolge solo gli umani. Non ci si dovrebbe preoccupare di tutti questi aspetti? No, se questo va a discapito dei diritti animali, ma questo non è ovviamente ciò che sto sostenendo. Qui ho solo cercato di mostrare come sia troppo semplicistico separare completamente i cosiddetti argomenti estrinseci da quelli intrinseci e che abbiamo bisogno di un'etica e di un modo di pensare più flessibili, pluralistici ed adattabili. Il movimento per i diritti animali è più forte, come spesso afferma Tom Regan, «con molte braccia e molti remi». Il movimento si indebolisce se alcuni di questi remi vengono abbandonati con sdegno.

Traduzione dall'inglese di Silvia Faggian.

Ralph R. Acampora
**Etologia inventiva: progetti sostenibili per riattivare
 l'interazione tra umani e animali**

Le civiltà viventi creano, quelle morenti costruiscono musei (M. Fischer).

I progettisti avevano in mente qualcosa di più che riempire uno zoo; stavano costruendo una comunità, una nuova branca della storia naturale (F. Turner)¹.

Parte integrante dell'imperativo culturale a favore di una prassi ecologicamente sostenibile è la richiesta di un rinnovamento e di un rafforzamento delle (inter)relazioni degli esseri umani con gli altri animali, in particolare quelli selvatici. Ultimamente, tendenze biofiliche latenti si sono arricchite grazie allo sviluppo di campi diversi, quali l'etica interspecifica, la psicologia comparata e le opere d'arte zoocentriche. In questo contesto, stanno emergendo forme di moralità postumanista, gli zoologi comportamentali e cognitivi indagano l'innegabile intelligenza e socialità di organismi complessi (quali cetacei, primati ed elefanti) e gli artisti infondono un'aria nuova nella rappresentazione dell'animalità². A partire da questo scenario, nel presente saggio intendo discutere e sostenere l'introduzione di tecnologie innovative che favoriscano l'incontro interspecifico, sul tipo di quelle progettate e realizzate da Natalie Jeremijenko, i cui lavori possono essere intesi come una variante etologica o una rielaborazione dell'"ecologia inventiva" di Frederick Turner³. Tra gli anni '80 e gli anni '90 del secolo scorso, Turner ha avanzato l'idea provocatoria di una nuova forma di teoria e di pratica ecologista, che si distinguesse dalle correnti tradizionali dell'ambientalismo: quella *conservazionista*, che mira ad un "uso saggio" delle risorse, quella *preservatrice*, che rappresenta un tentativo donchisciottesco, se non del tutto incoerente, di "salvare" la o "intervenire in aiuto" della natura e quella *restauratrice*, da intendersi come un tentativo di

¹ Le citazioni in esergo sono tratte da Martin H. Fischer, *Curmudgeon*, in «Funny Times», Agosto 2007, p. 8 e Frederick Turner, *Evolution and the City*, atto V, scena II (vv. 43-46), in *Genesis: An Epic Poem*, Saybrook, Dallas 1988, p. 261.

² Cfr., ad es., il lavoro di Marshall Arisman.

³ Gran parte del discorso qui sviluppato è una parafrasi del saggio di Turner intitolato *The Invented Landscape*, in R. G. Botzler and S. J. Armstrong (a cura di), *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, Boston 1993, p. 330-342, ripreso poi in A. D. Baldwin et al. (a cura di), *Beyond Preservation: Restoring and Inventing Landscapes*, University of Minnesota, Minneapolis 1994, pp. 35-66.

ritorno al passato, agli ecosistemi "autentici" riportati alle loro condizioni di purezza pre-industriale (o pre-umana?).

L'*ecologia inventiva* di Turner propone invece un programma di intervento umano creativo non tanto *nella* natura ma *con* la natura, intesa quest'ultima come forza creativa originaria:

La natura è il processo interattivo, l'essere in contatto di ogni cosa con tutte le altre [...] [e perciò], almeno potenzialmente, la civiltà può essere [non solo] restauratrice, [ma anche] promotrice e persino creatrice della diversità naturale, nella stessa misura in cui è protettrice e preservatrice⁴.

Questo approccio supera gli svantaggi che derivano dal perseguimento di modelli già noti; in altri termini, esso oltrepassa l'idea conservazionista di limitare il prelievo delle risorse, la nostalgia lamentosa dei progetti di preservazione e l'arbitraria aspirazione a compensazioni, sempre inadeguate, tipica della corrente restauratrice.

L'ecologia inventiva crea e dissemina nuovi biomi e nuove specie⁵. Analogamente, ciò che sto descrivendo come etologia inventiva progetta e attua nuove forme di interazione tra specie diverse; in altre parole, realizza una sorta di opera d'arte basata su *performance* e tecnologie declinate in termini zoologici. Interventi di questo tipo si oppongono ai tentativi disastrosi di mummificare l'animalità e l'arte in contesti museali quali gallerie e zoo⁶, impegnandosi invece nel tentativo di ricreare dinamicamente connessioni vive e una coscienza biotica situata. La Jeremijenko, ad esempio, ha realizzato una serie di progetti intitolati collettivamente «*Ooz*»⁷, che rompono con la grammatica tipica dell'esibizione zoologica, che prevede animali messi in mostra come oggetti passivi dell'osservazione umana e spettatori umani non

⁴ *Ibidem*, p. 331.

⁵ Un esempio grandioso, anche se utopistico, una sorta di *science fiction* ai limiti della realizzabilità tecnica, è quello proposto da Turner quando discute della possibilità di trasformare l'ambiente di Marte in quello terrestre a livello della macro-scala di un'ingegneria planetaria. Al proposito, cfr. *Life on Mars: Cultivating a Planet – and Ourselves*, in «Harper's», Agosto 1989, pp. 33-40 e *Genesis*, cit.

⁶ Dal punto di vista di un'estetica deweyana, l'etologia inventiva può essere considerata come una forma d'arte. Secondo questa prospettiva ogni tentativo cosciente di rendere l'esperienza più ricca può essere considerato un'opera d'arte, che pertanto non è vista come un abbellimento frutto di una cultura alta alla stregua delle decorazioni dei monasteri. Lo stesso Dewey ha incluso i mestieri tra le forme d'arte e, quindi, ritengo che la sua definizione possa comprendere anche certi aspetti della tecnologia del tipo di quelli utilizzati nelle installazioni dell'etologia inventiva. Al riguardo, cfr. John Dewey, *Arte come esperienza*, trad. it. di G. Matteucci, Aesthetica, Palermo 2007.

⁷ «*Ooz*», ossia «zoo» scritto al contrario, con una connotazione incidentale ma significativa di propagazione oltre il contenimento grazie al richiamo al termine «ooze»: colare, trasudare, diffondersi.

attivamente partecipi all'incontro con gli animali⁸. In una installazione nei Paesi Bassi, grazie ad un dispositivo di controllo remoto, gli umani possono dirigere oche artificiali, farle nuotare verso e farle vocalizzare con uccelli della stessa o di altre specie, le cui reazioni a loro volta possono essere osservate attraverso videocamere computerizzate⁹.

A chi obietterà che questo contesto interattivo è intrusivo nei confronti degli animali non umani in esso coinvolti, rispondo sottolineando che questi stessi animali sono selvatici e che essi mantengono una totale libertà di accettare o di evitare gli scenari appena descritti, al contrario di quanto normalmente avviene negli zoo. Un'altra posizione critica potrebbe sostenere che lo scenario delle tecno-ocche ci allontana ulteriormente dalla possibilità di un incontro autentico con gli altri animali, dal momento che introduce tra noi e loro (gli uccelli viventi coinvolti) la mediazione di artefatti (gli apparati di tracciamento/proiezione e i doppi virtuali delle oche). Riguardo a questo vorrei ribattere sottolineando che l'etologia inventiva sfida l'infelice tradizione maggioritaria dell'ambientalismo, ossia la demonizzazione della tecnologia intesa sempre ed esclusivamente come alienante. Grazie ad *Ooz*, essa diviene invece una forza motrice che contribuisce a costruire un meticcio conviviale di comunicazione e interazione zootica (ogni volta che gli animali reali rispondono alla mossa iniziale dei loro cugini artificiali), che ritengo elemento salutare di qualunque stile di vita realmente sostenibile. *Ooz*, sostituendo la dinamica noi/loro tipica della posizione unilaterale dello spettatore, rende possibile la prospettiva della costruzione di un *noi* interspecifico.

Questa prospettiva, grazie alla modificazione del punto di vista introdotta da Turner, cambia radicalmente la nostra concezione della Natura: essa non è più intesa come opposta all'umano e all'artificiale, ma come un universo già da sempre tecnologico che racchiude in sé anche l'*homo faber*. Secondo Turner i corpi biologici sono sistemi altamente organizzati di energia meccanica ed elettrochimica. Anche in assenza di strutture complesse di coscienza, tutti i corpi viventi sono protesici nel senso che incorporano materia aliena per metterla al servizio di interessi "artificiali", i quali estendono il campo di influenza e l'area di interfaccia dei corpi medesimi. Si potrebbe pertanto affermare che «il corpo di un organismo vivente è la sua tecnologia e la tecnologia di un organismo

è il suo corpo»¹⁰. Il corollario di questa affermazione per l'umanità è che «la nostra tecnologia è un'estensione del nostro corpo»¹¹. Presa nella sua totalità e proiettata sulla scala dell'evoluzione ecologica, la Natura è il regno del divenire che sviluppa, in modo continuo e interattivo, la complessità attraverso l'azione di fattori tecnologici. L'etologia inventiva è quindi in consonanza e non in contrasto con i processi "naturali"; da questo punto di vista, *Ooz* è semplicemente un plesso più densamente organizzato di interazioni tra organismi.

Un altro progetto *Ooz*, che illustra efficacemente le caratteristiche dell'etologia inventiva, è la voliera aperta chiamata «*For the Birds*», che fu installata sopra il tetto della Galleria Postmasters nel Lower Westside di Manhattan nell'autunno del 2006¹². Per questo «sviluppo urbano miniaturizzato» a favore di una coabitazione interspecifica era essenziale il «modulo di prateria posto sulla cima del tetto»: questo infatti offre una matrice di opportunità agli uccelli di passaggio (principalmente uccelli, ma anche farfalle, scoiattoli, microorganismi e piante), di mangiare, riposarsi, giocare, decomporsi e/o moltiplicarsi nei modi e nei tempi che ritengono più adatti¹³. Gli artisti predisponavano lo scenario e i visitatori umani potevano condividere le attività in corso, guardando e udendo direttamente o attraverso le riprese di una telecamera che venivano proiettate all'interno dell'edificio¹⁴. La struttura comprendeva diverse postazioni per l'alimentazione, zone di compostaggio, ruote panoramiche in miniatura che i piccioni trovavano interessanti e un microfono capace di captare e amplificare i suoni degli uccelli¹⁵.

For the Birds mette in primo piano una delle caratteristiche specifiche dell'etologia inventiva, cioè la sua aspirazione a scardinare il paradigma dell'*apartheid* delle specie imposto dalla civiltà dominante (attraverso regimi di violenza socialmente invisibili quali, ad esempio, il "controllo dei parassiti" degli animali urbani) e paradossalmente perpetuato da alcune posizioni abolizioniste del movimento animalista (lotte di liberazione o per i diritti che obbediscono ai diktat del divieto di contatti interspecifici). La tettoia-prateria esemplifica anche concretamente quella che alcuni geografi animali e teorici transpecisti definiscono con il termine di *zoopolis*¹⁶. Zone selvatiche urbane, come quelle dei

¹⁰ F. Turner, *Invented Landscape*, cit., p. 337.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. <http://postmastersart.com>, link "Natalie Jeremijenko" nel menu "Artists".

¹³ Cfr. <http://www.environmentalhealthclinic.net/projects/mud/>.

¹⁴ Cfr. il sito *Ooz*, link "Communication Technology" nel menu "For the Birds".

¹⁵ Per maggiori informazioni, cfr. il link "Twoilets" nello stesso menu. La Jeremijenko ha curato il sito *Ooz* insieme a Evo Design, Leeser Architects, Bonnetti/Kozerski, Materiallab, System Architects e The Living.

¹⁶ Cfr., ad es., Jennifer Wolch *et al.*, *Trans-species Urban Theory*, in «Environmental and Planning D: Society and Space», n. 13, 1995, pp. 735-760.

⁸ L'indirizzo del sito *Ooz* è: <http://www.nyu.edu/projects/xdesign/ooz/>.

⁹ Cfr. il link "Robotic Geese" nel sito *Ooz*. Una variante di questa installazione prevede la fruizione e lo spostamento di *avatar* virtuali che rendono possibile ai partecipanti umani la fruizione di esperienze mimetiche con controparti reali; cfr. il link "Ooz Chair" sempre nello stesso sito.

giardini pensili, sebbene all'inizio siano semplicemente degli spazi interstiziali, danno però corpo all'ideale visionario di una comunità conviviale per le diverse creature e/o di aree selvagge all'interno delle aree metropolitane (anche centrali)¹⁷. Uno degli elementi del progetto, la ruota panoramica utilizzata dai piccioni, esemplifica bene ciò che la Jeremijenko definisce l'improvvisato «spettacolo dell'adattamento», un luogo dove gli altri animali mostrano una capacità d'azione che normalmente non è considerata parte delle loro caratteristiche comportamentali. Ciò arricchisce la fenomenologia della vita non umana, invece di limitarla e ridurla a mere risposte istintuali o ad attività automatiche.

Un terzo esempio di applicazione dell'etologia inventiva è «*Fishface*», un «sistema di sensori per pesci» associato ad una postazione d'osservazione, che fu installato nel fiume Hudson nei pressi dei Chelsea Piers a New York:

Fishface prevede una griglia di boe per l'individuazione dei pesci [...] in grado di creare una rappresentazione visiva a bassa risoluzione dell'attività e del flusso di una sezione del fiume lungo gli argini. L'interfaccia con i pesci, un vero e proprio strumento di tecnologia di comunicazione, rivela la loro presenza o assenza nelle immediate vicinanze e fornisce agli umani un mezzo per comunicare con loro (e viceversa). Parte di ogni dispositivo è un trasduttore sonar che si illumina in presenza dei pesci. Un pesce che nuota attraverso questo sistema appare come una serie di punti luminosi che si illuminano in sequenza lungo il tragitto percorso; uno sciame di pesci produrrà una nube galleggiante di luci¹⁸.

Anche la postazione panoramica associata a questo dispositivo offre la possibilità di un punto di vista inusuale:

L'Eye-Level Observatory è un luogo pubblico per guardare l'acqua al suo stesso livello. Questo punto di vista permette di vedere la massa d'acqua dal basso e dispiega davanti ai nostri occhi la sua tensione di superficie. La visione dall'*Eye-Level Observatory* mira a trasformare profondamente la nostra concezione della superficie dell'acqua che non è più vista come uno specchio riflettente ma come una membrana. *L'Eye-Level Observatory* è un dispositivo che induce un effetto di mutamento della *Gestalt*, in modo tale che una volta che l'osservatore sia stato immerso nella relazione viscerale tra il suo corpo e quello dell'acqua, non la vedrà (solo) come una superficie, ma (anche) come una pelle al di sotto della quale si avverte un intenso brulicare di vita e di possibilità¹⁹.

17 Cfr. James Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. it. di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 161, dove si lamenta per «la misura in cui il sapere collettivo di una società urbana chiusa diventa isolato dal mondo naturale». Le pratiche ooz dell'etologia inventiva possono alleviare questa insularità alienata e alienante.

18 N. Jeremijenko et al., "Fish Communication", in <http://www.nyu.edu/projects/xdesign/ooz/>.
19 *Ibidem*, "Waterlevel Viewer". Cfr. "Amphibious Architecture" nello stesso sito e "Whale Belly", in <http://www.animalarchitecture.org/?p=458>.

Un aspetto notevole di questo progetto è che tale interazione interspecifica potrebbe offrire, come effetto secondario, un vantaggio ecologico al bioma fluviale e, indirettamente, agli umani che volessero svolgerci le proprie attività. Ad esempio, i pesci potrebbero venir indotti ad avvicinarsi alle boe-sensori con del cibo (in *pellet* o scaglie) contenente sostanze in grado di assorbire il PBC. Grazie alla quotidiana routine digestiva, la tossina verrebbe amalgamata dai pesci in un composto più pesante, rendendo così l'inquinante meno biodisponibile e dannoso. In altri termini, disseminando tali chelati, i pesci diventerebbero responsabili di un'azione di bonifica dell'acqua notoriamente inquinata dell'Hudson. Dal che consegue un circolo virtuoso di interattività multi-specie: la predilezione estetica degli umani (per i *pattern* luminosi) contribuirebbe ad alleviare la fame dei pesci, i quali a loro volta parteciperebbero ad un processo di filtraggio e pulizia (tramite chelazione), che condurrebbe infine ad un uso e a un godimento più salutare del fiume da parte sia degli umani che dei pesci (come pure degli altri organismi non direttamente coinvolti nel processo)²⁰.

I cosiddetti progetti «*Bat-bar*» e «*Bat in Place*» prendono in considerazione i mammiferi. Il primo, proposto dall'architetto Laura Kurgan, prevede degli umani intenti a sorseggiare un cocktail su una terrazza trasparente dove imitazioni di cornicioni fungono da tana per quei pipistrelli che, attratti dal cibo, decidono di concedersi un happy hour al crepuscolo²¹. Il secondo è più complesso: interfacce artificiali vengono posizionate in luoghi della città dove normalmente si appollaiano i pipistrelli, in modo che umani e pipistrelli possano accendere e spegnere luci (visibili o infrarosse) e comunicare tra loro tramite pipistrelli robot:

Gli umani possono: a) muovere i pipistrelli robot per avvicinarsi ad altri pipistrelli, b) emettere suoni preregistrati o una propria interpretazione degli stessi, c) osservare la comunità dei pipistrelli o un pipistrello in particolare attraverso gli occhi del pipistrello robot; d) ascoltare il chiacchiericcio dei pipistrelli attraverso il pipistrello robot che in questo caso funge da microfono in grado di trasformare le frequenze sonore utilizzate da questi animali in suoni udibili da parte degli umani. A loro volta i pipistrelli possono: a) rispondere vocalmente o fisicamente avvicinandosi o allontanandosi dal pipistrello robot; b) osservare gli umani se gli interessa farlo; c) sintonizzarsi sui suoni emessi dagli umani attivando un sistema che li traduce nello spettro sonoro da loro udibile²².

20 L'enfasi sulle ricadute ecologiche è tipica di questi progetti. Ad esempio, le oche robot, attraendo esemplari reali della specie, fanno sì che il guano da questi prodotto possa essere utilizzato come fertilizzante per l'agricoltura e l'orticoltura (il che è anche un modo di ridurre la percezione negativa generalmente suscitata dagli escrementi degli uccelli).

21 Cfr. il link "Ooz Architect" nel sito *Ooz*.

22 N. Jeremijenko, "Case Study: High Line", in http://www.nyu.edu/projects/xdesign/ooz/bats_highline.html.

Si può avere qualche dubbio sul fatto che gli umani “conversino” realmente con i pipistrelli grazie a questo complesso apparato ingegneristico. Dopo tutto questi mammiferi ci sono del tutto alieni dal momento che il loro principale campo percettivo è l’ecolocalizzazione (e non la vista); in altri termini, la loro non è tanto una *visione* del mondo, quanto piuttosto un paesaggio *sonoro*. L’etologia inventiva è in grado di riconoscere e far tesoro di queste differenze tra fenomenologie specifiche, poiché il tipo di comunicazione interspecifica cui aspira non è tanto basata sulla traduzione (bidirezionale) dall’idioma di un organismo a quello di un altro, quanto sul tentativo di sviluppare un legame comunicativo, un meticcio, che evolve e viene stimolato e incoraggiato dall’interattività²³. Non dobbiamo insegnare ai pipistrelli il linguaggio umano, né dobbiamo imparare il loro; piuttosto si dovrebbe pensare all’emergere di un nuovo sistema quasi-linguistico co-prodotto.

La reciprocità è in effetti il segno distintivo dell’etologia inventiva. I progetti che ho illustrato rappresentano vere e proprie lezioni di ciò che la Jeremijenko definisce l’«architettura della reciprocità», che prevede l’interazione, in opposizione alle tecnologie e alle forme d’arte *unilaterali*, quali la caccia e la fotografia. Questo approccio può essere utilizzato sia all’esterno che all’interno di zone prestabilite di incontro con gli altri animali: sebbene *Ooz* sia concepito come un paradigma per interventi *in situ*, le “tecniche *ooz*” potrebbero essere utilizzate anche da istituzioni, quali gli zoo²⁴. Con questo tipo di interventi (ci sono progetti in corso di realizzazione a Stoccolma e a San Diego), l’istituzione zoo si aprirebbe a iniziative di riforma radicale e s’impegnerebbe nella possibilità di reinventarsi in un esercizio potenzialmente trasformativo. Seppur pienamente consapevole degli ostacoli istituzionali, vorrei nondimeno incoraggiare gli zoo esistenti ad adottare strumenti e caratteristiche delle tecnologie *ooz*²⁵.

²³ Il linguista Derek Bickerton sostiene che la «grammatica universale» chomskiana sia caratterizzata da una predisposizione fondamentale a favore di un linguaggio creolo; se così fosse, allora la stessa biologia umana potrebbe muoversi nella direzione del tipo di comunicazione che ho qui messo in luce (con l’aggiunta della sfida rappresentata dalla sovrapposizione dei confini di specie o dall’utilizzo della loro permeabilità). Cfr. Gerry O’Sullivan, *Inventing Arcadia: An Interview with Frederick Turner*, in «The Humanist», Novembre-Dicembre 1993 (http://findarticles.com/p/articles/mi_m1374/is_n6_v53/ai_1489335).

²⁴ Per questo tipo di interventi, la Jeremijenko ha coniato il termine “zooz”.

²⁵ Al proposito, cfr. Nicole Mazur, *After the Ark?: Environmental Policy Making and the Zoo*, Melbourne University Press, Carlton South 2001, rispettivamente alle pp. 209 e 6, dove afferma: «La rigida razionalità amministrativa che informa molti dei processi organizzativi favorisce un ruolo dello zoo di tipo conservazionista. Il personale degli zoo che intendesse incorporare ideali ecologisti progressisti nei principi e nei programmi di questa istituzione si verrebbe a trovare in una posizione conflittuale con la stessa e certamente non ne verrebbe sostenuto». Imperterrita continua: «Ottenere tali sostanziali riforme di politica ambientale richiede che il personale (e lo stesso vale per la popolazione generale) riconosca e metta in discussione gli assunti, sia datati che attuali, dell’istituzione per cui lavorano».

Chi è coinvolto in questi progetti sta anche studiando la possibilità di intraprendere pratiche di etologia inventiva pubblica. Ad esempio, tramite la costituzione di una *holding* finanziaria per installazioni specifiche quali *Fishface*. Una volta fondata, la *holding* prevederebbe l’inserimento nel suo consiglio di amministrazione (come membri *ex officio* o come una sorta di consulenti) di quei non umani cointeressati all’impresa stessa, nel tentativo di garantire loro uno status legale grazie alla convenzione che attribuisce personalità giuridica alle società per azioni:

Poiché alle società per azioni è riconosciuta una “personalità giuridica” con diritti analoghi a quelli di un individuo, così come viene loro accordata un’identica protezione secondo il 14° Emendamento, esse offrono un’opportunità unica per estendere l’istituto giuridico della personalità ai non umani. Le società per azioni sono le sole non-persone considerate legalmente alla stregua di “persone”, mentre ad altre forme di organizzazione, inclusi governi, sindacati, società no-profit, musei d’arte, giardini zoologici, gallerie e piccole imprese commerciali, non vengono accordati “diritti”, al pari di quanto [generalmente] accade per le forme di vita non umane alle quali, nel migliore dei casi, viene riconosciuta una protezione limitata²⁶.

Data questa situazione, *Ooz s.p.a.* mira a eludere le zone cieche della legge che riguardano gli animali non umani al fine di far sì che possano abbandonare lo status giuridico di mere proprietà. Anche se l’idea di includere non umani nei consigli di amministrazione non dovesse realizzarsi, il fatto che altri animali vengano considerati come azionisti si potrebbe comunque tradurre in benefici economici reinvestibili nella protezione o nel recupero dei loro habitat.

Dopo aver presentato diverse proposte di etologia inventiva, cercherò ora di considerare quest’ultima dal punto di vista morale ed educativo. Alcuni lettori possono essere stati colpiti dal fatto che questo approccio valorizza la tecnologia a un grado tale da perdere la capacità di mantenere una distanza etica dall’universo artificiale, accettando di fatto qualsiasi mediazione tecnologica nell’incontro con altri animali. Questa preoccupazione può però essere alleviata, se non eliminata del tutto, grazie al paradigma già descritto. Turner stesso ha in effetti offerto gli strumenti per compiere appropriate distinzioni di valore:

Una tecnologia buona [...] accresce e non diminuisce la complessità organizzata del mondo [...] rispetta la tecnologia pre-esistente della natura e, anche quando vi aggiunge qualcosa, lo fa senza distruggere l’ordine complesso e la bellezza che hanno contribuito alla sua evoluzione e che ne costituiscono il fondamento. Una tecnologia cattiva [...] distrugge la tecnologia sia essa quella dei corpi animali e vegetali che

²⁶ “The Incorporation”, in <http://www.nyu.edu/projects/xdesign/ooz/>.

quella della nostra complessa cultura materiale e mentale²⁷.

Se applichiamo questi criteri²⁸ ai progetti *Ooz*, vediamo che essi rientrano decisamente nella categoria della «tecnologia buona». Nessuno di loro, infatti, distrugge la tecnologia organica o artificiale nel senso che a questa viene dato da Turner. Inoltre, le installazioni come *For the Birds*, *Fishface* e *Bats in Place* accrescono la complessità organizzata nei rispettivi ambienti aerei, acquatici e/o terrestri, costituendo e favorendo la formazione di nodi più densi di connessione interspecifica, inclusi quelli che danno vita a ecologie bio-culturali di associazione animale.

Un'ulteriore giustificazione dell'etologia inventiva, in primo luogo pedagogica ma indirettamente anche etica (se consideriamo l'istruzione alla stregua di un imperativo morale), può essere rintracciata nell'ambito della contrapposizione che Steven Fesmire individua tra paradigmi educativi nel modo in cui considerano l'apprendimento ambientale²⁹. Filosofo pragmatista, Fesmire distingue tra educazione *fast food* ed educazione *slow food*. A grandi linee, la prima è quella che conduce ad una sorta di anoressia spirituale, mentre la seconda favorisce uno stile di vita sostenibile. Il modello *fast food* anoressico è privo di radici, poiché si basa sull'assunzione che il luogo dove avviene l'apprendimento sia irrilevante per lo stesso e che la conoscenza sia decontestualizzata (disconnessa o di natura meccanica). Esso mantiene separate le varie discipline (come se fossero rotelle distinte nell'ingranaggio della fabbrica della conoscenza), tende a omogeneizzare la pedagogia in una monocultura istruttiva al fine di ottenere efficienza e uniformità misurabili, anestetizza e oscura la consapevolezza delle relazioni e utilizza metodi pedagogici basati sulla trasmissione contenutistica e la memorizzazione delle informazioni. Infine, spesso più implicitamente che consapevolmente, definisce il successo in termini di iper-consumo (formando "cittadini produttivi" che partecipano del e perpetuano lo *status quo* economico, ossia un sistema di crescita quantitativa).

Il modello *slow food* sostenibile si radica invece in una prospettiva locale e bio-regionale, promuove l'apprendimento organico e contestuale ricco di associazioni cognitive, è intrinsecamente interdisciplinare e ha come scopo l'integrazione di svariati campi di ricerca. In termini di diversità metodologica,

27 F. Turner, *The Invented Landscape*, cit. p. 338.

28 Il fatto che dovremmo applicarli discende dal valore intrinseco della creatività e della diversità, assioma estetico-ideale ampiamente e comunemente accettato nell'ambito della moralità corrente.

29 Le considerazioni svolte in questo paragrafo sono una sinossi di alcune idee da lui presentate nel corso della conferenza intitolata «Immaginazione ecologica» svoltasi presso la Fordham University (Lincoln Center) il 18 maggio 2007.

si basa sul pluralismo e promuove una policultura dell'educazione, affina la sensibilità estetica, apre molteplici (tipi di) relazioni, incluse quelle cosiddette interne o costitutive, e forma nuove figure di insegnanti e studenti visti come co-ricercatori appartenenti a una comunità più ampia di studiosi (secondo il modello pragmatista di Charles Peirce). Infine, e in modo consapevole, definisce il successo nei termini di un'abilità proteiforme di percepire e corrispondere costruttivamente ai cambiamenti che avvengono in sistemi complessi di (inter) relazioni, favorendo in tal modo non solo la crescita di cittadini del mondo intelligenti, ma soprattutto di saggi abitanti della Terra³⁰.

Dato per scontato l'assunto secondo cui la cultura della sostenibilità sia l'alternativa preferibile tra quelle descritte, è ragionevole accrescere e potenziare le tecniche per l'implementazione della cosiddetta pedagogia *slow food*. L'etologia inventiva si muove proprio in questa direzione. I casi che abbiamo preso in considerazione sono radicati in un luogo, nel senso che coinvolgono la fauna autoctona già presente in quella data bioregione (invece che animali esotici importati come è il caso degli zoo). L'etologia inventiva promuove l'apprendimento contestuale o associativo; l'uso di *Fishface*, ad esempio, incoraggia le connessioni cognitive tra apprezzamento di pattern luminosi, conoscenza del comportamento dei pesci e comprensione della natura dell'operazione ecologica in atto. Tipicamente i progetti *Ooz* si muovono su un fronte multidisciplinare (le oche robot e le interfacce con i pipistrelli, ad esempio, richiedono il contributo della cibernetica, dell'informatica, della biologia, della zoologia, dell'antropologia, della sociologia, del design artistico e dell'ingegneria), dove diverse discipline vengono integrate al fine di ottenere una comprensione e un'azione etologiche. L'etologia inventiva non è monoculturale dal punto di vista educativo, né si confina nelle aule, offrendo al contrario ampie opportunità di apprendimento esperienziale e di lavoro sul campo (che potrebbe anche aver luogo sul tetto di un edificio scolastico, come è il caso, ad esempio, delle installazioni con giardini pensili). La sensibilità estetica è affinata grazie al riconoscimento delle sfumature del design architettonico (struttura e organizzazione) e grazie ad una maggior consapevolezza delle modalità sensoriali necessarie per l'interazione zoologica (negli esempi citati principalmente vista, udito e tatto). La scoperta delle relazioni esterne e la creazione di relazioni interne sono le finalità principali dell'etologia inventiva: *Fishface*, ad esempio, ci istruisce sull'inquinamento e sulle connessioni che possono favorire un miglioramento

30 I modelli qui descritti sono ovviamente ideal-tipi; le pratiche educative reali mostrano una preferenza graduata verso l'uno o l'altro dei due poli indicati, piuttosto che darsi come realizzazioni pure di uno solo di essi.

dell'ecosistema dell'Hudson e, attraverso l'*Eye-Level Observatory*, ci permette di esperire una modificazione gestaltica dell'identità, cosicché la superficie del fiume diventa una membrana o un legame (parzialmente) costitutivo di un sé ecosistemico³¹. I luoghi dove vengono impiegate le oche artificiali o i dispositivi di incontro con i pipistrelli sono esempi illuminanti della natura intrinsecamente interattiva della pedagogia *ooz*: non solo gli ideatori partecipano con i fruitori alla medesima comunità di ricerca ma, ancor più radicalmente, la co-produzione da parte di umani e di altri animali di meticcianti comunicativi si realizza grazie agli sforzi reciproci di interazione e sviluppa una rete di scambi comportamentali definibile come un "contesto epistemico" di mutuo riconoscimento. L'etologia inventiva ha successo nella misura in cui contribuisce a che coloro che vi co-partecipano acquisiscano modalità percettive e comportamentali sensibili alle modificazioni di complessità relazionale, rendendo così gli abitanti della Terra entità maggiormente ecosofiche³².

Alcuni (specialmente se abitano in campagna) potrebbero guardare con stupore a questo approccio: se le tendenze biofiliche dell'umanità necessitano di essere alimentate al di fuori di contesti di cattività, allora si dovrebbe prevedere un incremento della vita rurale e/o di stili di vita del tipo di quello dei raccoglitori e non proporre la costruzione di sofisticati apparati artificiali per rendere possibili incontri pianificati tra le specie. Questa obiezione tocca un punto che vale la pena di considerare con attenzione, ossia quello che l'abitare fuori città, con le relative aree di *wilderness* (dove possibile e desiderabile), può favorire la salute eco-psicologica. Tuttavia, il nocciolo della questione su cui mi permetto di insistere è che la condizione messa tra parentesi, ossia la possibilità e la desiderabilità, non è così facilmente ottenibile nell'attuale condizione planetaria, dove la maggior parte della popolazione (umana) risiede in aree urbane e dove la quantità (di umani) che eventualmente decidesse di trasferirsi nelle aree rurali e selvagge ancora esistenti basterebbe da sola a danneggiarle irrimediabilmente. È pertanto necessario affrontare la crisi degli incontri inter-specifici nei contesti urbani e l'etologia inventiva è, in questo caso, la risposta più adeguata al problema indicato. Lovelock, colui che per primo ha teorizzato l'esistenza di Gaia, afferma:

Con l'urbanizzazione della società, la massa di informazioni dalla biosfera all'insieme

31 Cfr. Freya Mathews, *The Ecological Self*, Routledge, Londra 1991.

32 Per approfondimenti a proposito di educazione ambientale, cfr. David Orr, *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*, Island Press, Washington D.C. 2004, *Id.*, *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*, SUNY Press, Albany 1992, e Mitchell Thomashow, *Ecological Identity: Becoming a Reflective Environmentalist*, MIT Press, Cambridge 1996, in particolare il cap. 6.

di conoscenze che costituiscono il sapere delle comunità cittadine diminui [...]. Ben presto il sapere collettivo della città si incentrò quasi interamente sul problema dei rapporti umani, contrariamente al sapere di qualsiasi gruppo tribale naturale dove i rapporti con il resto del mondo animato e inanimato hanno ancora il loro giusto spazio³³.

Alla luce di questo problema epistemico, *Ooz* e altri progetti simili possono essere visti come modi per aumentare la massa di informazioni che può essere trasferita dalla biosfera al sapere delle comunità cittadine. Le interfacce umani/animali che ho presentato e discusso creano un anello cognitivo che può essere definito *eco-feedback* (un biofeedback elevato a livello di sapere relazionale/sistemico). Vale inoltre la pena notare che l'impresa inventiva che è stata presa in considerazione in questo saggio incrementa in modo significativo il campo di studio dell'etologia, in quanto va a colmare il vuoto di conoscenze circa il comportamento delle specie naturali urbane³⁴. E lo fa in modo dialogico e ricorsivo, consapevole delle e utilizzando nei fatti le influenze comportamentali reciproche tra soggetto e oggetto, quando insieme danno vita a un campo sinergico. In un contesto solo parzialmente diverso Rosi Braidotti ha affermato:

Quello che conta è vedere l'inter-relazione umano-animale come costitutiva dell'identità di ciascuno dei due. È dunque una relazione, un legame trasformativo e simbiotico che ibrida, sposta e altera la "natura" di ciascuna parte³⁵.

Ciò indica anche alle conseguenze etiche dell'approccio qui sostenuto: l'etologia inventiva offre un modello per la realizzazione di un *ethos* postumanista sostenibile, promotore di incontri interspecifici e in grado di dare la giusta importanza ad un'etica intrinsecamente *relazionale*³⁶.

Traduzione dall'inglese di Filippo Trasatti e Massimo Filippi.

33 J. Lovelock, *Gaia*, cit., pp. 160-161.

34 Un'eccezione notevole è costituita dal lavoro di Melanie S. Thomson, *Placing the Wild in the City: 'Thinking with' Melbourne's Bats*, in «Society and Animals», n. 15, 2007, pp. 79-95; anche questo saggio, però, riguarda più il metalivello della simbologia discorsiva che il comportamento reale dei pipistrelli in città. Cfr., anche, Annabelle Sabloff, *Reordering the Natural World: Humans and Animals in the City*, University of Toronto Press, Toronto 2001, che si colloca sullo stesso piano, cioè a livello di un discorso metaforico o ermeneutico e non di quello delle attività vere e proprie.

35 Rosi Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, trad. it. di S. Bre, Luca Sossella Editore, Roma 2008, p. 127.

36 Cfr. Clare Palmer, *Animal Ethics in Context*, Columbia University Press, New York in corso di stampa e R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, in particolare capp. 3 e segg.



**Tracce e
attraversamenti**

Massimo Filippi Extraterrestri

Siamo qui dove comincia il racconto dell'avventura esistenziale di Gervasia nell'*Assommoir* di Zola: alla finestra, impotenti e disperati, ad osservare il progressivo disfarsi del mondo in cui eravamo abituati a vivere con lo sguardo chiuso da un lato dal puzzo del sangue dei vecchi mattatoi – archetipo della violenza istituzionalizzata – e dall'altro accecato dal biancore dell'ospedale nuovo – simbolo della "violenza naturale" –, dove la morte attende inesorabile le sue future vittime.

Come Shakespeare faceva dire ad Amleto: il mondo è fuor di squadra. Un'*acqua* nera di petrolio sta invadendo implacabile il mare e le coste della Florida. Ad interi Paesi, tra cui la Grecia, dove il destino dell'Occidente ha preso avvio nella forma che ancora oggi conosciamo, manca l'*aria* sotto la sfera di una crisi economico-finanziaria, che sembra infinita e indomabile. La *terra* frana in mezza Asia sotto lo scrosciare di una pioggia incessante e ostinata. Il *fuoco* assale, nonostante i miseri sforzi degli umani, la Russia fino a sfiorare, foriero di panorami apocalittici, alcune delle sue preistoriche centrali nucleari. E la lista prosegue con le infinite guerre tra umani che continuano indisturbate, con l'incessante guerra al vivente che non vede soste, con la morte per fame e per sete: la nuda vita è sempre più nuda e grida, straziata e offesa, in un deserto sempre più silenzioso e sempre meno interessato a rispondere.

La protervia del capitale si fa progressivamente più eterea e spirituale e, al contempo, assume l'inderogabilità di una legge di natura con tutte le sue conseguenze materiali. I fenomeni della natura, intanto, si fanno ogni giorno più innaturali, guidati più dal delirio immateriale dell'umano che dalle sue proprie regole. Come ci ricorda Michel Serres in *Tempo di crisi*, si ergono di fronte a noi nuovi soggetti autonomi, che sempre più difficilmente riusciamo a controllare: la Natura che pensavamo di aver addomesticato e il Capitale, il Golem a cui noi stessi abbiamo dato vita, che pensavamo di poter gestire. E, a ingigantire la tragedia, c'è la nostra risposta a questi inediti soggetti neutri, a questo doppio *il y a*, basata su idee, leggi e proposte assolutamente datate, insufficienti, ridicole nella loro dabbenaggine ed inefficacia. Continuiamo a

pensare a soluzioni che riguardino la sola umanità, pensiamo ancora di poterci salvare da soli, dislocandoci in una topologia sovranaturale, extraterrestre. La nostra razionalità continua a rimanere inesorabilmente irrazionale, direbbe Marcuse. Siamo ancora umani, troppo umani, direbbe Nietzsche.

Il nodo che ci strangola insieme al resto del vivente si va, intanto, aggrovigliando e stringendo: quello che definivamo "natura" assomiglia a ciò che un tempo chiamavamo "cultura" e la cultura va assumendo l'aspetto di quello che i nostri antenati consideravano naturale. Il problema è qui in questo inestricabile groviglio che il pensiero dualista ci ha consegnato e che, per troppo tempo, abbiamo dato per scontato e, quindi, lasciato impensato, libero di intricarsi ulteriormente e oltre ogni misura. Contro tale nodo scorsoio appaiono controproducenti le richieste di un'ulteriore impennata tecnologica guidata dalla ragione strumentale fideisticamente ancorata all'idea della possibilità di una crescita continua e di un progresso dilatabile all'infinito e poco possono gli appelli a favore di ireniche fughe nell'inesistente arcadia di un mondo naturale perso nella notte dei tempi. Non ci sono – e non ci sono mai stati – giardini dell'Eden, così come non sono mai esistite le *magnifiche sorti e progressive*, se non nei deliri della propaganda dei tecnocrati e dei loro referenti politici. Siamo di fronte a quella che Latour chiama *naturcultura*, ma senza le sfumature ottimistiche che a questo concetto ha voluto dare l'antropologo francese. L'attuale *naturcultura* sembra piuttosto echeggiare i toni tragici e disperati di Benjamin: l'angelo della storia mantiene la sua aria di stupore, volge le spalle al futuro, mentre il turbine delle macerie del passato, accumulandosi a ritmo vertiginoso, alza un vento mortifero che lo inchioda a terra. Il compito di *far risorgere i morti* e di *ricomporre l'infranto*, l'unico compito che un'umanità finalmente razionale dovrebbe assumersi per rispondere alla doppia violenza del mondo, ci appare, ogni giorno di più, impossibile in quanto dotato di senso in un paesaggio dove il senso e la sensibilità sono scomparsi.

La tragedia, poi, non manca di note grottesche, da commedia leggera o da melodramma a lieto fine, che farebbero anche sorridere, se ancora lo potessimo. E la cosa è particolarmente evidente qui da noi, in questa sgangherata Italia, che della commedia leggera e del melodramma è la patria indiscussa.

Di fronte alla crisi del capitalismo mondiale, si ergono personaggi difensori gli uni della "libertà" – intesa, da quasi un Ventennio, come possibilità di fare ciò che si vuole –, gli altri del "futuro" – che affonda le sue radici in un altro Ventennio –, altri della "giustizia" – che è difficile distinguere da un giustizialismo da *panopticon* – e altri ancora dell'"ecumenismo" – sempre più simile ad un'invereconda ammicchiata – che non trovano di meglio, per giustificare le

loro malefatte, che enumerare quelle degli altri. Una volta si diceva: “chiodo schiaccia chiodo”; ora sembra che si possa dire: “crimine scaccia crimine”. Sembra che l’idea di una convivenza civile si possa basare sulla ricerca e sul perseguimento del crimine minore.

Di fronte al disastro naturale e all’olocausto perenne degli animali, si erge invece la ministra Brambilla. In una lettera pubblicata sul *Corriere della Sera* del 9 agosto, la «ministra animalista», come lei stessa orgogliosamente si definisce, ribadisce il suo intento di «operare un’attenta ricognizione di tutte le manifestazioni [...] che prevedono il coinvolgimento degli animali, al fine di valutare quali di esse siano portatrici di effetti positivi sul fronte della valorizzazione delle nostre tradizioni e della nostra cultura, come per l’attrazione di turisti, così da contribuire ad una loro maggiore promozione». Ricognizione che, ovviamente, non trascurerà di valutare «se, tra tali iniziative, non ve ne siano alcune per le quali prevalgano gli effetti legati allo sfruttamento degli animali, con riverbero negativo sulla sensibilità collettiva come sull’immagine nazionale». Ricognizione, quindi, guidata dagli interessi economici legati al turismo, dalla sensibilità collettiva e dall’immagine della nostra nazione, e che non si dà pensiero della reale condizione degli animali e dell’immoralità non negoziabile del loro sfruttamento. Ma la burla non finisce qui. Nella stessa lettera, infatti, la Brambilla ci rassicura che non è sua intenzione «proporre l’abolizione del palio di Siena o di altre celebrate feste che hanno luogo in alcune città italiane» e che le sue «dichiarazioni non dovrebbero destare preoccupazione negli organizzatori di iniziative che non comportino sofferenze per gli animali» (come il palio di Siena, appunto!). Verso la fine della lettera, la ministra sembra, però, lasciarci con un *coup de théâtre*, allorché afferma: «Occuparsi di animali vuole dire prima di tutto occuparsi delle persone». Che abbia capito, nonostante tutto, che la questione animale è inestricabile dalla definizione e dalla condizione dell’umano? No, niente di tutto questo, non preoccupatevi. Dopo questa dichiarazione, infatti, ella aggiunge: «Mi riferisco, ad esempio, alle esigenze di tutti coloro che non vorrebbero separarsi dal proprio cane in questa vacanza di agosto ma non riescono a trovare alberghi e spiagge che lo accettino». La commedia raggiunge qui il suo acme. Mentre, dopo una vita breve e miserabile, ogni anno milioni di animali trovano la morte nei mattatoi nazionali, ci si preoccupa di trovare spiagge che ospitino i nostri cani di proprietà. Se non ci fosse da piangere – anche alla luce del fatto che queste dichiarazioni sono state salutate con consenso e soddisfazione da alcuni sedicenti animalisti –, il riso scoppierebbe fragoroso.

Uscendo dagli angusti confini nazionali, ci imbattiamo nella sorprendente

proposta dell’astrofisico britannico Stephen Hawking. Da medico spaziale, in un’intervista pubblicata il 6 agosto (*en passant*, a 65 anni dallo sgancio della prima bomba atomica su Hiroshima) sul sito *Big Think* e riportata da *Repubblica* il 10 agosto, prima formula una diagnosi della malattia che ci affligge – «La popolazione e l’uso delle risorse stanno crescendo sulla Terra in modo esponenziale così come cresce in continuazione la nostra capacità di incidere sull’ambiente [...]. Il problema è che il nostro codice genetico mantiene ancora immutati gli istinti egoisti e aggressivi che erano indispensabili per la sopravvivenza in passato» – e subito ci propone la terapia: «L’unica possibilità di sopravvivenza a lungo termine per la nostra specie è di non restare a guardare quel che stiamo facendo alla Terra, ma di distribuirci nello Spazio, solo lì possiamo avere un futuro». Se avessimo voglia di ridere, diremmo dal *gene egoista* al *genio egoista*. Ma la voglia di ridere, se non fosse già passata da un pezzo, si arresterebbe immediatamente al pensiero che uno dei massimi esponenti dell’attuale razionalità tecno-scientifica, ci offre, come unica soluzione alla dissoluzione della Terra, di farci extraterrestri e, per di più, colonizzatori.

Il pensiero femminista ha tracciato con chiarezza la traiettoria che ha portato dalla dualità dei generi all’uso prima del termine plurale “uomini” (per indicare anche le donne) e poi del singolare collettivo “Uomo” come modello-standard – maschio, bianco, eterosessuale – verso cui tutti siamo misurati e ci misuriamo. Più recentemente, Derrida ha individuato un processo analogo e a quello parallelo, seppur opposto negli intenti e nelle conseguenze, nella riduzione dell’incredibile variabilità fenomenica degli animali in un altro singolare collettivo: “L’Animale”. Questi singolari collettivi sono indissolubilmente associati e individuano il nodo da sciogliere: il Moloch che abbiamo di fronte è il *carnologofallocentrismo*. A fianco di questa operazione, però, se ne innesta un’altra in quel groviglio di nozioni cui abbiamo accennato e che siamo ormai incapaci di maneggiare. Dall’Uomo, che ripudiata l’animalità del suo corpo mortale, si è fatto puro spirito, cioè *extraterrestre*, assistiamo ora alla democraticizzazione dell’“essere-extraterrestri”: gli umani, uomini e donne, sembrano accettare senza problemi questa nuova condizione, insensibili e sordi alle grida di dolore della vita offesa. Nonostante tutto, però, qualche *terrestre* vive ancora tra noi. Terrestre è chi continua a lasciarsi interrogare dall’urgenza del pensiero che chiama alla liberazione e a partecipare attivamente alla *guerra sulla pietà*. Con la speranza rivolta all’*insalvabile del tempo che resta*.

Filippo Trasatti
Il barone delle zecche

Ai più il nome di Jakob von Uexküll (1864-1944), barone prussiano nato in Estonia, vissuto tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, sepolto a Capri, dove aveva una villa in cui aveva ospitato tra gli altri Walter Benjamin, non dirà nulla. Eppure gli studi pionieristici di questo biologo e zoologo hanno avuto riflessi importanti in differenti campi di ricerca del XX secolo: dalla teoria dei sistemi di Ludwig von Bertalanffy, all'etologia di Konrad Lorenz e Nicolaas Tinbergen, alla semiotica di Thomas Sebeok che lo definì «il Signore dei segni», alla cibernetica, all'ecologia sistemica, alla filosofia di pensatori molto diversi tra loro come Heidegger e Deleuze. A partire da ricerche neurofisiologiche sul movimento degli invertebrati e sui meccanismi della percezione, Uexküll arrivò a definire il concetto di «ciclo funzionale» per illustrare il comportamento animale come un processo di autoregolazione, assimilabile a un sistema cibernetico. Si trattava di una reazione contro un modo di intendere i viventi come macchine, per quanto complicate, dimenticando che la funzione delle parti degli animali e dei loro organi si comprendono solo in relazione all'ambiente a cui rispondono e con cui sono in risonanza.

Influenzato dalla riflessione filosofica di Leibniz¹ e di Kant², uno dei suoi più importanti risultati teorici fu la definizione del concetto di *Umwelt*, ossia di mondo-ambiente, distinto da quello che si chiama invece mondo come *Umgebung*, cioè da quella sorta di spazio neutro che è l'ambiente spogliato delle caratteristiche significative per chi lo abita. Il mondo-ambiente presenta degli elementi, dei segni portatori di significato per un soggetto vivente, segni, marche, che sono del tutto diverse in relazione ai differenti apparati percettivi, motori e alle caratteristiche fisiche di ciascuna creatura. Cosicché quello che consideriamo uno stesso spazio fisico, ad esempio una foresta, assume un significato del tutto diverso per la civetta, il toporagno, il boscaiolo. Il mondo che consideriamo unico è un'illusione: ci sono invece molteplici mondi individuali

1 Cfr. Michele Bertolini, *Soggettività e Umwelt: la monadologia animale di Jakob von Uexküll*, reperibile on line in <http://itinerari.unimi.it/mat/saggi/?ssectitle=Saggi&authorid=bertolinim&docid=umwelt&format=html>.

2 Lesse e discusse la *Critica della ragion pura* con Rainer Maria Rilke.

interconnessi l'uno con l'altro, come mappe diverse e sovrapposte dello stesso territorio. Non solo ogni vivente si muove e percepisce il mondo in modo diverso, ma vive lo spazio e il tempo in modo del tutto differente:

Tanti quanto sono gli animali, altrettanti sono i mondi individuali diversi, in cui il naturalista può scoprire nuovi orizzonti di studio, talmente ricchi ed attraenti, che l'esplorarli rappresenta un vero godimento intellettuale³.

Questo godimento intellettuale traspare dallo stile e dal modo di condurre il discorso di Uexküll: la narrazione vi ha una parte centrale, il lettore viene guidato alla scoperta attraverso la sperimentazione di diverse possibilità, dove il ragionamento non s'incarognisce mai nell'asserzione dogmatica.

In *Ambiente e comportamento*, troviamo illustrazioni di come le stesse cose, ad esempio un villaggio, possano essere viste da una mosca o da un mollusco. Vi si trova anche una bellissima serie di tavole a colori che mostra la stessa camera con la percezione cromatica di un uomo, di un cane e di una mosca, insieme alla proposta di un metodo di lavoro per tracciare le mappe di altri mondi soggettivi:

Un metodo facile e comodo per mettere in evidenza le diversità dei mosaici di luoghi secondo cui un oggetto è veduto dagli occhi di animali diversi, ci è offerto dal fatto che qualunque disegno, a cui si sovrapponga un reticolo, può essere trasformato in un mosaico di punti. Si prenda dunque una qualsiasi immagine e la si rimpicciolisca via via: e ogni volta la si fotografi, sottoponendola al medesimo reticolo: e poi si ingrandisca daccapo al formato primitivo. In questo modo si ottiene un mosaico sempre più grossolano. Esse [queste immagini] ci permettono di raffigurare il mondo soggettivo di qualsiasi animale, di cui sia noto il numero di elementi visivi dell'occhio⁴.

Insomma il lavoro di Uexküll, pur essendo quello di uno scienziato, è intriso di fiaba e poesia. Ecco come comincia un capitolo del libro:

Avete mai osservato un ghiottone dinanzi ad una focaccia? La sua attenzione è tutta per lo zibibbo. Nello stesso modo la zecca, fra le innumerevoli cose che la circondano, non discerne altro che l'acido butirrico⁵.

A proposito della zecca, animale di solito assai poco amato dagli umani e da altri animali, leggendo la descrizione che Uexküll fa del suo mondo e del suo modo di vivere, si capisce perché abbia finito per affascinare, tra gli altri, Deleuze: i piccoli animali, come la zecca o il ragno, diceva Deleuze, sono le

3 Jakob von Uexküll, *Ambiente e comportamento*, trad. it. di P. Manfredi, il Saggiatore, Milano 1967, p. 83.

4 *Ibidem*, pp. 115-118.

5 *Ibidem*, p. 99.

vere bestie filosofiche, non la nottola di Minerva, perché, attraverso il numero limitato di relazioni, affetti, movimenti e possibilità di composizione del loro mondo, rendono visibile l'operazione filosofica della creazione dello stesso a partire dal caos⁶.

Il maggior contributo di Uexküll è quello di aver mostrato che esistono vari mondi per ogni animale – non solo per quelli più grandi, ma anche per quegli esseri minuti per i quali non immagineremmo mai l'esistenza di un mondo specifico: la zecca, l'ameba, l'anemone di mare, la medusa. In altri termini, Uexküll ha mostrato che l'animale è soggetto d'esperienza e non un mero oggetto della sperimentazione dell'uomo.

Anche se questo è l'aspetto più importante della sua opera e quello che ha avuto maggiore successo, non bisognerebbe, però, dimenticarsi di approfondire meglio gli aspetti più teorici del suo lavoro, il suo rifiuto del darwinismo, la sua proposta biopolitica dello stato, a cui dedica nel 1920 un libro, *Staatsbiologie (Anatomie-Physiologie-Pathologie des Staates)*, cioè *Biologia dello Stato (Anatomia-fisiologia-patologia dello Stato)*, ripubblicato nel 1933, che lo porta per un periodo in zona di prossimità con il nazismo⁷. Un numero della rivista «Semiotica» diretta da Sebeok, (n. 134, anno 2001) ha raccolto numerosi contributi che analizzano i diversi aspetti del pensiero e della ricerca del barone⁸. Anche se molto resta ancora da fare, per ora possiamo cominciare a salutare con gioia la riedizione per i tipi di Quodlibet del suo libro ormai introvabile⁹. Un ottimo inizio per chi vuole incontrare, per la prima volta, il barone delle zecche.

6 Cfr. Gilles Deleuze, *Abbecedario*, vc. «Animale», DeriveApprodi, Roma 2005.

7 Su questo aspetto si sofferma Marco Mazzeo nell'ottima introduzione al libro di Uexküll da lui curato nella nuova edizione italiana: *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Illustrazioni di Georg Kriszat, Quodlibet, Macerata 2010, specialmente alle pp. 14-17.

8 L'indice è consultabile sul sito <http://www.zbi.ee/~uexkull/semiotica.htm>.

9 Cfr. n. 7.

Marco Maurizi La morte, gli animali, l'etica

Il libro di Massimo Filippi *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte* (ombre corte, Verona 2010) è un testo che non esito a definire importante e necessario. Per tre ordini di motivi.

Anzitutto, può sembrare una nota marginale, ma non lo è, leggendolo si prova la felice e liberante sensazione di un incontro tra scienza e filosofia che è davvero fuori dall'ordinario. Siamo abituati, certo, ad incroci e incursioni tra questi campi, ma si tratta per lo più di (dis)avventure che lasciano in bocca l'amaro sapore di un incontro mancato: per parafrasare Schlegel, nei libri in cui si tratta di scienza e filosofia di solito manca o l'una o l'altra. Qui si tratta però di altro. Il felicissimo connubio tra cultura scientifica e cultura umanistica di *Ai confini dell'umano* non avviene a livello dell'oggetto specifico del libro, bensì è testimoniato dalla biografia dell'autore: neuroscienziato e autentico filosofo (nel senso etimologico di amante della *sophia*), che si impegna a mostrare come il ricercatore possa ben vedere e comprendere ciò che accade al di fuori dal laboratorio restituendocene un'immagine affascinante, audace, profonda, attraverso parole che offrono al lettore l'esperienza eternamente crepuscolare della vita offesa insieme alla ricerca precaria di una speranza di riscatto per gli esseri umani e non umani.

Questo è infatti il tema centrale del libro: il rapporto tra l'animalità umana e non umana e la morte. Un complesso intrico di questioni che nel delineare la fondamentale vulnerabilità corporea che ci accomuna agli animali è mossa dalla speranza di un'etica della solidarietà e della convivenza interspecifica in cui l'esperienza della morte non sia vittima, come sempre, di una originaria e permanente rimozione. E così abordiamo il secondo motivo di interesse che *Ai confini dell'umano* presenta al lettore: il suo posizionamento nell'ambito della riflessione antispecista. Filippi riesce infatti per la prima volta a coniugare i pregi di quelli che, con definizione discutibile ma geofilosoficamente inevitabile, possiamo definire gli approcci "continentale" e "analitico" all'antispecismo. Anche in questo caso, l'avventura teorica

e militante di Filippi lo ha portato ad attraversare e a conoscere tutto lo spettro delle posizioni in campo (è stato, infatti, curatore e traduttore di opere di derivazione analitica come *Gabbie vuote* di Tom Regan, e, assieme a chi scrive, del primo tentativo di approccio fenomenologico alla questione antispecista: *Fenomenologia della compassione* di Ralph Acampora). Gli è stato così possibile venire a conoscenza dei pregi e dei difetti di tali impostazioni: se, infatti, la riflessione continentale sulla questione animale (da Heidegger a Derrida) mostra un *deficit pratico* che si fa automaticamente atto di accusa contro chi, pur vedendo la violenza perpetrata contro il vivente animale non ha saputo operare una scelta etica e politica all'altezza di tale intuizione, il pensiero di derivazione anglosassone ha sofferto di uno speculare *deficit teorico*, assestandosi su problematiche e linguaggi che cominciano da tempo a segnare il passo e a richiedere schemi interpretativi differenti. Non da ultimo si è segnalato in quest'ambito il pericolo di un "antropocentrismo di ritorno", cioè della difficoltà di operare un "allargamento" della sfera dei diritti a partire da una definizione sempre e comunque "umanoide" del soggetto di tale diritto. Si tratta di un problema che mostra come ciò che manca a questo stile di pensiero e di linguaggio sia una concettualità adeguata ad affrontare la *questione dell'altro*, questione che Filippi sintetizza nell'(a non) esperienza della morte come ciò che, al tempo stesso, *costituisce e mette in questione* l'io. Si tratta, a conti fatti, di un problema non risolvibile all'interno della logica dell'identità (che è il presupposto della riflessione di stampo analitico) e che invece riceve tutt'altra elaborazione dagli autori con cui Filippi dialoga in *Ai confini dell'umano*: Adorno, Derrida, Deleuze e Lévinas.

Il terzo aspetto del libro di Filippi che offre un'interessante novità al lettore riguarda poi in particolare uno degli autori centrali per *Ai confini dell'umano*: Adorno. Il libro di Filippi, infatti, pone all'attenzione del lettore alcuni temi del pensatore francofortese che sono stati invece sottovalutati o addirittura rimossi dalla critica adorniana. Si tratta anzitutto del tema del dominio sulla natura che svolge un ruolo assolutamente centrale in questo autore: si tratta, certo, di una questione che non poteva e non ha potuto essere passata sotto silenzio (in quanto costituisce uno degli architravi della riflessione adorniana al più tardi a partire dalla *Dialettica dell'illuminismo*), ma che tuttavia è stata per lo più declinata nel senso di una riflessione para-heideggeriana sulla *techné*, quando invece essa possiede in Adorno tutti i tratti di una radicale revisione di tipo etico-politico. Così è oggi tra i compiti più urgenti della critica adorniana tornare ad affrontare il problema

del dominio sulla natura con l'ampiezza e la radicalità che Adorno dedicò ad esso.

Filippi chiarisce bene, ad esempio, come ciò che è in gioco nella critica fraconfortese alla civiltà sia il ruolo ambiguo e bifronte che il tema della *negazione* dell'animalità svolge nella costruzione del dominio e nell'architettura logica e antropologica del *Geist* che lo sostiene. Come l'autore chiarisce bene, infatti, il dominio sull'animale è frutto di una «negazione raddoppiata»: da un lato, si determina l'animale come mancante, dall'altro si sostiene che l'uomo è

l'animale mancante della mancanza degli altri animali. [...] L'umano non è definito come "non animale", ma piuttosto come "non del non (dell')animale", ossia come negazione della differenza, identità pura che si auto(ri)afferma come tale (pp. 10-11)

In questo modo, Filippi mostra come il tema del dominio sulla natura si congiunga essenzialmente all'elaborazione del *non-identico*, ossia al cuore della speculazione filosofica adorniana.

Ma non basta. Filippi riesce a sviluppare questo legame fino a rendere evidente un altro degli aspetti cruciali della riflessione di Adorno, il tema della *morte*, mostrandone tutti gli armonici etico-politici. La morte, infatti, appare qui come strutturalmente connessa al rapporto tra *universale e singolare* che è l'asse su cui tradizionalmente si gioca il ragionamento politico-filosofico. Ora, è indiscutibile, e Filippi lo espone molto bene, come la morte accolga e custodisca in sé il segreto di questo asse concettuale e come la sua rimozione sia sempre stata necessaria alla declinazione in senso autoritario di tale rapporto. Da un lato, infatti, la morte è l'orizzonte di quella *vulnerabilità condivisa* (il "possiamo soffrire") da cui solo è possibile muovere per realizzare un'*universalità* di stampo non repressivo. Dall'altro, essa rappresenta sempre quell'altro dall'io la cui negazione lo istituisce in quanto io: io sono tutto ciò che sarò stato a partire dal *limite a me inaccessibile della mia morte*, dove quel "mio" è la paradossale sponda in cui si gioca l'irriducibile *singularità* di ogni io, ciò che costitutivamente sfugge all'esperienza che l'altro fa di me. La morte si mostra così come ciò che rende possibile un'esperienza che è al tempo stesso comune ma inviolabilmente singola: «nella morte siamo sempre con gli altri in quanto reciprocamente diversi» (p. 34).

È a partire da questo aggancio decisivo alla questione della morte che Filippi abbozza la possibilità di un'*altra* etica che è al tempo stesso un'etica

dell'altro (p. 67). Di essa possiamo qui sottolineare solo alcune linee fondamentali.

In primo luogo c'è il tema della *memoria*, declinato sì nel senso biologico di quella *continuità del vivente* che è un tratto costitutivo dell'orizzonte darwiniano in cui si muove il pensiero di Filippi ma che l'autore declina anche in senso propriamente etico come necessità di raccontarsi, di tenere desto e presente quel tessuto di relazione che sempre siamo, anche quando, colti da interessata amnesia, vorremmo dimenticarci (p. 49).

In secondo luogo, l'istanza memoriale porta con sé la questione della *responsabilità* nei confronti di questo altro, cioè della mia capacità di risponder(n)e. Ma il tema della responsabilità, sembra dirci Filippi, mostra, nel caso del rapporto umano-non umano, una via di fuga al di là dell'orizzonte classico della "doppia obbligazione": l'altro è qui colui che non è tenuto a rispondere, che forse non può, ma della cui risposta, in ogni caso, io non dispongo e non posso/devo disporre. Si gioca qui – azzardiamo – la possibilità di uscire dalla logica dello scambio (che è ancora implicita nella parola che evoca dal silenzio una risposta) per entrare invece nell'abissale visione di un *atto d'amore come incondizionata apertura verso l'altro*: un altro che, proprio nel caso in cui *non* rispondesse o, addirittura, *non potesse* rispondere, porterebbe l'etica al di là della logica binaria del *do-ut-des*, logica che proprio nel fare dell'altro la semplice sponda del mio desiderio, smaschera quest'ultimo come auto-referenziale e lo mostra come ancora e sempre ancorato alla predazione negatrice dell'estraneo e all'affermazione identitaria di sé.

E veniamo così all'ultima grande questione che anima, è il caso di dirlo, il libro di Filippi e lo conduce fino alla soglia di confine con una metafisica verso cui – per dirla con Adorno – occorre essere solidali proprio quando se ne riconosce la caduta. Poiché ci si impegna qui a pensare un rapporto tra i viventi che muova un passo oltre l'unidimensionalità del presente, oltre la meccanica del dominio in cui siamo immersi, ci troviamo a pensare una *trascendenza* rispetto al tempo storico attuale che non può che vestire i panni del messianismo, sia pure di un messianismo asciutto e interamente laico come quello di *Ai confini dell'umano*. Ed ecco allora il tema della *speranza* che riecheggia una delle questioni che Kant riconobbe come ineludibile per ogni filosofia morale: "Cosa posso sperare?". È possibile un'etica senza speranza? È possibile un'etica in cui l'assurdità della morte non finisca per rendere insensata e inutile ogni scelta di tipo morale? Ed è possibile uscire da questa difficoltà senza fondarsi sulle spiegazioni

metafisiche positive che si basano tutte sull'ipotesi di una-vita-oltre-la-morte e, dunque, su una ulteriore rimozione di quest'ultima? Filippi sembra propendere per una risposta positiva a questa domanda, preoccupandosi di declinare in modo originale tale interrogativo, andando alla ricerca non di una «speranza di», bensì di una «speranza con» (p. 69). Si tratta di uno dei passaggi teoreticamente più impegnativi del libro, in cui Filippi si sforza di delineare la possibilità di un'esistenza in-fondata (p. 68) in cui l'assenza di fondamento non sia declinata nel senso del *nichilismo*, ma in quell'*assenza di garanzie* che sola rende possibile una scelta autenticamente etica: la morale non è più allora un elenco "di divieti e di obblighi" rispetto a cui ci troviamo in posizione di passiva accettazione, bensì è il luogo in cui si realizza l'esperienza dell'Altro come apertura verso il nostro limite. E come ogni limite è ciò che segna lo spazio tra due superfici discontinue, in modo da non appartenere a nessuna delle due, così la morte è il segnava di questa esperienza del limite, di ciò che, tracciando lo spazio del mio e dell'altrui, mostra a un tempo la nostra appartenenza al medesimo e il nostro infinito anelito ad essere veramente noi stessi. Che ciò sia possibile senza prevaricazione e violenza è la scommessa a cui ci richiama il testo di Filippi, ammonendoci a non dimenticare quel passaggio inattraversabile, quell'aporia assurda senza la quale ogni sforzo in questa direzione non avrebbe alcun senso.

Leonardo Caffo e Ettore Brocca I modi del pensiero e il problema del corpo Whitehead e l'espressione animale

È ridicolo negare una verità evidente, così come affaticarsi troppo a difenderla. Nessuna verità sembra a me più evidente di quella che le bestie son dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini: gli argomenti sono a questo proposito così chiari, che non sfuggono neppure agli stupidi e agli ignoranti (David Hume¹)

I modi del pensiero

Le sei lezioni universitarie tenute da Whitehead, sunto di tutto il suo pensiero scientifico, sono raccolte nel testo *I modi del pensiero*², che costituisce un'opera chiara, complessa e, allo stesso tempo, matura e consapevole. Le lezioni sono una sintesi filosofica di tutti i temi sviluppati sin dalla collaborazione con Bertrand Russell³ e dagli studi sulla realtà naturale con le discussioni problematiche sull'epistemologia. La conclusione che ne emerge, imperniata su un realismo non ontologico e radicalmente critico nei confronti dell'esperienza immediata, permette di affrontare da una prospettiva originale i problemi fondanti della teoria della conoscenza. La nostra analisi del pensiero di Whitehead si concentrerà sulla seconda lezione, quella sul *problema dell'espressione*.

Il problema dell'espressione

All'inizio de *I modi del pensiero* leggiamo:

L'espressione è il diffondersi nell'ambiente circostante di qualcosa che viene elaborato inizialmente nell'esperienza di colui che si esprime. Non è necessario

1 David Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. in B. De Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Carocci Roma 2007, p. 26.

2 Alfred North Whitehead, *I modi del pensiero*, trad. it. di P. A. Rovatti, il Saggiatore, Milano 1972.

3 Tra il 1910 e 1913, Russell e Whitehead lavorarono alla stesura di un'opera che cambierà, rivoluzionandolo, il paradigma della logica matematica, i *Principia Mathematica* (1913). Fino al 1931, anno della pubblicazione dei teoremi d'incompletezza di Goedel, l'opera costituirà un punto di riferimento per tutti gli studiosi di matematica e filosofia della logica.

che sia implicata alcuna determinazione cosciente, ma soltanto l'impulso a diffondere. [...] Questo bisogno è una delle caratteristiche più semplici della natura animale, ed è l'evidenza più fondamentale del presupposto che si ha del mondo esterno⁴.

Whitehead sembra qui utilizzare la nozione di *espressione* in modo filosoficamente innovativo. Qualsiasi forma di vita animale possiede, infatti, intrinsecamente la possibilità espressiva, una possibilità imprescindibile dal contesto naturale in cui è inserita. La nozione di *corpo animale* (e umano) sembra pertanto essere indistinguibile dalla categoria della *natura naturans*:

Il corpo (animale) è parte del mondo esterno col quale è connesso. Esso è infatti altrettanto parte della natura di qualsiasi altra cosa vi si trovi, un fiume, una montagna, o una nuvola. Inoltre, se vogliamo essere esatti fino alla pedanteria, non siamo in grado di definire dove un corpo comincia e dove la natura esterna finisce⁵.

Si tratta dunque di ridefinire completamente la nozione di *corpo*, di delimitarne i confini, l'estensione e le caratteristiche fondamentali. Whitehead prova, così, a definire la nozione di *corpo umano*:

Con una volgare convenzione [definiamo, ad esempio, il corpo umano] come quella regione del mondo che è il campo fondamentale dell'espressione umana⁶.

Nonostante il problema fondamentale per Whitehead sia quello di definire il *corpo umano*, attraverso la nozione di *espressione* la sua analisi filosofica si estende a tutte le forme viventi:

Ovunque vi sia una regione della natura che sia essa stessa il campo primario delle espressioni che vengono fuori da ciascuna delle sue parti, questa regione è vivente⁷.

Questa definizione di Whitehead è il preludio ad una nozione di *espressione* nuova e rivoluzionaria che percorre trasversalmente i mondi animali, vegetali e minerali.

4 A. N. Whitehead, *I modi del pensiero*, cit., p. 54.

5 *Ibidem*, pp. 54–55.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*, p. 56.

La rivoluzione di Whitehead: ampliare il concetto d'espressione

Whitehead afferma:

Una nuova definizione di espressione deve essere più ampia perché si estende al di là degli esseri umani e degli animali superiori⁸.

Nonostante Whitehead sia convinto che l'*espressione* appartenga a tutti gli esseri della natura, è comunque necessario abbozzare una distinzione per cercare di capire in che modo possa avvenire una prima categorizzazione. Tale distinzione non va spinta fino all'esattezza meticolosa perché, secondo il filosofo, qualsiasi tipo di *compressione ontologica* di un essere in categorie, ne mortifica l'esistenza e ne impoverisce l'essenza. Al culmine della sesta lezione Whitehead, infatti, afferma che:

Nell'animale vi è la singola esperienza che si esprime attraverso il corpo animale. Il corpo è composto di vari centri di esperienza che impongono l'uno con l'altro l'espressione di se stessi. Così il corpo animale è composto di entità che sono reciprocamente l'esprimere e il sentire. Per opera di questa organizzazione si produce una varietà ben adatta di sentimenti in quella suprema entità che è ogni singolo animale considerato come un soggetto esperiente⁹.

La distinzione ontologica tra i vari gradi dell'esistenza sta tutta, dunque, nel *come* si produce quest'organizzazione di sentimenti e dei vari centri di esperienza di cui è composto ogni singolo essere vivente:

Nel caso dei vegetali, troviamo che l'organizzazione corporea manca decisamente di un qualsiasi centro unitario di esperienza che abbia maggiore complessità sia per quanto riguarda le espressioni ricevute sia per quanto riguarda i dati connaturali. Un vegetale è una democrazia; un animale è dominato da uno o più centri di esperienza¹⁰.

Il confine tra gli esseri sembra difficilmente individuabile in modo chiaro e preciso, lo stesso Whitehead è cosciente che la sua ontologia, così come esposta in questa lezione, sia estremamente semplificata. Questo accade però, secondo Whitehead, non perché l'uomo manchi di acume filosofico nell'individuare la classificazione naturale; al contrario, è nella natura stessa che questa classificazione è talmente sottile da apparire inesistente. In breve, Whitehead, nella sua analisi delle *cose della natura*, cerca un

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰ *Ibidem*, p. 58.

aggancio con la filosofia di Spinoza che vede l'uomo, gli animali e le cose, come alcuni degli infiniti dispiegamenti dell'essere e non come degli abitanti extra-mondo dell'esistenza. Infatti, a precisazione di quanto detto, aggiunge:

Prima di tutto la distinzione tra animali e vegetali non esiste come un taglio netto. Si possono osservare alcune tracce di predominio nei vegetali come si possono trovare tracce d'indipendenza democratica negli animali. Per esempio, parti di un corpo animale conservano le loro attività vitali anche separate dal corpo principale: ma vi è una diminuzione nella varietà dell'energia e nella forza di sopravvivenza¹¹.

Sarebbe lecito chiedersi a questo punto: se la natura è davvero così indistinguibile nelle sue parti, come può l'uomo creare un'ontologia che sia almeno in parte coerente? La risposta a questa domanda risiede nell'introduzione da parte di Whitehead di una nuova nozione, quella di *differenziazione*.

La differenziazione

Ogni organismo è parte di un insieme naturale da cui è filosoficamente indistinguibile; ognuno di questi organismi è, però, a sua volta composto da parti e funzioni che lo caratterizzano rispetto agli altri; è in questo panorama che viene introdotta la nozione di *differenziazione*:

Abbiamo trascurato la *differenziazione* di funzioni che si possono trovare sia nei vegetali sia negli animali. Nel caso della flora esistono radici, rami, foglie, fiori, semi e tutte cose che si possono vedere con l'osservazione normale. Quando poi ci occupiamo del corpo animale, la nostra nozione secondo cui l'unico predominio viene esercitato dalla esperienza direttiva, richiede dei limiti. Esistono degli agenti subordinati che esercitano un controllo essenziale sul funzionamento del corpo¹².

Un primo ruolo della *differenziazione* sembrerebbe, dunque, quello di dividere il mondo animale dal mondo *non-animale*: quest'ultimo, infatti, è costituito da organismi che si rivelano come identificabili in virtù della loro conformazione, mentre il mondo animale è regno di caratteristiche che esulano dalla semplice *forma* dei suoi costituenti. Da questo punto in poi, Whitehead, si servirà della nozione di *differenziazione* per organizzare la sua ontologia in vari livelli, costituiti, non sulla base di gerarchie morali, ma sulla complessità delle funzioni messe in luce dalla *differenziazione* stessa.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 59.

Quanto sia complesso, per il filosofo, *categorizzare* dopo il lungo preambolo sull'universalità della natura, lo si capisce dalle stesse parole utilizzate per rendere accettabile questa classificazione:

I corpi degli animali superiori hanno una certa somiglianza con le società complesse degli insetti, per esempio delle formiche. Ma sembra che il singolo insetto abbia una maggiore capacità di adattamento ai suoi problemi di quanto non faccia la comunità nel suo insieme. Nel caso degli animali è valido il contrario. Per esempio un cane intelligente ha maggior capacità di adattamento a nuovi modi di vita del suo cuore, così come esso funziona nel corpo animale. Il cane può essere educato, ma il suo cuore deve seguire la sua strada entro limiti molto ristretti¹³.

Se il confine tra mondo animale e mondo vegetale sembra essere tracciato nitidamente, esiste un altro confine, interno al mondo animale che Whitehead non può tracciare con sicurezza, perché ha bisogno di un percorso che proceda per gradi: questo confine è, ovviamente, quello tra essere umano ed essere animale.

Animale e Uomo – I gradini di passaggio

Negli animali non umani, secondo Whitehead, possiamo riscontrare delle emozioni derivate principalmente dalle funzioni del corpo, ma comunque impregnate di scopi, di speranze e di *espressioni*. Da qui, inizia una lunga e complessa scalinata che porta alla costituzione della specie umana. Ecco come Whitehead ci invita a percorrere questa scala:

Nell'umanità sembra tutt'ora presente il fatto che si dipenda in modo predominante dal funzionamento del corpo. Eppure la vita dell'essere umano riceve il suo valore, la sua importanza, dalla maniera con cui gli ideali irrealizzati danno forma ai suoi scopi e impregnano le sue azioni, la distinzione tra uomo e animale è, in un certo senso, una differenza di grado; ma nell'ampiezza di questo grado consiste tutta la differenza¹⁴.

Prima di esporre un'ulteriore nozione volta a chiarire l'ontologia di Whitehead, dobbiamo soffermarci sui nomi delle categorie in cui il filosofo classifica il *tutto*, queste categorie sono gli *aggregati di attualità*, elencati in ordine di complessità con i termini di aggregato privo di vita, essere inorganico, vegetale e animale. Nel rispetto della classificazione biologica, Whitehead, definisce l'uomo come un gradino interno alla classe animale.

¹³ *Ibidem*, p. 60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 62.

Ciò che lo eleva, però, attraverso i gradini di passaggio ad una sottocategoria ontologicamente più importante è una nuova nozione, quella di *importanza*.

La nozione di *importanza* e la deriva in presunzione

La nozione di *importanza* è uno dei cardini della filosofia di Whitehead, in quanto alla base di due sfere fondamentali: morale e religione; sembrerebbe dunque chiaro che, limitando l'estensione della nozione di *importanza* ai soli umani, si escludano da tali sfere tutti gli altri animali. Al contrario, Whitehead sostiene che la morale è rintracciabile in tutto il regno animale ed è solo la religione ad essere una caratteristica esclusiva dell'umano. La religione in Whitehead assume, tuttavia, una valenza più complessa di quella tradizionale. Essa è intesa come l'impeto umano verso il meglio in ogni occasione e sottolinea l'unità dell'ideale inerente all'universo (a differenza della moralità che sottolinea l'occasione particolare).

L'uomo, secondo Whitehead, è consapevole che questa nozione di *importanza* lo pone in una condizione particolare nei confronti degli altri animali, ma questa consapevolezza si è tramutata nei secoli in *presunzione*, distruggendo così il genuino rapporto con la natura; gli umani, infatti, danno per scontata l'infinita capacità del proprio corpo e spesso la utilizzano per giustificare la propria superiorità nel regno animale:

Gli animali superiori [nel caso specifico Whitehead parla dell'uomo] hanno sviluppato relazioni superficiali con la natura, come la vista, l'udito, l'odorato, il gusto¹⁵.

La differenza dell'uomo giustificata attraverso la nozione di *importanza* è, dunque, ambivalente, fonte di qualità positive e negative per l'esistenza della specie umana; da un lato, essa le ha conferito la spinta verso l'universale (attraverso la religione) ma, dall'altro, l'ha allontanata dalla natura.

Conclusioni in Whitehead: la reale differenza

Whitehead è molto più cauto di altri filosofi nel dare per scontata la differenza tra l'uomo e il resto dei viventi; include tutti gli esseri della natura nel concetto di *espressione* ed è convinto, se si esclude la

¹⁵ *Ibidem*, p. 65.

nozione di *importanza*, che le convenzionali classificazioni siano frutto di fraintendimento. Se analizziamo però, *le cose della natura*, da una prospettiva più ampia di quella meramente biologica, possiamo individuare una differenza reale tra l'uomo e il resto dei viventi. Tale differenza è costituita dal *duo filosofico* scopo e immersione nella struttura.

Lo scopo nell'intendere la vita è, per Whitehead, la differenza che caratterizza l'uomo rispetto al regno animale. Questa convinzione è rintracciabile in tutta la sua opera: l'uomo non vive per vivere, ma crea un sistema che va oltre il semplice gesto e che rimanda a una meta – dimensione questa completamente assente negli animali:

Una pianta sta attaccata al suo fine che è quello di sopravvivere; e così un'ostrica anche se con alcune differenze. In questa maniera il fine vitale per la sopravvivenza si modifica in quello umano di un'esperienza diversa che abbia valore¹⁶.

Gli animali, inoltre, vivono la struttura, possono costruire nidi e dighe, possono seguire la traccia di un odore nella foresta. I fatti concreti e realizzati, confusi e mescolati tra loro, dominano la vita animale. Gli umani, al contrario, estraggono dalla struttura il principio dominante dell'accavallarsi dei particolari. Essi possono immaginare un'esemplificazione alternativa, possono costruire obiettivi lontani, possono paragonare la varietà degli esiti, possono puntare al meglio. Essere umani richiede lo studio della struttura. Essere animali richiede semplicemente viverla.

Conclusioni degli autori

Si è voluto qui mostrare che un filosofo come Whitehead, che ha contribuito con i suoi studi alla crescita del pensiero matematico e fenomenologico, abbia dedicato una parte importante del suo lavoro alla classificazione del mondo naturale, problematizzando la questione di un'ontologia animale. Si dà spesso per scontato che i filosofi che hanno contribuito alla riflessione sulla questione animale siano pochi e conosciuti. Percorrendo con occhi "liberati" la storia della filosofia è facile, invece, trovare sguardi inaspettati e sorprendenti sulla questione animale. Whitehead riflette su uno dei più complessi temi ontologici, quello della *classificazione*. Tracciare limiti e denotazioni da parte dell'uomo è, già per Whitehead, quello che diventerà consolidato nel pensiero

antispecista: i confini sono instabili ed è impossibile definirli con certezza. Le nostre conclusioni non vogliono arrivare ad una dimostrazione ma piuttosto spingere ad una riflessione; rimanere ancorati al proprio antropocentrismo è dannoso in filosofia e ancor più in ontologia. Sarebbe almeno necessario aprirsi a rivelazioni che investono la totalità delle forme della natura, non perché questo modo di approcciarsi alle questioni filosofiche faciliti il compito della classificazione (o categorizzazione) delle cose viventi e non, ma questa presa di posizione gioverebbe ai teorici della morale e dell'etica, perché su cosa si basa una morale specista se non sulla consapevolezza di una superiorità ontologica? Riflettere sulla precarietà dei confini tra viventi, distruggere o quantomeno rendere dubbia la predominanza ontologica dell'uomo gioverebbe sicuramente ad un mutamento etico, morale e dunque sociale.

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

Note biografiche

*R*alph. R. Acampora è professore associato presso il Dipartimento di Filosofia della Hofstra University, dove insegna Etica applicata e Storia della filosofia moderna. Ha conseguito il dottorato presso la Emory University con una tesi sull'etica interspecifica e la fenomenologia del corpo. Ha curato, assieme a Christa Davis Acampora, il volume *A Nietzschean Bestiary*, Rowman & Littlefield, 2003 ed è autore di *Corporal Compassion. Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburg, 2006 (trad. it. *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, a cura di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda 2008), nonché di numerosi saggi su temi che spaziano dall'etica ambientale, alla bioetica e alla questione animale. È redattore di riviste antispeciste, quali «Society & Animals» e «Humanimalia», e collabora stabilmente a «Environmental Ethics», «Human Ecology Review» e «Journal of Critical Animal Studies». Il saggio qui tradotto è il contributo al volume da lui stesso curato dal titolo *Metamorphoses of the Zoo: Animal Encounter After Noah*, Lexington Books, 2010. Ringraziamo l'Autore e la casa editrice per il permesso di tradurre questo saggio.

*L*eonardo Caffo ed *E*ttore Brocca sono laureati in Filosofia presso l'Università degli Studi di Milano dove si stanno specializzando in Scienze Filosofiche. Insieme hanno fondato e dirigono la «Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior», sono redattori per la rivista accademica «Inkoj» e collaborano col sito *Mangialibri*.

*F*rancesco Stoppa lavora presso il Dipartimento di salute mentale di Pordenone. È docente dell'istituto ICLeS per la formazione alla psicoterapia e analista membro della Scuola di psicoanalisi del campo lacaniano. Ha pubblicato *L'offerta al dio oscuro* (Franco Angeli, 2002) e *La prima curva dopo il Paradiso. Per una poetica del lavoro nelle istituzioni* (Borla, 2007).

*D*avid Szybel è un filosofo canadese specializzato in etica applicata agli *Animal Studies*. Nel 2000 ha conseguito il dottorato in Filosofia con una tesi dal titolo *Empathy and Rationality in Ethics*. Tra gli altri, ha pubblicato i saggi: *The Rights of Animal Persons* e *Animal Rights Law: Fundamentalism versus Pragmatism*. L'articolo qui tradotto è stato originariamente pubblicato in «Journal of Critical Animal Studies», volume VI, n. 1, 2008. Ringraziamo l'Autore e la rivista per il permesso di tradurre questo saggio.

*R*oberto Terrosi è professore associato presso l'Università del Tohoku a Sendai (Giappone), dove insegna Estetica e storia dell'arte contemporanea e Lingua italiana. Tra le sue pubblicazioni, *La filosofia del postumano* (Costa&Nolan, 1997), *Teologia materialista* (Castelvecchi, 1997) e *Storia del concetto d'arte* (Mimesis, 2007).

M. MAURIZI Tesi sulla
natura F. STOPPA Perché
i pianeti non parlano?
R. TERROSI Gli animali
tra dèi, macchine
e uomini M. FILIPPI I
margini dei diritti animali
A. SOTTOFATTORI La
gestione sociale delle
emozioni e le implicazioni
per la battaglia antispecista
D. SZTYBEL Risposta
all'articolo di Katherine Perlo
R. R. ACAMPORA Etologia
inventiva M. FILIPPI
Extraterrestri F. TRASATTI
Il barone delle zecche
M. MAURIZI La morte, gli
animali, l'etica L. CAFFO-E.
BROCCA Whitehead e
l'espressione animale



Noi stessi possiamo amare gli animali, ma in generale li amiamo quando non desideriamo né ucciderli, né mangiarli e li disprezziamo comunque. **Lo sguardo dell'uomo moderno sugli animali**, lo sguardo generale, estrinseco alle reazioni individuali, con cui li vediamo, è **uno sguardo assente**, è lo sguardo con cui vediamo le cose utili e qualunque. In generale, ai nostri occhi l'animale non esiste; ed è per questo che non muore. O, se si vuole, noi ci accordiamo per eludere la morte, per sottrarla a tutti gli occhi, in breve, **per costruire un mondo in cui l'agonia e la morte dell'animale siano come se non ci fossero.**

Georges Bataille



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00