M.FILIPPI Storia naturale. Tesi per una filosofia della natura R.MARCHESINI Filosofia postumanista e antispecismo M.MAURIZI La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema S.BEST Un movimento per la liberazione totale L.CAFFO-M.FILIPPI Cartesio e la separazione indimenticabile E.MAGGIO Considerazioni sul cinema inumano di Michelangelo Frammartino L.CAFFO Non serve la fantascienza. Note su automi, animali e teoria della mente E.MELODIA Riflessioni su buddismo e antispecismo

« Ho la sensazione che tutte le tragedie che abbiamo vissuto, prima il colonialismo, poi il fascismo, infine i campi di sterminio, non siano in opposizione o in contraddizione con il cosiddetto umanismo [...] ma, direi, quasi il suo prolungamento naturale. [...] È con un medesimo gesto che l'uomo ha cominciato a tracciare la frontiera dei suoi diritti prima tra sé e le altre specie viventi per poi trasferirla all'interno della stessa specie umana, separando certe categorie riconosciute come le sole veramente umane, da altre che subiscono perciò una degradazione ricalcata sullo stesso modello che serviva a discriminare tra specie viventi umane e non umane. È questo il vero peccato originale che spinge l'umanità all'autodistruzione. »

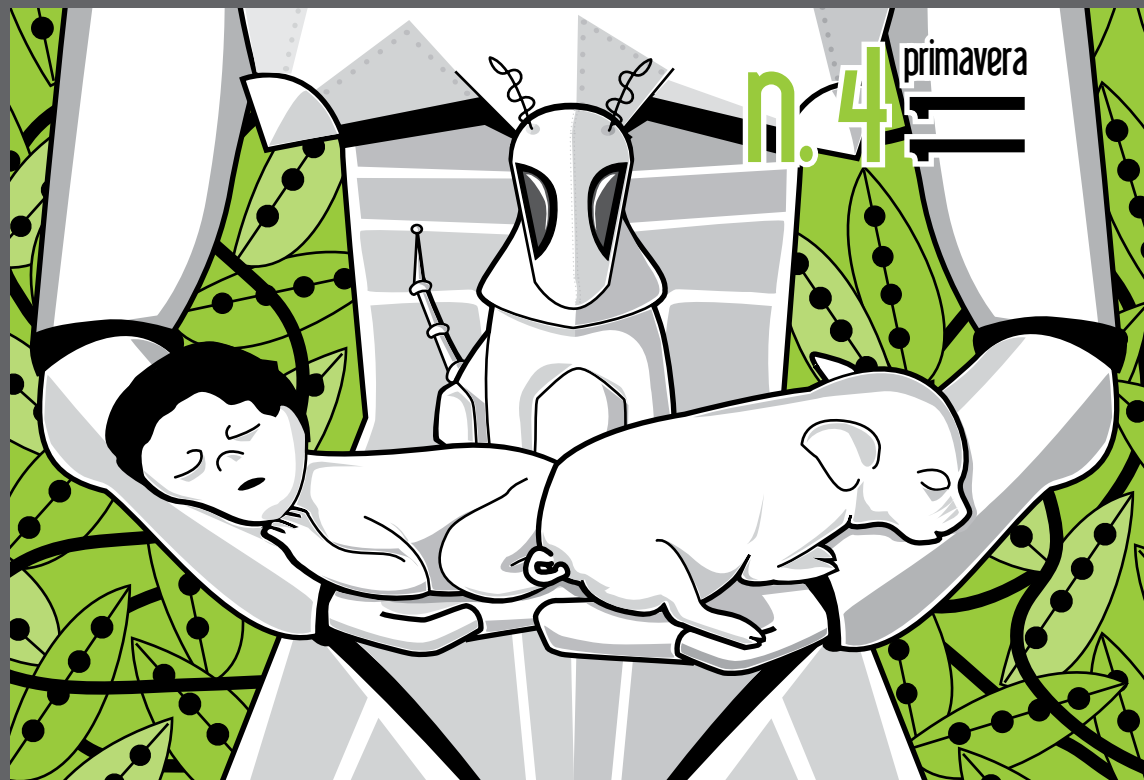
Claude Lévi-Strauss

liberazioni
ASSOCIAZIONE CULTURALE

€ 5,00

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



n. 4 primavera 11

Liberazioni
Trimestrale Anno I n.4 Marzo 2011

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

Direttore responsabile
Fausta Bizzozzero

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

Finito di stampare nel Marzo 2011 presso Isabel Litografia S.r.l., Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza n. 1223 del 16 marzo 2010

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

Per richieste e informazioni
abbonamenti@liberazioni.org

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

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Dove trovare la rivista

Aviano	**Edicola Al chiosco** - Via Pordenone
Bergamo	**Libreria Il caffè letterario** - Via San Bernardino, 53
Catania	**Haiku - cucina naturale** - Via Quintino Sella, 28 **Reformhaus - Casa della salute** - Via Quieta
Milano	**Libreria Cuem** - Via festa del Perdono, 7 **Libreria Utopia** - Via della Moscova, 52 **Ristorante Noi Due** - Viale Col di Lana, 1
Monza	**Gastronomia Mens@sana** - Via Lecco, 18
Palermo	**Laboratorio Antispecista** - presso i banchetti informativi e su www.distr-azione.net
Pordenone	**Libreria Al segno** - Piazza del Cristo, 7
Roma	**Libreria Rinascita** - Viale Agosta, 36 **Rewild cruelty-free club** - Via Giovannipoli, 18
Torino	**Libreria Comunardi** - Via Conte Giambattista Bogino, 2

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

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

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 Massimo Filippi
Storia naturale
Tesi per una filosofia della natura

20 Roberto Marchesini
Filosofia postumanista e antispecismo

- ***Territori delle pratiche***

35 Marco Maurizi
La disputa sugli argomenti indiretti: un falso problema

58 Steven Best
Un movimento per la liberazione totale

- ***Tracce e attraversamenti***

72 Leonardo Caffo e Massimo Filippi
Cartesio e la separazione indimenticabile

77 Emilio Maggio
Considerazioni sul cinema inumano di Michelangelo Frammartino

81 Leonardo Caffo
Non serve la fantascienza
Note su automi, animali e teoria della mente

85 Eva Melodia
Riflessioni su buddismo e antispecismo

95 ***Note biografiche***

Officina
della teoria

Massimo Filippi

Storia naturale

Tesi per una filosofia della natura

Definibile è soltanto ciò che non ha storia.
(F. Nietzsche)

Sul volto della natura sta scritta la parola "storia" nei caratteri della caducità.
(W. Benjamin)[1]

1. Di fronte a noi si profila una crisi ecologica dalle dimensioni inaudite e dalle conseguenze potenzialmente apocalittiche. Noi continuiamo come se nulla fosse, nella folle speranza che, prima o poi, come per miracolo, si presenterà qualche rimedio che possa restituirci la capacità di addomesticare la natura, come abbiamo creduto di poter fare negli ultimi 10.000 anni della nostra presenza sul pianeta. Il rimedio, però, è indissolubilmente legato alla causa del male: più cerchiamo di addomesticarla e più la natura si libera di noi, instaurandosi come soggetto autonomo, ormai prossimo alla più completa ingestibilità. Per *liberarci dalla natura* ne abbiamo intrapreso la domesticazione. Al momento, sembra però che sia la natura che si stia *liberando di noi*: la natura che sembrava completamente addomesticata ha impresso al movimento che l'ha incatenata, qualcosa che ricorda da vicino la dialettica servo-padrone descritta da Hegel. Al contempo, tuttavia, la medesima mossa di addomesticamento della natura ci ha messo nella condizione mai verificatasi nella storia umana di intraprendere la *liberazione della natura*. La storia naturale oscilla oggi tra queste tre liberazioni: quella nostra dalla natura, quella della natura da noi e quella della natura da parte nostra. Molto probabilmente, questo processo non era determinato e inevitabile; forse, avremmo potuto imboccare altre strade che avrebbero potuto condurci altrove. Le tesi che seguono, pertanto, non vogliono descrivere un processo storico necessario, quanto piuttosto fornire una *teoria adeguata* che renda comprensibili gli eventi che si sono dati storicamente[2].

1 Il primo esergo è da Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, 13, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984, p. 69, il secondo da Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1977, p. 153.

2 Cfr. Theodor W. Adorno, «Sul problema della causalità individuale in Simmel», ne *La crisi dell'individuo*, trad. it. di I. Testa, Diabasis, Reggio Emilia 2010, p. 48: «[…] a consentirci di caratterizzare come necessaria la successione di due eventi storici, pur non potendo concepire il nesso che li lega come determinato in una legge universale, è propriamente il fatto che il susseguirsi di due eventi diviene comprensibile soltanto in virtù di una *teoria* che sia adeguata ad essi e all'intero "sistema" cui essi appartengono».

2. Prima dell'inizio della storia, la natura era *tutto*, intrinsecamente e naturalmente naturale: non esisteva alcun processo storico e, con questo, alcuna forma di individualità, il Medesimo e l'Altro. In questa *fase preistorica*, la natura era *senza coscienza*: nulla poteva astrarsi da essa e osservarla da fuori. La natura incosciente era *natura-tutto* e l'idea di una *natura naturans* e di una *natura naturata* non poteva neppure essere pensata[3]. La natura era un mega meccanismo autoregolato e privo di libertà. Un sistema chiuso su se stesso da circuiti di feed-back che lo mantenevano, secondo necessità, in uno stato di omeostasi. La memoria della natura-tutto perdura tuttora nei vagheggiamenti che auspicano un irenico ritorno ad essa: l'esempio più eclatante di ciò è rappresentato dall'ecologia profonda che anela ad uno scioglimento della coscienza individuale in una sorta di super-coscienza rappresentata dai meccanismi che regolano Gaia[4]. L'ecologia profonda si è dimenticata, o finge di essersi dimenticata, che se tutto è natura, se non c'è uno sguardo da altrove che possa osservarla, se l'insorgere della libertà e del negativo è subito annegato, prima ancora di raggiungere lo stato di potenza, da meccanismi retroattivi stabilizzanti, non ci troviamo di fronte a una super-coscienza, ma all'interno di un meccanismo. Grande e complesso quanto si vuole, ma sempre e comunque un meccanismo. Il mondo degli ecologisti profondi, come quello che ha preceduto l'emergere della storia, è *così naturale da non essere libero e da non poter neppure immaginarsi un movimento di liberazione*.

3. La comparsa e l'evoluzione di sistemi nervosi centrali sempre più complessi hanno portato all'emergenza della *coscienza*: da lì in poi una parte del mondo naturale, pur restando tale, era in grado di vedersi da fuori, di pensare a se stessa, di considerare il resto da una prospettiva altra. All'interno del meccanismo si inseriva uno *specchio*, i cui *riflessi* iniziavano a sfumare nella *riflessione*. La comparsa della coscienza, con la sua capacità di alterare il funzionamento automatico dei meccanismi omeostatici della natura preistorica, aprirono una

3 Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, Parte prima, Proposizione XXIX, Scolio, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 110.

4 Il che significa che le varie fasi storiche qui delineate non si succedono linearmente l'una all'altra, ma che piuttosto si intersecano, almeno a livello delle interpretazioni che di un determinato momento storico si sono date successivamente. Questo spiega come mai interpretazioni a prima vista progressiste siano in realtà rigorosamente conservatrici (mai questo è stato vero come nel caso dell'ecologia, che ha individuato il proprio compito principale nell'opera di conservazione). Detto con le parole di Benjamin (*I «passages» di Parigi*, vol. 1, trad. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 2010, p. 518): «[...] la verità [...] è legata a un nocciolo temporale presente contemporaneamente nell'oggetto conosciuto e in colui che conosce».

frattura nel naturale: ora la natura-tutto poteva dividersi in *naturans* e *naturata*, libertà e necessità, poteva essere pensata come *physis* da contemplare o come *oggetto* da manipolare. *Da allora la natura si è infranta e ha così potuto rifrangersi*. Questa frattura è il *non* dell'animale – la sua mortalità, vulnerabilità, eterotrofia e possibilità di predazione –, la cui essenza è la mancanza, il difetto, la colpa.

4. La comparsa della coscienza precede la comparsa di *Homo Sapiens*. Come sostiene Darwin, le differenze tra specie sono di *grado* e non di *genere*, per cui non è possibile neppur lontanamente immaginarsi che un fenomeno complesso come la coscienza si sia potuto realizzare, integralmente e in un sol colpo, con la comparsa di una determinata specie, nella fattispecie la nostra. In effetti, l'etologia cognitiva sta accumulando ad un ritmo instancabile una massa sempre più grande e raffinata di dati empirici circa l'esistenza di menti, coscienze, coscienze di coscienza e cultura in molti altri animali, anche appartenenti a specie definite arrogantemente "inferiori"[5]. *La storia ci precede* e la preistoria incosciente è più breve di quanto siamo abituati a pensare.

5. La *nascita* della coscienza porta con sé uno spiacevole corollario: la *morte*. Prima della coscienza, nella natura-tutto, non si poteva morire, al massimo gli enti come parti del tutto *per-ivano*, si aggiravano nell'insieme del meccanismo, trasformandosi incessantemente nello stesso. Senza un altrove da cui guardare, senza l'idea di un passato e di un futuro, la natura-tutto è immortale nel suo eterno essere presente. Le varie componenti del mega meccanismo deperivano, ma non morivano: il sistema stesso era impegnato in un immenso riciclo. È così che l'emergere della coscienza con la possibilità di riconoscere la potenza creatrice della *natura naturans* si accompagna all'annuncio del *mostruosamente Altro*. Del resto, è difficile pensare ad una nascita, anche ad un ciclo continuo di nascite come propone un certo pensiero femminista[6], senza pensare alla morte. Il che non significa abolire il significato della nascita da grembo femminile sacrificandola alla mortifera cultura del patriarcato – i cui rappresentanti, non potendo generare altra vita, non possono che consegnarsi ad un'enfasi estrema sulla morte. Significa piuttosto accettare la compresenza dei due aspetti: nascita

5 Per un'esaustiva revisione di questi ambiti, mi limito a rimandare a Colin Allen e Mark Bekoff, *Il pensiero animale*, trad. it. di A. Vezzaro, McGraw–Hill, Milano 1998 e a Donald R. Griffin, *Menti animali*, trad. it. di E. Cambieri, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
6 Cfr., ad es., Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, ombre corte, Verona 2010.

e morte si danno insieme nella frattura naturale che la coscienza e l'individuo hanno inferto al corpo stesso della natura. Il mostruosamente Altro, però, non è solo la morte; mostruosamente Altro è anche la malattia e la violenza del vivente una volta che si è individuato: l'eterotrofia e la predazione. In breve, il mostruosamente Altro è la *vulnerabilità* dei corpi che fa sì che tali corpi finiti (nel doppio senso di mortali e manchevoli) entrino in *rapporto*, possano incon*tra*rsi e, quindi, anche scon*tra*rsi. Nella natura-tutto, la predazione non è scandalosa in quanto semplicemente non esiste, in quanto è parte del meccanismo che si autoregola. Nella natura-tutto non ci si rapporta. Con la comparsa della coscienza, si apre uno *spazio di libertà che si paga col prezzo della vita* o, quantomeno, con la consapevolezza della propria mortalità e finitudine.

6. Il sistema nervoso centrale si forma ed evolve negli animali. La coscienza – la coscienza della vulnerabilità dei corpi prima e della propria mortalità poi – è squisitamente *animale*. Così come la possibilità di rapportarsi, all'interno della quale prendono posto anche l'eterotrofia e la predazione. Il mondo vegetale non altera la millenaria stabilità cosmica della natura-tutto. È con la comparsa e l'evoluzione degli animali che l'unità acosciente della natura preistorica va in frantumi. Gli animali sono enti *mancanti*: per sopravvivere devono procurarsi energia ed informazioni dall'ambiente che li circonda. Il che prevede una divisione tra un dentro e un fuori, tra il sé e l'altro da sé, una qualche forma di coscienza. A proposito dell'animale, Hans Jonas parla di *distanzialità*[7], definita come lo iato che intercorre «fra istinto e appagamento» e caratterizzata come «capacità motoria, percezione, [e] sentimento». L'animale percorre l'ambiente grazie alle proprie strutture motorie, lo scandaglia con i propri sistemi sensori e lo interpreta con il proprio sentimento al fine di cercare ciò che gli è utile e di evitare ciò che gli è dannoso. Questa ricerca, aumentando i rischi di incontri letali, non può che associarsi ad una coscienza, anche primordiale, della propria vulnerabilità corporea. Al contempo, come ci ricorda Jonas, in questo iato, si amplia «l'avventura della libertà». Dalla frattura inaugurata dall'animale nel corpo della natura sorgono, insieme e indissolubilmente, la libertà e la morte[8]. In una parola, la *differenza*.

7 Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, in particolare cap. VI, «Movimento e sentimento», pp. 137-148, da dove sono tratte le citazioni riportate.
8 A proposito del complesso rapporto tra natura, animalità e morte e su come tale rapporto si rifletta nella definizione dell'umano, cfr. Massimo Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

7. Ciò corrisponde alla comparsa dell'*Altro*. Nel tutto indistinto della natura preistorica, l'alterità non esiste. L'Altro è istituito dall'essere animale, è consustanziale ad esso. *L'Altro è generato dall'alienazione*. In assenza di questa, non possono darsi né il Sé né l'Altro. E con loro, la malattia, la morte, l'eterotrofia, la predazione, la paura e l'angoscia. Ma anche la libertà, la sinfisìa[9], l'empatia e l'altruismo. La possibilità del *tra*, del rapporto. Ecco perché la situazione è un po' più complicata di quella da film western, dove il "bene" e il "male" sono facilmente separabili. Ecco perché è così difficile riflettere sulla *riflessione* della natura.

8. La cultura è la risposta che gli altri animali prima e l'uomo poi hanno dato all'angoscia sorta con l'alienazione dalla natura, all'angoscia dell'individuazione. L'apertura della libertà e il riconoscimento del *male naturale* hanno condotto alla formazione di strutture sociali che potessero incrementare la prima e attenuare il secondo. Il riunirsi in gruppi, con la divisione dei compiti, aumenta gli spazi di libertà e, grazie all'empatia e al mutuo soccorso, riduce la dipendenza dall'ambiente e il rischio di incontri letali. La cultura animale si è fermata qui. L'animale non si è impegnato a negare la negatività che esso stesso aveva introdotto nel mondo naturale, ma si è solo limitato a cercare di con-tenerla. La negazione della negatività animale è invece il compito che la cultura umana si è autoassegnata a partire dal Neolitico e il cui punto di svolta è rappresentato dalla *domesticazione animale*. Con questa l'uomo apre una ferita nell'ambito della comunità dei coscienti. Escludendo l'animale dalla comunità – o, meglio, alienandosi dalla comunità animale – l'uomo nega la mancanza che è costitutiva della stessa, interrompe il circolo del *compito* e del *dono* che percorre ogni comunità[10]. È utile notare che il secondo *non* – quello dell'uomo – è molto diverso dal primo – quello della coscienza animale: questo afferma la mancanza, quello la cancella. L'uomo si istituisce così come *mancanza della mancanza*, acquisisce uno spirito immortale e crea un dio a propria immagine e somiglianza condannando a morte il proprio corpo.

9 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008, soprattutto pp. 141-178.
10 Queste considerazioni sono debitrici al pensiero di Roberto Esposito, che rintraccia il senso della comunità nel termine latino "*munus*" (compito, dovere, legge, ma anche dono da fare). La comunità di Esposito, nonostante i suoi molti riferimenti "favorevoli" alla vita animale, resta però sostanzialmente intraumana. Cfr., al proposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 e *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

9. Con la domesticazione animale, le società umane, ormai stanziali e in procinto di fondare le città stato che evolveranno fino agli imperi prima e all'Impero poi, acquisiscono la capacità di produrre quel *surplus* di ricchezza materiale che ha reso possibile la *sopra*vvivenza di classi sociali improduttive che, a sua volta, ha permesso un'accelerazione vertiginosa dello sviluppo tecnologico, dando consistenza al sogno di potersi *liberare dalla natura*. Al contempo, questo sviluppo ha portato alla costruzione di una società sempre più rigida, classista e gerarchica e all'infinita lotta per la conquista delle risorse naturali, limitate fin dall'origine e sempre più limitate in seguito. Con la domesticazione animale, la storia è già quello che si prepara a diventare anche per l'umano: un «banco da macellaio»[11]. Con la domesticazione animale, la natura giunge all'acme di quella parabola che la considera un semplice *resto* della cultura, lo sfondo teatrale per rappresentare le «magnifiche sorti e progressive» dell'umanità. La natura-resto è ciò che rende conto del "fiorire" di interpretazioni del naturale che variano con l'avvicendarsi delle differenti visioni culturali della stessa. Di natura non si può più parlare, ma solo di *natura della natura*. E questo accade non perché la natura non esista più o perché sia naturale solo ciò che noi possiamo percepire, ma perché la cultura l'ha completamente *cannibalizzata*.

10. Con la domesticazione animale, che rompe l'unità *tra* i viventi coscienti, nasce la necessità di formulare un'ideologia che possa legittimare questo taglio. Questa ideologia è lo *specismo*[12]. Le società nomadiche di caccia e raccolta non escludevano certamente la violenza nei confronti dei non umani. Anzi, gli animali erano regolarmente uccisi e la coesione delle società primitive, come, tra gli altri, mostra Girard[13], si fondava sul *sacrificio animale*[14]. Molti antropologi ritengono addirittura che il processo di *ominizzazione* veda nei riti sacrificali la

11 Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 20.
12 Cfr. David Nibert, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002, p. 243, dove lo specismo è definito come «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali».
13 Cfr., ad es., René Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987.
14 È addirittura ipotizzabile che l'allevamento animale veda la sua origine nella necessità di aver sempre a disposizione animali sacrificabili per mantenere la stabilità sociale – è, infatti, poco ragionevole pensare che esso si sia potuto sviluppare sulla base di considerazioni economiche che, per definizione, non potevano essere condotte prima dell'istituzione della pratica stessa. In effetti, considerato l'impatto distruttivo dell'allevamento sull'ambiente, mere considerazioni economiche, se solo fossero state possibili, ne avrebbero precluso lo sviluppo e oggi ne consiglierebbero l'abolizione. Cfr., al proposito, Gianfranco Mormino, «L'animale come essere sacrificabile. Riflessioni antispeciste a partire da René Girard», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 129-147.

sua componente essenziale. Il che spiega perché l'orizzonte del "sacro" abbia a che fare non solo con il "divino", ma anche con *l'ambiguo*, con l'irruzione dell'organico nella sfera del sociale[15]. Lo stesso motivo rende anche ragione del perché le ideologie della sacralità della vita umana si associno sempre ad una violenza cupa e arcaica. A differenza di quelle che le sono succedute, le società di caccia e raccolta non prevedevano, però, un doppio standard umano-animale: i due rimanevano assolutamente intercambiabili come dimostrato dall'ubiquità dei riti sacrificali umani, dalle pratiche di uccisione dei prigionieri di guerra, dal fatto che è probabile che temporalmente sia stato l'animale a succedere all'umano come oggetto dei sacrifici e non viceversa[16]. Il che indica che queste società, pur violente, non erano speciste e, al contempo, che un pensiero moderno autenticamente antispecista non possa auspicare, ammesso che ciò sia comunque possibile, un ritorno a società di questo tipo. La cultura delle società di caccia e raccolta, *pur riconoscendo l'Altro, non si riconosce nell'Altro*, non ne può, neppur lontanamente, concepire la liberazione.

11. Lo specismo è un'ideologia costruita storicamente per rendere giustificabile lo sfruttamento e l'uccisione degli animali quando ci si accorse che l'oppressione degli stessi, dell'Altro e dell'altro dell'animale, contribuiva non solo alla stabilità *simbolica*, ma anche a quella *materiale* della società umana. In questo senso, lo specismo è *l'ideologia giustificazionista* fondante l'attuale consorzio umano; per questo è così difficilmente estirpabile, per questo non è un semplice *pregiudizio*[17], come quello a sfavore di gruppi umani oppressi. Lo specismo non rappresenta un'ulteriore forma di oppressione al pari di *altre* – razzismo, classismo, sessismo – esso *è* l'oppressione dell'*Altro in quanto tale*, il fondamento di tutte le società post-paleolitiche, sia da un punto di vista *materiale*, grazie al *surplus* di ricchezza che le pratiche che giustifica hanno reso possibile, sia dal punto di vista *simbolico*: *la riduzione dell'Altro è sempre riduzione all'Altro animale*.

15 Cfr. Raymond Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, trad. it. di P. Cavalieri, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 47-48.
16 R. Girard, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, trad. it. di E. Crestani, Cortina Editore, Milano 2003, pp. 67 e sgg. e «L'envers du mythe. Entretiens avec Maria Stella Barberi», in *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Parigi 2001, pp. 137 e sgg.
17 Il riferimento è qui alla definizione di specismo di Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003, p. 22. Per Singer, specismo è «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie».

12. In questo senso la biopolitica non è un fenomeno della modernità, ma affonda le sue radici nelle origini della società umana così come si è andata formando con la domesticazione animale[18]. La biopolitica ha cambiato aspetto e regole nel corso della storia, ma tutta la politica umana, da quando è esistita una *polis*, è sempre stata biopolitica, ossia gestione e controllo totale della vita, da intendersi come *zoē*, *nuda vita animale*, che *con-divide* tutti i viventi coscienti[19]. Da questo punto di vista, poco importa se, come analizzato in dettaglio da Foucault, il linguaggio del potere sulla vita modifichi – con il succedersi dei diversi assetti sociali e con lo sviluppo della tecnologia, soprattutto biomedica – il suo dettame principale dal «*far* morire o *lasciar* vivere» del potere sovrano al «*far* vivere o *respingere* nella morte» della governamentalità moderna[20], se la nuda vita venga eliminata nei lager e nei mattatoi o venga controllata, in forma più virulenta, con gli stupri etnici e l'ingegneria genetica o, più benignamente, grazie alla regolamentazione delle dinamiche popolazionali e alla normalizzazione resa possibile dalle tecniche del potere pastorale, della scienza di polizia o della ragion di Stato[21]. *La biopolitica è sempre e comunque zoopolitica*, ossia assoggettamento e controllo dell'Altro animale, domesticazione.

13. Con la domesticazione animale la natura si fa ambigua, è al contempo qualcosa di perduto a cui anelare nostalgicamente e qualcosa di oscuro da reprimere. È buona la natura resa *innaturale*, quella che si può controllare e rendere strumentale all'uomo; cattiva e *innaturale* quella che continua pervicacemente ad opporsi al suo completo addomesticamento – anche se non disperiamo che, prima o poi, anche questa opposizione residuale possa essere definitivamente eliminata. In questa visione, la natura è da un lato il giardino e il parco e dall'altro la giungla e la foresta. Questa confusa dicotomia del naturale si riflette

18 Si sposa qui, ma in chiave rigorosamente antispecista, la posizione di Giorgio Agamben (cfr. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005) che sposta l'emergere della biopolitica dalla modernità, come proposto da Foucault (cfr. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005 e *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005), all'origine dell'intero percorso politico occidentale.
19 La creazione e l'uso sempre più diffuso del termine "biopolitica" è pertanto un altro segno dello specismo imperante; etimologicamente più corretto sarebbe il termine "zoopolitica". Al proposito, mi permetto di rimandare al mio *I margini dei diritti animali*, Ortica Editrice, Aprilia 2011.
20 Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 119-142.
21 Il riferimento è, ancora una volta, all'analisi delle tecniche di potere elaborata da Foucault lungo tutto il suo percorso teorico e a come queste trovino la propria sede e il proprio campo di applicazione nel corpo individuale e in quello delle popolazioni. Cfr. nn. 19, 21 e 23 per i necessari rimandi bibliografici.

anche sull'umano: in una stessa mossa, solo apparentemente contraddittoria, il nostro corpo è visto sia positivamente in quanto sostrato necessario alla vita spirituale e via d'accesso per la comprensione e la cura dell'anima o della psiche, sia negativamente in quanto solo parzialmente controllabile e comunque ostinatamente mortale. Analogamente, l'organizzazione della società umana è sia positiva in quanto "naturale" (siamo fatti così e quindi non possiamo che darci questa struttura) – tanto che chi ne infrange le regole è relegato nella categoria dei *contro natura* –, sia negativa in quanto semplice gestione della guerra hobbesiana di tutti contro tutti (il cosiddetto *stato di natura*) e comunque incapace di controllare a pieno gli istinti animali che la percorrono.

14. La regolamentazione dell'Altro si approfondisce e si fa sempre più sofisticata, anche se alla lunga resta almeno parzialmente inefficace, mano a mano che si scopre che questo è in grado, dislocandosi, di rispondere alle tecniche messe in atto per reprimerlo o regolamentarlo. L'Altro, che sorge con l'alienazione animale, resiste all'addomesticamento e anche la sua più arrogante negazione *non è altro* che l'ammissione della sua perdurante esistenza. L'Altro, che è costitutivamente negazione, non può che riaffermarsi nella negazione. La natura addomesticata all'*esterno* dell'umano, trasloca all'*interno* dell'umano. L'"animale" ridotto a macchina, se non è immediatamente eliminato nei rigurgiti del potere sovrano, la cui massima espressione è stata l'ideologia nazista, rinasce come *Es* o come strutture neurali predeterminate. Da qui la costante necessità di sempre nuove tecniche di domesticazione, dalla psicoanalisi alla rianimazione; da qui lo spostamento dei sistemi di controllo sociale, dalle tecniche di marchiatura dei corpi tramite il supplizio a quelle di persuasione e di auto-addomesticamento delle anime tramite il regime penitenziario moderno[22]. Da qui la nascita di nuove forme naturali, di nuove specie animali: il pazzo, il criminale, l'internato dei lager, il feto e l'oltrecomatoso. L'ossimoro *stato di natura*, in tutta la sua ambiguità, diventa la spiegazione acritica di qualunque fenomeno umano.

15. Il sorgere del diritto, con la sua pretesa universalistica e la sua "universalizzazione", fino alla formulazione dei diritti umani e di quelli animali è parte di questo ambiguo percorso. Da un lato, il diritto fotografa e sancisce un

22 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione,* trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993.

determinato rapporto di forze in un dato momento storico. Un nuovo diritto nasce sempre da uno stato di eccezione rispetto al sistema che si propone di modificare, ratificando come "naturale" quello che era eccezionale, non-naturale[23]. Come evidenziato con chiarezza da Benjamin, il diritto è indissociabile dalla violenza che lo pone e che lo mantiene[24]. In questo senso, i diritti umani sanciscono lo strapotere assoluto che l'uomo ha assunto rispetto al resto del vivente, tanto che i cosiddetti diritti animali sono sempre stati pensati come un'espansione colonizzante dell'umano oltre i confini biologici della specie *Homo sapiens*[25]. I diritti umani operano quello che Baudrillard definisce l'imbiancamento dei neri[26] e i diritti animali quello che potremmo chiamare l'antropomorfizzazione del non umano. Dall'altro lato, tuttavia, il diritto, proprio perché *innaturale* – anche quando si autodefinisce diritto naturale o definisce i cosiddetti diritti naturali –, proprio perché sbianca e antropomorfizza, proprio perché ha a che fare con una violenza fondativa che prevede la riduzione e la gestione di ciò che non corrisponde al Medesimo, non può che ribadire l'esistenza dell'Altro. Esso sancisce l'eguaglianza tra pari ma i pari, essendo il non-Altro, rivelano un seppur implicito riconoscimento dell'Altro. Lo sviluppo del diritto porta l'Altro al cuore del Medesimo, rende possibile la nascita del *non-identico*.

16. L'opera universalizzante del diritto è un'opera di de-individualizzazione e di de-corporeizzazione. Per il diritto, tutti siamo uguali indipendentemente dalle nostre caratteristiche individuali e corporee. Per il diritto, siamo spiriti asessuati e, potenzialmente, *a-specifici*[27]. Lo stesso vale per tutti quei fenomeni che

23 Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer 2.1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
24 W. Benjamin, «Per la critica della violenza», in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, pp. 5-30.
25 Cfr. Paola Cavalieri e P. Singer (a cura di), *Il progetto grande scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie*, Theoria, Roma-Napoli 1993.
26 Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2007, p. 138: «Sempre da questo punto di vista dell'Universale, che ha *fondato* il razzismo, si pretende di superarlo, secondo la morale egualitaria dell'umanesimo. […] È sempre la medesima magia bianca del razzismo che funziona, e non fa che imbiancare i negri sotto il segno dell'universale».
27 Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982, dove si sostiene che la promulgazione di norme sociali che rispettino il principio di giustizia richiede che i soggetti coinvolti operino *come se* non fossero ancora venuti al mondo, *come se* si trovassero dietro a un *velo di ignoranza*. Nella condizione originaria è infatti molto probabile che gli individui coinvolti, non conoscendo chi saranno una volta nati, non sosterranno norme discriminatorie sulla base di caratteristiche, quali classe, razza, genere di appartenenza, in quanto tali norme potrebbero avere per loro stessi una valenza estremamente negativa. In un'ottica antispecista, Mark Rowlands, in *Animal Rights: A Philosophical Defence*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 1998, allarga il discorso di Rawls e ci domanda come ci comporteremmo se rendessimo solo un po' più spesso il velo di ignoranza e cioè se assumessimo che nella situazione originaria non

accompagnano la nascita del diritto così come lo conosciamo, della democrazia, della globalizzazione, dell'economia liberista, dell'impresa capitalistica, delle tecniche di polizia, della clinica. Nella modernità, l'individuo diventa come gli animali d'allevamento, perennemente sostituibile e, poiché tutto sembra diventato Altro, l'Altro sembra configurarsi come il nuovo Medesimo e la natura sembra avviarsi a tornare alla sua primordiale incoscienza. Da questo punto di vista, la modernità segna un passaggio cruciale nella visione dell'Altro poiché inasprisce iperbolicamente la negazione del *non* della coscienza, inasprimento di cui il diritto e la democrazia sono paradossalmente le "spie". La modernità segna il passaggio dal *tutt'altro* al *nient'altro*.

17. Se da un lato tutto si è fatto Altro e ciò sembra restituirci, come se nulla fosse accaduto, allo stato preistorico da cui siamo partiti, *dall'altro* si è comunque effettuato un processo storico che non può non irrompere nel presente, scavandolo e corrodendolo. Ciò rende possibile un *altro* specchio della natura, una nuova forma di coscienza, una nuova riflessione *della* natura[28]. L'Altro si è annidato nelle pieghe del Medesimo, che non potrà più essere tale, che dovrà ormai essere pensato come non-identico. Terzo *non* che, istituendo una mancanza della mancanza della mancanza, mette uno specchio di fronte all'Altro, determina una riflessione abissale, una *mise en abîme*, che chiude definitivamente ogni pretesa di identità. Il *tutt'altro* che il delirio del Medesimo ambiva a trasformare in *nient'altro* è in realtà divenuto *senz'altro*, *l'affermazione della mancanza costitutiva che da sempre siamo in quanto animali*. Il senz'altro, che apre ad una nuova coscienza, ad una *coscienza impersonale*, è la *consapevolezza innaturale* dell'esistenza di quel limite inappropriabile che è la morte. Se il nostro più proprio è proprio l'improprio e l'inespropriabile, l'Altro può finalmente guardare il mondo con i nostri occhi (o viceversa in un'uguaglianza che è differenza, noi possiamo guardare il mondo con gli occhi dell'Altro), possiamo tornare in comunità con l'Altro, in quanto restituiamo all'Altro un corpo con il quale può venire all'esistenza, all'essere-in-*un*-mondo. Mostruosità assoluta – un medesimo corpo per Sé e per l'Altro, gemello siamese –, quest'*altro corpo*, segna un'ulteriore svolta nella storia naturale, aprendo ad una prospettiva inedita sul mondo. Una prospettiva necessariamente com-passionevole, attenta alla fragilità del *tra* che at*tra*versa i corpi con-dividendoli nella loro vulnerabilità, pronta alla cura di ciò che è l'*insalvabile* per eccellenza, la nuda

saremmo a conoscenza neppure di quale sarà il nostro genotipo al momento della nascita.
28 Genitivo soggettivo e oggettivo.

vita animale. Insalvabile è l'offerta del proprio corpo all'Altro, nuovo sacrificio benigno che rende possibile un differente processo di ominizzazione, dove è sacro non ciò che è uccidibile, ma ciò che è mortale[29]. Insalvabile che è via di fuga intensiva nell'alienazione iperbolica del presente, estrema e paradossale speranza di salvezza, «*debole* forza messianica»[30]. Insalvabile è la vita, da non intendersi come *bíos*, vita specializzata, al limite solo ed esclusivamente vita umana, ma come *zoē*, vita impersonale che ci costituisce come corpi mortali e che ci consegna al compito, infinito e irraggiungibile, antinomico e aporetico, di salvarla.

18. L'ingresso nella sala dedicata alla Paleontologia del Museo di Storia naturale di Parigi è inquietante. Di colpo ci si trova di fronte ad una teoria di scheletri dei più disparati animali – compreso, ovviamente, *Homo sapiens* – che, con le orbite vuote e le mandibole spalancate, sembrano correre incontro al visitatore, per includerlo, *tra*volgendolo, nella loro *fuga di morte*. Ciò che si prova di fronte all'assalto di ciò che resta della vita che, soffrendo e facendo soffrire, ha fatto la storia naturale è destabilizzante. Destabilizzante non tanto perché ci rende consapevoli della nostra morte personale, ma piuttosto perché ci mostra la morte, l'animale, il negativo, il *non*, l'improprio, ciò che ci ha preceduto, ciò che ci circonda e ciò che ci seguirà. Perché ci parla di *un'altra storia*, una storia dove la cultura non nega il *non* nelle forme che ha assunto nel delirio antropocentrico di immortalità, ma dove si sarebbe potuta fare protezione di quel *non*, per prenderne le movenze, per assumere la prospettiva di quell'Altro di cui pensavamo di liberarci e che invece, parassitandoci, paradossalmente ci libera da noi stessi, dal *non* iperbolico che pensava di poter negare il *non* dell'animale mortale. Detto altrimenti, la fuga di morte degli scheletri animali lanciati contro l'osservatore nell'accelerazione che l'immobilità cadaverica conferisce loro, ci suggerisce che, forse, la liberazione non poteva che darsi passando attraverso l'infinito calvario della storia naturale e all'interno delle cui rovine ancora abitiamo. Che la *liberazione della natura* doveva passare dalla *liberazione dalla natura*, con tutto il fiume di immedicabile violenza che questo comporta e ha comportato. Il che rende conto del doppio senso, soggettivo e oggettivo del genitivo, del termine "liberazione della natura": termine che ci assegna ad un compito (liberare la natura) e che ci espone al rischio estremo

29 Detto altrimenti, la definizione "classica" del sacro rappresenta una sineddoche di ciò che è realmente sacro: l'uccidibilità infatti non può che presupporre la mortalità. Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit., soprattutto pp. 81-127.
30 W. Benjamin, «Tesi di filosofia della storia», in *Angelus Novus*, cit., p. 76.

(la natura che si libera da noi e di noi).

Dietro a questa fuga di morte, nel Museo di storia naturale, si incontrano un paio di vetrine dedicate alla teratologia, alla presentazione, come ci viene detto testualmente, delle creature nate *mostri*. Dietro la fuga di morte ci imbattiamo in una parata di mostri. Tra questi, vi è un feto di maiale, l'animale addomesticato e oppresso per eccellenza, con una sola testa e due corpi, un *altro* gemello siamese, risultato di una doppia violenza, quella della natura che non esclude che queste malformazioni possano realizzarsi e quella della cultura – in questo caso, ma non a caso, rappresentata dall'allevamento che pratica l'incrocio tra individui geneticamente affini per selezionare le "razze più produttive" –, che l'ha moltiplicata in maniera esorbitante. Le mani del feto di maiale sono sollevate e coprono in parte il viso e la bocca aperta, fermata per sempre nel momento dell'emissione di un urlo muto che attraversa la nostra storia, *r(i)evocandola*. Quella bocca spalancata grida l'im-potenza della creazione e l'insalvabilità che l'attraversa, l'infinità di mondi cui il presente e il corso della sua storia hanno negato l'esistenza. Questo urlo straziante, se ascoltato, se lasciato echeggiare nel suo terribile silenzio, offre i nostri occhi a quel maiale offeso ed assumendone la prospettiva dischiude alla paradossale speranza della redenzione. Quella bocca spalancata è la «piccola porta»[31] da cui può entrare il Messia, l'assolutamente Altro della storia, l'innaturale della storia, l'*altrimenti* che storia. L'urlo di quella bocca arresta il vento impetuoso del progresso che spinge inesorabilmente verso un futuro anteriore che non può che ripetere l'oppressione del passato. Quell'urlo è un'interferenza del tempo, è la crepa dell'esistenza, di tutte le esistenze, la crepa della salvezza che, qui e ora, dobbiamo cogliere, perché «la salvezza [...] si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è irrimediabilmente perduto»[32]. Essa grida, con il suo silenzio, la necessità di una rivoluzione che redima il passato, dà voce all'attualizzazione della redenzione, ad una resurrezione laica della carne, da sempre nascosta nelle pieghe (cerebrali) della natura. *Il veramente nuovo della storia è annunciato nella storicità del naturale apertasi con la frattura della coscienza (dell')animale*.

La fuga di morti degli scheletri animali è il «nano gobbo» che prende il nome di «materialismo storico», l'urlo del feto mostruoso di maiale è la «teologia, che oggi, come è noto, è piccola e brutta»[33]. Materialismo storico e teologia danno

31 *Ibidem*, p. 86
32 *Id.*, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 531.
33 È noto che il materialismo storico e la teologia sono alleati nella partita a scacchi descritta da Benjamin nella prima delle «Tesi di filosofia della storia», cit., p. 75.

corpo alla prospettiva dell'Altro, ci liberano dal compito di liberarci dalla natura e di liberare la natura, facendo cenno verso l'impensata possibilità di *liberarci alla natura*, di costituirci come esseri naturali in quanto culturalmente coscienti della propria finitudine.

Ora e da qui può iniziare la *storia in-naturale* che, per essere tale, deve rimanere indefinita, ossia lasciar vivere l'indeterminatezza del senso e dei sensi facendosi percorrere dall'immanenza e dalla mortalità. Storia indefinita, indeterminatezza, sensibilità, immanenza e mortalità. In un solo *termine*: *vita*.

> Tutto ciò illustra un lavoro che, lungi dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla dalle creature che dormono latenti nel suo grembo.
>
> (W. Benjamin)

> […] che il mondo non sia […] un'unità, *tutto ciò soltanto è la grande liberazione* – con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'*innocenza* del divenire […].
>
> (F. Nietzsche)[34]

34 Questi *altri* eserghi sono tratti da W. Benjamin, «Tesi di filosofia della storia», cit., p. 82 e F. Nietzsche, «I quattro grandi errori», in *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983, p. 65.

Roberto Marchesini

Filosofia postumanista e antispecismo

Il panorama della proposta antispecista è profondamente mutato nell'ultimo decennio anche in relazione a una metamorfosi profonda dei concetti identitari e a una rivisitazione delle interfacce tra umano e non umano – al proposito si considerino, ad esempio, le analisi di Donna Haraway, Raymond Corbey e Ralph Acampora[1]. Se l'impostazione antispecista tradizionale, pensiamo all'utilitarismo di Peter Singer o al giusnaturalismo di Tom Regan, puntava soprattutto sull'individuo come portatore di predicati su cui fondare le coordinate della riflessione etica, nelle nuove proposte il fuoco sembra essersi spostato sul campo di accoglienza e sulle relazioni, dove a essere messa in discussione è proprio la pretesa isolazionista dell'ontologia di stampo essenzialista e, di conseguenza, ogni fondazione su predicati inerenti. La lettura umanistica incentrata su una visione autoreferenziale dell'individuo pare incrinarsi e con essa l'idea di un'identità forte, vale a dire autonoma ed esplicabile per ricognizione interna. In tal senso sono i meccanismi identitari in senso generale a subire una pesante torsione di significato ove ogni emergenza di predicato viene letta come risultato dialogico, non riconducibile a un'azione unilaterale dell'ente. Viene a mancare, cioè, quell'immagine eroica dell'individuo che esprime le sue qualità o per emanazione di predicati interni o per appropriazione di predicati altrui, dacché il predicato è nell'incontro, non nell'ente. Come dire: "*Dialogo ergo sum*". Forti sono i debiti che questa impostazione ha contratto con il pensiero ecocentrico e della complessità e in particolare con autori come

1 L'attribuzione antropocentrica in categorie precostituite piega le tassonomie e le direttrici descrittive – cfr. Raymond Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, trad. it. di P. Cavalieri, Bollati Boringhieri, Torino 2008 –, inondando i fatti di valori, venendo meno alla distinzione humeana tra i due ambiti anche se in senso inverso rispetto a quello tradizionale. Questa interpretazione forzata dell'eterospecifico, che pretenderebbe di riconoscere più qualità condivise tra uno scimpanzé e una mosca, da cui l'attribuzione categoriale di "animale", rispetto a quelle presenti tra l'uomo e le altre antropomorfe, percorre gran parte della tradizione naturalistica, se si fanno le eccezioni di Linneo e di Darwin. Corbey, e prima di lui Jared Diamond – cfr. *Il Terzo Scimpanzé. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens*, trad. it. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 2006 –, propongono una rinegoziazione di tale confine, ma va da sé che è l'idea stessa di confine che chiede di essere messa in mora.

Gregory Bateson, Michail Bachtin e Tzvetan Todorov[2]. Non parliamo di una distruzione dell'identità ma di uno slittamento cospicuo nell'interpretazione sia dell'origine che del progetto identitario, dove a essere messa in discussione è la coordinata centripetativa. Secondo tale prospettiva l'identità è sempre il frutto di un processo di accoglienza reciproca, vale a dire dell'incontro ospitale di due soggettività e il risultato del suo agire è la realizzazione di un campo dialogico e non un collasso su se stessa.

L'approccio delle nuove proposte antispeciste indica nuovi diritti delle relazioni, delle connessioni, delle liminalità, sottolinea il significato di vulnerabilità e carenza dell'ente come fondamento del diritto, individua nella relazione il focus del rispetto attraverso il meccanismo del consentire e dell'empatia piuttosto che in una fredda nomenclatura deontologica. Anche il termine "antropocentrismo" assume così un nuovo orizzonte di significati, non più solo quelli di elezione dell'uomo come unico portatore di diritti, ma come focale centripetativa e disgiuntiva che si erge in senso ontologico ed epistemologico come realtà autarchica e sussuntiva di mondo. Nel nuovo prospetto anche l'identità umana risente di quei meccanismi interpretativi che sono viziati dalla pretesa essenzialistica di autonomia e purezza, discrezione e antinomia e che hanno mostrato nell'età moderna i loro gravi limiti. Ogni identità è dialogica, frutto e proiezione di un campo relazionale, nessun ente è discreto, ogni predicazione parla di un atto ospitale (nel senso reciproco di tradizione latina, ossia nel concetto di *hospes*). Se ciò è vero per l'identità individuale e culturale, lo è tanto più per l'identità umana. Questa critica radicale all'antropocentrismo, che esorbita dagli steccati mantenuti dall'antispecismo tradizionale, sfocia in una messa in discussione di tutta l'impostazione umanistica, ovviamente non auspicando un ritorno a letture preumanistiche ma a favore di un superamento dei limiti riferibili all'idea di uomo come centro.

La filosofia postumanista rappresenta una critica radicale del modo di leggere i predicati umani e il rapporto tra umano e non umano, dando luogo a una cesura netta rispetto al paradigma umanista che ha caratterizzato l'età

2 Se prendiamo in considerazioni le ricerche di Michail Bachtin presentate nel saggio *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it. di G. Garritano, Einaudi, Torino 1968, sul concetto di decentramento e relazione – dove si afferma che: «essere significa comunicare. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé»; e, ancora «non posso fare a meno dell'altro, non posso diventare me stesso senza l'altro» –, si può evidenziare l'importanza del decentramento come momento di progressione identitaria, al contrario di quanto solitamente invocato dove si individua la falsa isonomia tra identità e purezza. Possiamo definire il decentramento come un rapporto di soglia, vale a dire impostato sul doppio flusso ospitale dell'accogliere l'ospite (condividere) e del farsi accogliere dall'altro (eccentrare). Come sottolinea Tzvetan Todorov ne *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, trad. it. di P. L. Crovetto, Einaudi, Torino 1992, la nozione di centro non si fonda se non attraverso la relazione.

moderna[3]. Centrali nella proposta postumanista sono i concetti di "pluralismo ontologico", di "relazione dialogica tra l'umano e il non umano", di "ibridazione fondativa dei caratteri identitari", di "rifiuto di ogni forma di antropocentrismo". Per quanto concerne la proposta antispecista è chiaro che il postumanismo non può ammettere alcuna discriminazione del non umano, ma tanto meno considerare esclusivamente in senso emancipativo l'accesso al diritto. Questo per due ragioni essenziali: 1) perché nega qualunque carattere universale in termini di predicati del diritto e 2) perché vede nella relazione e nell'atto del consentire-empatico la vera espressione dell'azione morale. D'altro canto, se leggiamo la proposta postumanista con i riferimenti e le cornici culturali umaniste, è facile interpretarne in modo forviante il dettato, rimanendo ancorati all'idea di umano soggetto che utilizza il non umano oggetto per realizzare i propri fini, ossia per elevarsi alle altezze angeliche, cosicché l'accoglienza viene letta come appropriazione. L'etica antispecista proposta dalla filosofia postumanista si basa sul concetto di relazione, che tuttavia non va letto attraverso le coordinate tradizionali del rapporto – che può dar luogo a utilizzi o proiezioni – né attraverso quelle dell'interazione, che presuppone la discrezione tra i due enti. Per la filosofia postumanista, la relazione è dialettica inclusiva, reciproca contaminazione, cosicché l'azione etica si misura nella capacità di salvaguardare il campo di reciprocazione e transazione tra i due enti. Parliamo, pertanto, di un'etica dell'empatia che prevede per il rispetto dell'altro l'accoglienza ossia, nel caso dei rapporti con l'eterospecifico, la capacità di farsi animale e di incontrarlo lungo la sua prospettiva, abbandonando così l'angolo visuale antropocentrato. Per questo l'approccio postumanista si fonda sul concetto di decentramento dalla prospettiva antropocentrata, al fine di realizzare i diversi prospetti ontologici, epistemologici ed etici. Antropodecentrarsi non significa annettere l'altro per raggiungere fini impliciti, ossia per realizzare "le magnifiche sorti e progressive" dell'umanità: questa è ancora una lettura umanista del

3 La tradizione umanistica vede l'uomo come entità in divenire, senza rango ossia essenzialmente virtuale, a mezza strada tra i bruti e gli angeli, quindi eroica e autodeterminantesi nel suo posizionarsi nella storia. L'eterospecifico viene perciò trasformato in cifra regressiva e, dopo Darwin, viene declinato nel senso di ancestrale, per cui il nonno babbuino, che alberga nei fondali del nostro essere, può emergere e far cadere l'individuo nella bestialità. Su questa falsariga leggiamo buona parte della produzione freudiana, la fisiognomica di Cesare Lombroso e alcuni *leitmotiv* della letteratura a cavallo tra il XIX e il XX secolo. L'evoluzionismo darwiniano, mal digerito, subisce così degli slittamenti di significato che vanno a tradire alla base il suo portato euristico. L'antropocentrismo può infatti leggere la filogenesi solo come progressione verso l'uomo e non come specializzazione plurale e l'evoluzione diventa perciò un processo finalizzato a operare quel salto quantico dell'ominizzazione che risica il sostrato biologico condivisivo – l'uomo appartiene a un'altra dimensione – riagganciandosi a quella tradizione essenzialistica contro cui proprio Darwin si era battuto.

processo di decentramento. Ammettere fini impliciti, che siano espressi nel concetto di dominio sul mondo o di emergenza rispetto al mondo, implica una ricaduta nella visione essenzialistica e nel giustificazionismo specista. La filosofia postumanista parte proprio dalla messa in mora di alcune direttrici della filosofia occidentale e in particolare platonica, aristotelica e stoica. Antropodecentrarsi non ha una finalità ricorsiva centripeta, un ulteriore rafforzamento del nucleo identitario: questa traduzione terrebbe fermo il concetto di "identità forte ancorché ibridata". Antropodecentrarsi significa invece trasformare la propria ontica in una realtà allargata e accogliente, potremmo dire sinciziale e rizomatica più che simbiontica o diffusa, con una finalità ben precisa: capire meglio le alterità dando loro un valore, costruire un'etica basata sul consentire e sull'empatia. La filosofia postumanista si propone oggi come un *atelier* di lavoro per destrutturare le numerose cornici culturali di matrice umanista che impediscono di incontrare gli eterospecifici nella loro globalità prospettica e quindi dialettica, ma soprattutto di dar luogo a nuove proposte più consone al concetto di "valore di diritti diversi".

Postumanismo e progetto *post-human*

Occorre d'altro canto distinguere la filosofia postumanista – da me proposta in alcuni saggi ma altresì presente in modo esplicito in autori come Donna Haraway e, a mio parere, ravvisabile in altri come Ralph Acampora[4] – caratterizzata da una forte critica all'impostazione dicotomica, all'ideologia della purezza, a ogni forma di discriminazione, perché fondata sull'annichilimento dell'identità essenzialista, dal "progetto *post-human*", un movimento culturale eterogeneo nell'espressione artistica come nella formulazione teoretica sorto negli anni '90 e dai tratti spesso fortemente antropocentrati. Il progetto *post-human* nasce dalla consapevolezza del tramonto di quell'idea solida e autarchica dell'uomo propria del pensiero

4 La visione dicotomica (uomo *vs* animale) o inclusiva, ma di fatto ancora dicotomica (uomo *vs* approssimato), viene messa in discussione dalla visione rizomatica della diversità nell'appartenenza, propria del postumanismo. I tratti del comune sentire, di una sinfisìa o partecipazione allo stesso statuto corporale, vengono affrontati efficacemente da Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008. Allontanandosi dall'etica antispecista tradizionale, Acampora affronta il tema della responsabilità etica verso i non umani e della comune condivisione corporea, di quell'essere cioè in uno spazio-tempo comune e del vivere la vulnerabilità dell'esistere. Con Acampora si sviluppa una visione postumanista che non nasconde l'importanza della relazione e del meticciamento tra l'uomo e le altre specie come luogo di consapevolezza etica, ossia di un con-sentire che ci permette di riconoscere nell'animale un nostro prossimo.

umanistico in nome di una visione metamorfica e ibridativa dell'umano, anche in ossequio a una velocità di fuga crescente dell'antropo-poiesi dalle coordinate classiche, resa possibile dalle rivoluzioni tecnologiche del Novecento. Questo progetto culturale, che non si traduce *ipso facto* in un programma di realizzazione del postuomo o del postumano (come sostenuto talora con orrore, talaltra con ammirazione), è in fondo la presa di coscienza della fine di un periodo storico basato sulla pretesa di un protagonismo assoluto e incontaminato dell'uomo sul mondo. Nelle proposte artistiche di Matthew Barney[5], Daniel Lee e Karin Andersen, il corpo dell'uomo si trasforma in una sorta di palcoscenico ad uso del protagonismo delle alterità, con un forte eccentramento ontologico dall'umano. Da questo spazio sterminato, proprio perché privo di qualsivoglia liminarità, emergono identità transitorie e transitive, multividuali, dove il connotato di base che le qualifica o, se vogliamo, le rende dialogiche è quello della vulnerabilità. Siano essi *cyborg*, teriomorfi, diversamente abili, identità mutanti di genere o di specie, la loro predicazione sta nell'essere coniugati, nel mostrare il loro carattere carenziale. Riprendendo poetiche visionarie come quelle di Philip Dick, William Burrougs[6], James Ballard e William Gibson, il progetto culturale *post-human* dà voce alle alterità – ricordiamo quanto detto dal replicante Roy in *Blade Runner*: «Ho visto cose che voi umani non potreste immaginare», molto esplicita di questa sensazione eccentrativa dell'uomo di fine secolo. È, però, necessario sottolineare che da questo nucleo caotico e per molti versi dai tratti fantascientifici si originano negli anni di passaggio tra il XX e il XXI secolo diversi filoni di pensiero spesso in aperto contrasto o, se vogliamo, con impostazioni filosofiche che hanno ben poco da spartire tra loro. Nel saggio che ho dedicato all'analisi del progetto culturale *post-human*[7] ne ho illustrati almeno tre: 1)

5 Nelle poetiche postumanistiche di Matthew Barney l'animale è l'alchimista chiamato a esplorare le possibilità di intreccio: teriomorfi sono i passeggeri della limousine-quadro in *Drawing Restrant 7*, come teriomorfa è la balena crisalide che nasce dai corpi fusi e martoriati in *Drawing Restrant 9*; allo stesso modo teriomorfe risultano molte delle figure presentate nei cinque episodi di *Cremaster*. In questo senso, Barney può essere considerato un precursore che, attraverso la sua arte, meglio di qualunque altro ha saputo interpretare la frattura insanabile tra una cultura umanistica, ancora legata ad un utilizzo simbolico della forma animale, e una cultura postumanistica che ne tratteggia un'immagine dialettica e perciò totalmente diversa, ossia di partner antropo-poietico con cui intraprendere il viaggio contro la camicia di forza dell'identità essenzialistica.

6 Profeti di questo cambiamento possono essere considerati autori come William Burroughs e Philip K. Dick, non a caso entrambi ammaliati dall'animalità come campo del possibile. Il mutante si avvale della forma animale per mettere in discussione le coordinate dell'essere e distruggere l'identità per barattarla con una pluralità esistenziale fluida, prossemica e transitoria. Anche il divenire-animale di Gilles Deleuze ha perduto il connotato regressivo, nei due sensi di specchio oscuro o di età dell'oro, per lasciare spazio alla rivelazione del sentire metamorfico del qui e ora – la dimensione umana come capacità di eccentrarsi nella prospettiva animale.

7 Roberto Marchesini, *Post-human: verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

l'impostazione transumanista, che attraverso l'ibridazione anela il passaggio a una dimensione oltreumana, 2) l'impostazione iperumanista o neoumanista, che vede nell'ibridazione un potenziamento delle qualità umane e un maggior dominio sul non umano e 3) l'impostazione postumanista che, viceversa, vede nell'ibridazione la costruzione di un bisogno e una maggiore coniugazione alle alterità non umane, nel senso ospitale di accogliere e di farsi accogliere e in una logica di rispetto della loro dignità di soggetti-diversi. Tale tripartizione è, peraltro, solo un espediente esemplificativo che non tiene conto della pluralità che ogni proposta in realtà contiene. Il transumanismo, ad esempio, contempla visioni elevative fortemente differenti, alcune che ricordano la gnosi – e quindi prospettanti una dimensione metafisica – altre, viceversa, basate su una celebrazione della dimensione immanente che ricorda l'oltreuomo nietzschiano. Anche l'iperumanismo presenta rilevanti differenze al suo interno, laddove ci si appella all'intervento tecnologico per realizzare una sorta di "eufenetica" oppure di "eugenetica", entrambe basate su modelli di conformità e performatività tipicamente umanistici o, viceversa, laddove si preannuncia una sostanziale modificazione dell'ontica umana per dare all'essere umano più potenzialità onde raggiungere un *telos* che comunque si fa ricondurre alla *res cogitans* cartesiana. Mentre in alcune espressioni del transumanismo si fa accenno anche a un carattere antispecista – si faccia riferimento alla dichiarazione transumanista che parla di diritti di tutti gli esseri senzienti –, non si rileva alcuna traccia di antispecismo nell'iperumanismo, anzi appare chiara la velleità di aumentare il dominio dell'uomo sul mondo.

Postumanismo e dialettica referenziale

Molto differente è la proposta postumanista, anch'essa filiata dalla riflessione culturale sul *post-human*, ma estremamente radicale nel portare alle estreme conseguenze il tramonto del pensiero umanistico, determinata cioè a rinunciare definitivamente a ogni pretesa di preminenza dell'uomo sul mondo, ma soprattutto basata su un'ontologia dialogica degli enti[8]. In altre

8 La netta separazione tra l'uomo e le altre specie rappresenta da sempre il presupposto fondativo della nostra percezione identitaria, un confine avvertito come pericoloso, ambiguo, derivale e tuttavia carico di significati e fonte di problematicità. Dall'animale "aperto al mondo" dell'*Ottava Elegia duinese* di Rainer Maria Rilke all'animale "povero di mondo" in Martin Heidegger, vale a dire da una visione che esalta la totale libertà di immersione e *panopticon* del non umano a una visione che, viceversa, gli nega qualunque forma di possibilità disvelativa, l'eterospecifico viene comunque letto come nettamente distinto dall'uomo. Lo stereotipo dell'animale quale essenzialmente diverso, estraneo da qualsiasi contiguità, addirittura speculare nelle qualità, è

parole, nella filosofia postumanista l'ente non può essere definito al di fuori del campo dialogico – l'ente è in quanto e solo quando dialoga – e, poiché l'evento dialogico è sempre transitorio e plurale, l'ente non può essere definito come assoluto e individuale. L'identità diviene pertanto il campo espressivo dell'ente che non è chiamato a sedimentare-rubare i predicati altrui, ma a compiere un viaggio iniziatico nell'altro per poter raggiungere lo stato empatico e di consenzienza. Il concetto di referenza non è negoziabile: l'alterità deve poter mantenere la libertà di azione e di posizionamento nel qui e ora (soggettività) e deve poter esprimere in piena dignità ed esaustività la sua prospettiva peculiare (diversità). Nello stesso tempo è proprio il carattere referenziale a negare ogni possibile ontologia solipsistica: il dialogo non assomiglia nemmeno lontanamente al *cogito*, assunto questo che implica il distanziamento. Nella visione post-umanista non esiste una disgiunzione tra umano e non umano perché i due termini autocomprendendosi tolgono fondamento a ogni pretesa dicotomica, ad esempio quella dell'opposizione natura-cultura. Il non umano è predicato dell'umano e viceversa, tale da considerare ogni riferimento alla dicotomia umano *vs* non umano un semplice artificio epistemico. Possiamo dire che nell'ottica postumanista a cadere è prima di tutto l'operatore dicotomico, ossia quell'operatore arbitrario che pretende di estrarre un'identità attraverso un processo di disgiunzione ed epurazione delle alterità, trasformando le alterità in fondale ricavabile per opposizione.

Sottolineare il ruolo delle alterità non umane nella costruzione identitaria dell'umano per il postumanismo non ha come obiettivo specifico e prioritario l'individuazione della fonte di potenziamento dell'umano, ma semmai proprio il contrario, vale a dire evidenziare il bisogno dell'altro per l'evento dialogico, la sua valorizzazione come entità non reificabile, abbattendo ogni forma di centripetazione nell'*anthropos*. Il non umano è nell'umano come entità dialogica, frattalicamente presente in ogni scansione ontologica tale per cui qualunque operazione emarginativa assume l'aspetto di arbitrarietà assunta *a priori*. Nella visione postumanista – da non confondere pertanto con gli approcci transumanisti o neo-umanisti di liberazione dell'umano dalle obsolescenze naturali e di esaltazione dell'umano su tutto il resto – si ammette una pluralità ontologica tale per cui non è possibile considerare il non umano come una *res* utilizzabile, ma come un partner dialogico che è referenziale solo in quanto rispettato pienamente nel suo carattere di soggetto-diverso.

nella cultura occidentale il caposaldo che sostiene una visione solipsistica della nostra specie e che basa la dignità dell'uomo sull'unicità e sulla lontananza, su un suo presunto carattere speciale.

Parlare di *partnership* non è affatto un mero artificio, perché qualora l'alterità subisse una strumentalizzazione perderebbe i connotati di referente dialogico e ci troveremmo di fronte a un utilizzo dell'alterità e non a un'ibridazione con l'alterità. Con il termine di relazione ci si riferisce ad un processo di reciprocazione-transazione – reciprocazione come interscambio partecipato, transazione come avvicinamento empatico – e non di semplice rapporto che, in quanto non necessariamente dialogico, può essere vissuto come interazione, fruizione o proiezione. Se inserito in una prospettiva dialogica, l'eterospecifico non è oggetto di studio, materiale di cui poter disporre, strumento funzionale al destino dell'uomo, categoria antinomica. Il concetto di referenza si fonda sul carattere dialogico del referente che, pertanto, non può mai essere "oggetto referente", né il dialogo può dirsi tale se condotto in modo unilaterale. L'idea dialogica, infatti, rigetta i concetti di "animale da", ossia tanto le reificazioni zootecniche quanto quelle più sottili di predicato annesso – non bisogna infatti confondere il soggetto dialogico con il risultato del dialogo, come non confonderei mai un amico o un maestro con i contenuti che mi ha trasmesso. D'altro canto, il predicato non è mai sedimentario ma emergente nel campo dialogico, da qui la differenza tra il concetto umanistico di sapere-dominio, dove i predicati assunti vengono messi in cassaforte dall'uomo, e quello postumanista di sapere-coniugazione, dove i predicati si esprimono nella misura in cui viene rispettato il campo dialogico.

Fondamento del pensiero postumanista è il concetto di ibridazione che, tuttavia, non significa potenziamento dell'umano e semplice appropriazione dei contenuti delle alterità, bensì trasformazione del campo prospettico umano in un sistema in non-equilibrio e costruzione di carenza, esattamente come l'innamoramento dà luogo al bisogno del partner. Il concetto di ibridazione diviene operatore esplicativo sotto diversi profili: 1) quello ontologico, perché non si dà espressione dell'ente al di fuori del campo dialogico che accoglie e si fa accogliere, 2) quello epistemologico, perché nella prospettiva postumanista l'altro non è oggetto di conoscenza ma soggetto di conoscenza e 3) quello etico, perché il rispetto dell'altro è fondato sull'empatia e sul consentire. Pertanto l'approccio post-umanista non solo mette in discussione l'autarchia del processo antropo-poietico, ma altresì l'antropo-centripetazione del processo: l'ibrido non domina il mondo ma è coniugato al mondo, non è potenziato ma carente rispetto alle alterità, non si erge sul mondo ma riconosce il suo bisogno di mondo, ripudia il diritto di usare le alterità perché privato definitivamente di un'ambizione riconducibile a un'identità forte. Antropodecentrarsi non significa allargare il proprio campo operativo, ossia il dominio di validità dell'umano, ma

al contrario restringere il dominio di validità, accogliendo l'alterità e facendosi accogliere dall'alterità. Questo significa che l'ibridazione non è appannaggio esclusivo dell'uomo, ma piuttosto un processo che trasforma la pluralità ontologica in un immenso campo di continue contaminazioni.

Postumanismo e zooantropologia

L'ibridazione dialogica ovviamente non ha niente a che fare con l'utilizzo dell'eterospecifico e, in tal senso, occorre dimenticare il tradizionale approccio zootecnico che vede nell'animale un fornitore di prodotti o di prestazioni, riassumibile nel concetto di "animale da". La lettura zootecnica dell'animale è figlia dell'impostazione umanistica in quanto pone l'uomo al centro come *telos* dell'intero creato, dando luogo a un'inevitabile strumentalizzazione del non umano e in quanto toglie al non umano qualsiasi spazio di soggettività (libertà, parzialità, presenza) trasformandolo in un'entità matematizzabile priva di un proprio *telos*[9]. L'animale macchina-strumento nelle mani dell'uomo è già presente nella formulazione di Pico della Mirandola nel *De hominis dignitate*, che può essere assunto come manifesto dell'umanismo. La proposta pichiana lega l'ontica dei non umani a una specifica posizione nell'ordine naturale, vincolandoli a un'unica declinazione performativa, ossia togliendo loro qualunque spazio di soggettività. Al contrario l'uomo, definito privo di rango, vede spalancarsi le porte autopoietiche proprio in nome di una carenza che è *in primis* virtualità – da *virtus*, potenza. Sarà però la sintesi galileiana-cartesiana – per Galileo il fenomeno si fa

9 Nella focale postumanistica, l'ibrido, il mutante, il difforme hanno perduto quelle connotazioni negative o di contrasto con i predicati umani, perché come giustamente rilevato da Donna J. Haraway nel suo *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995, è proprio sul confine che l'umanità si rivela. Non è un caso, allora, se la stessa Haraway svilupperà la propria ricerca sui nuovi territori del meticciamento umano-animale-macchinico, mettendo sotto scacco quelle dicotomie disgiuntive che stavano a fondamento del pensiero umanistico. Il perno su cui ruota la filosofia postumanista è, tuttavia, il rifiuto di qualunque forma di antropocentrismo, non solo etico, ma soprattutto: a) ontologico = l'idea che l'uomo sia un'entità autarchica che dispiega qualità inerenti e che pertanto può essere considerata pura nella misura in cui è disgiuntiva rispetto alle alterità non umane e b) epistemologico = l'idea che l'uomo non rappresenti una delle tanti focali sul mondo, ma sia la metrica neutra e sussuntiva di tutte le focali e che quindi possa trasformare la realtà esterna in oggetti di conoscenza. In questa prospettiva non basta semplicemente celebrare l'ibrido, ma anche mettere in discussione radicale la concezione ergonomica del mondo, ossia la trasformazione del non umano in strumento. Se questa critica profonda non viene fatta – e purtroppo la Haraway non sembra farla anzi, nel saggio *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Milano 2003, pare avvallare le prassi tradizionali di addestramento come messa a punto di una cinotecnia prattognosica per l'uomo – il rischio è quello di rilanciare e fortificare l'approccio zootecnico, strumentale e inclusivo.

struttura geometrica, mentre Cartesio trasforma lo spazio geometrico in algebra attraverso l'incrocio di ascisse-ordinate – a trasformare il non umano in *res extensa*, cosa misurabile, equipollente alla formula che la definisce. L'animale-macchina è determinato dalle leggi che lo governano e come tutti gli automatismi non ha una sua dimensione temporale, una sua presenza nello spazio-tempo, ma semplicemente subisce gli imperativi meccanici che lo governano. Una macchina o funziona oppure è rotta, non ha cioè un posizionamento nel tempo – di ordine emozionale, motivazionale, rappresentazionale – ossia per essa non vale la frase canonica "ne ho voglia" che, per l'appunto, indica il posizionamento. La duplice coordinata umanistica – 1) l'animale è una macchina e 2) l'animale è uno strumento per l'uomo – fondata sulla dicotomia uomo-animale, per cui l'uomo non è un animale e i non umani sono un'entità categoriale, dà luogo a un'impostazione necessariamente zootecnica dell'eterospecifico. La zootecnia come paradigma di interpretazione dell'eterospecifico e del rapporto tra l'uomo e l'eterospecifico è figlia dell'umanismo e pertanto non è possibile superarla rimanendo ancorati alle coordinate umanistiche. Questa è proprio l'accusa che la filosofia postumanistica fa all'animalismo tradizionale, che cerca di fare una proposta antispecista rimanendo all'interno di una cornice filosofica umanistica. Nello stesso tempo è errato riportare su una visione zootecnica la proposta postumanistica, perché essa rifiuta proprio i quattro fondamenti di base dell'umanismo: a) l'uomo non è un animale, b) gli animali sono un'entità categoriale, c) l'animale è una macchina, d) l'animale è uno strumento per l'uomo. Questa visione trova una traduzione perfetta nella prima metà del Novecento nelle due scuole interpretative del comportamento animale: 1) l'approccio behaviorista, che considera l'espressione animale come frutto di automatismi appresi, i condizionamenti e 2) l'approccio psicoenergetico dell'etologia classica, che considera l'espressione animale come frutto di automatismi innati, gli istinti. Quando parliamo di referenza, di portato dialogico con l'animale, di ibridazione transpecifica, non ci riferiamo nemmeno lontanamente alle prassi zootecniche e tanto meno alle biotecnologie, perché queste non rispettano il carattere di soggettività dell'eterospecifico, come peraltro tutte le altre forme di sfruttamento dell'alterità animale.

La zooantropologia come disciplina nasce per mettere in evidenza il fatto che, volenti o nolenti, non esistono barriere culturali tra le specie, ma che al contrario esistono continui passaggi prospettici tra i soggetti nonostante la loro diversità prospettica. Per tale motivo non è sufficiente parlare di un'ontica delle diverse specie, occorre sottolineare una pluralità ontologica capace di realizzare la prospettiva di specie e altresì di dar luogo a campi ontopoietici

transpecifici. La zooantropologia studia i nessi che danno vita non solo a variazioni prospettiche nelle specie, ma anche a campi di espressione plurispecifici. In tal senso la zooantropologia si inserisce, seppur non in modo sovrappositivo, all'interno di quel vasto fronte di discipline – tra cui le scienze cognitive, il pensiero ecologico e alcune scuole di bioetica animale – che, anche se talora in modo implicito, ha abbandonato la cornice paradigmatica umanistica. Come detto, per il postumanismo non esiste più un'identità dai confini e dalle morfologie chiaramente definibili – questo coinvolge non solo la specie o il genere ma anche il soggetto stesso –, bensì campi di ibridazione che danno luogo a degli eventi predicativi. Questo è il punto principale della filosofia postumanista: il predicato ibrido non appartiene a un ente, che proditoriamente o inconsapevolmente lo faccia suo, ma a un evento, cioè a un'occorrenza storica. Mi preme sottolineare che il concetto di referenza, come da me proposto nei saggi di zooantropologia, non solo ripudia l'idea di uso dell'animale ma altresì quella di performatività come indicatore di valore dell'alterità nonumana. L'alterità animale si relaziona all'uomo con la preposizione "con", vale a dire rigettando non solo lo sfruttamento dell'eterospecifico ma anche il suo utilizzo. Secondo l'impostazione postumanistica gli animali non umani rappresentano l'alterità dialogica più importante, quella che ha portato il sistema umano al carattere carenziale, ossia a quello stato di apertura che non ha nulla a che fare con il potenziamento.

Il debito referenziale non porta a un'ulteriore emergenza dell'uomo sul mondo, ma a un maggior bisogno dell'uomo, crea cioè vulnerabilità del sistema, termine che ovviamente non va interpretato secondo i parametri valutativi propri dell'umanismo. Se non ci si rende conto del passaggio filosofico impresso dal postumanismo, c'è il rischio di leggere la proposta referenziale in termini neo-umanistici. Sottolineare la natura ibrida di ogni espressione arbitrariamente definita umana significa affermare non che l'uomo ha imparato dagli animali l'arte della danza, della musica, della farmacologia, della tecnica e via dicendo, ma che queste attività sono frutto della coniugazione dell'uomo con le altre specie. Il predicato pertanto non appartiene all'uomo! Gli etero specifici non sono stati dei semplici maestri che hanno insegnato all'uomo gran parte delle attività-attitudini che oggi sciovinisticamente egli si attribuisce, ma letteralmente sono stati co-costruttori di tali predicati. L'aspetto più deteriore è che la cornice umanistica ha utilizzato proprio questi predicati per dichiarare inferiori gli animali non umani. Ancora una volta osserviamo la centralità del predicato dialogico che è se e in quanto non disatteso, cosicché il rischio umanistico sta proprio nel portare a collasso e a implosione il sistema uomo che, forse unico

tra i viventi, non dà valore al dialogo con l'eterospecifico e considera gli animali non umani semplicemente come risorse: economiche, ecologiche, estetiche o, al più, ispirative.

La visione zooantropologica non solo si propone come progetto per una nuova cittadinanza dell'eterospecifico nell'ecumene, ma va a leggere l'*incipit* di alcune alleanze oggi pregiudizialmente considerate in senso zootecnico. Nel saggio *Oltre il muro*[10] ho denunciato il tradimento dell'uomo nei confronti di alcuni animali, e non solo verso quelli cosiddetti "da utilità" ma anche verso quelli definiti "da affezione", criticando proprio la preposizione "da", che li trasforma in strumenti anticipando un predicato di utilizzo. Ho parlato di tradimento perché, se ci riferiamo all'*incipit*, cioè al periodo pre-neolitico, vediamo che l'incontro ha avuto coordinate ben diverse da quelle che si sono andate poi strutturando. Uomo e lupo si sono incontrati addomesticandosi vicendevolmente, adottandosi reciprocamente attraverso il maternaggio, costruendo dei processi di socializzazione incrociata, dando vita a paesaggi di convivenza. In tal senso parlo di alleanza, una possibilità che possiamo ancora recuperare se passiamo da una cornice interpretativa umanistica, cioè zootecnica, a una postumanistica o zooantropologica. La zootecnia come pratica industrializzata nasce tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, in linea con altre prassi, ma la cornice filosofica che l'ha prodotta sta nei presupposti umanistici. In tal senso possiamo dire che il Novecento, nell'interpretazione behaviorista e psicoenergetica dell'espressione animale e nella traduzione industriale dello sfruttamento performativo, non ha fatto altro che attualizzare quanto già definito nella proposta pichiana e cartesiana. La cornice umanistica, peraltro, non consente nemmeno di capire la rivoluzione darwiniana: continuando a considerare l'uomo come vertice evolutivo e la specializzazione adattativa come percorso migliorativo, si ottiene come risultato ciò che si sente spesso affermare, ossia che l'uomo "deriva dagli animali". Questa distorsione della proposta di Darwin, ulteriormente banalizzata nella teoria del "progetto finalizzato", trasforma gli animali in cifre regressive, cornice che purtroppo oggi campeggia nelle dissertazioni filosofiche di matrice umanistica. Mettere in dubbio lo stereotipo dell'animale come cifra regressiva – specchio oscuro o età dell'oro – non significa trasformare gli animali in collezioni di predicati da saccheggiare, altrimenti si ricadrebbe in una visione umanistica.

10 R. Marchesini, *Oltre il muro: la vera storia di mucca pazza*, Franco Muzzio Editore, Padova 1996.

Antispecismo umanista e postumanista

L'anitispecismo nelle sue espressioni tradizionali e umanistiche si è soffermato quasi esclusivamente sul problema etico, o sull'antropocentrismo etico, bollando giustamente come specismo ogni forma di discriminazione degli altri esseri senzienti e cercando di affermare i concetti di interessi e di diritti dell'animale non umano, sottolineando il carattere di soggettività dell'eterospecifico. La messa in mora dell'antropocentrismo etico è sicuramente un passaggio importante nella discussione filosofica della seconda metà del Novecento, una vera e propria rivoluzione che ha rivisitato molti fondamenti del pensiero moderno, quali: 1) l'idea dell'animale come entità matematizzabile preconizzata da Cartesio e poi formalizzata dai behavioristi, 2) la visione di una simmetria necessitata tra lo stato di agente morale e quello di paziente morale e 3) l'immagine di uomo come entità ontologicamente solida connotata da caratteri universali e divergenti rispetto al non umano. Purtroppo affrontare l'antropocentrismo solo sotto il profilo etico vuol dire, a mio avviso, affrontare la questione del rapporto umano-non umano solo sul versante della condotta, senza possibilità di mettere in discussione le sottostanti questioni della pluralità ontologica e dei diritti a essa riferiti, con il risultato di un antropocentrismo di ritorno colmo di aporie. Il nocciolo duro dell'antropocentrismo sta, infatti, sul versante ontologico ed epistemologico e secondo queste coordinate: 1) considerare l'uomo come entità pura, universale, fondata *iuxta propria principia*, auto poietica, 2) ritenerlo misura e sussunzione del non umano, trasformando l'eterospecifico in un'approssimazione, 3) leggere la dimensione umana come disgiuntiva ed epurativa rispetto all'universo non umano, 4) interpretare la cultura come emanativa o compensativa rispetto alla natura dell'uomo e 5) pensare il non umano in termini categoriali, ossia forzando le differenze tra eterospecifico e umano e ignorando le differenze tra le diverse specie. Ritengo che oggi questo approccio non sia più sufficiente perché di fatto non abbandona il concetto di centralità dell'uomo, fondamento dello specismo.

Il rischio delle impostazioni umanistiche è pertanto quello: (a) di non riconoscere la pluralità ontologica con il risultato di considerare attributiva, elevativa, auspicabile ogni forma di antropomorfizzazione dell'eterospecifico e (b) di non mettere in discussione la centralità dell'individuo, visto nel suo carattere essenzialistico e quindi autonomo, puro, autofondato, con il risultato di non considerare i predicati relazionali, i campi relazionali e le coordinate del consentire. Rispetto al punto (a) è evidente come quasi sempre le battaglie animaliste si siano concentrate sul maltrattamento animale che aveva rilevanza

sulla coordinata simpatetica ma che era totalmente sprovvista di focalizzazione su quella empatica. Non si può assicurare benessere a qualcuno, se non si conoscono i bisogni dell'ente che si desidera tutelare e, troppo spesso, le analisi mancavano di rilevanza sulla diversità prospettica. Liberare significa dare possibilità di espressione partendo dalla centralità dell'ente che chiede di esprimersi, ma sgombrare questo campo, togliere i vincoli o, se vogliamo, le barriere e le prigioni non è affatto intuitivo, cosicché sulla corda simpatetica quasi sempre si cade nel vicolo cieco proiettivo. Rispetto al punto (b) sovente si è parlato in termini di allontanamento dell'uomo dagli eterospecifici, senza tener conto che il benessere del cane è connesso alla possibilità di vivere con l'uomo da pieno protagonista dell'ecumene. Per l'umanista esiste ancora la differenza tra naturale e artificiale e lo spazio ecumenico viene ritenuto spazio antropico. Ma come non è possibile liberare il nostro corpo dalle presenze non umane – una buona parte delle cellule che fanno parte del nostro corpo appartengono a eterospecifici – o come non è possibile cercare la purezza nella cellula dacché i mitocondri, che hanno un diverso genoma, sono essenziali per la respirazione cellulare, non è corretto ritenere l'ecumene uno spazio antropico. E non si tratta solo di considerazioni ecologiche giacché, come si è detto, i predicati espressi non sono propriamente umani ma co-fattoriali. L'antispecismo di marca umanista rimane ancorato al concetto di individuo, ma così facendo pretende di imporre ai non umani (e anche all'uomo) quelle coordinate isolazioniste e universaliste sorte dall'antropocentrismo che altrimenti pretenderebbe di superare.

Marco Maurizi

La disputa sugli argomenti indiretti: un falso problema

Ho sempre considerato il dibattito tra i sostenitori dei cosiddetti argomenti "diretti" ed "indiretti" in ambito antispecista poco interessante. Esso mi sembra del tutto interno alla prospettiva astrattamente morale che caratterizza il pensiero antispecista di "prima generazione", quello cioè che considera lo specismo un'idea morale che si tratta di demolire attraverso l'argomentazione filosofica, piuttosto che una forma reale di sfruttamento che ha la propria base in determinate strutture storiche di dominio del vivente umano e non umano[1]. Ciononostante, e proprio al fine di contribuire ad un superamento di questa impostazione, ritengo sia utile affrontare la questione provando ad osservare il problema da un punto di vista diverso.

Il dibattito

Il dibattito tra la Perlo[2] e Stzybel[3] ospitato sulle pagine di «Liberazioni», così come il tentativo di bilancio di Aldo Sottofattori[4] apparso sull'ultimo numero della rivista, mi pare circoscrivano abbastanza bene le posizioni in campo e le difficoltà che si frappongono ad una possibile soluzione del dibattito in un senso o nell'altro.

Da una parte (Perlo), si sostiene che l'uso degli argomenti indiretti (AI) sia *moralmente contraddittorio* e *controproducente* all'affermarsi dell'antispecismo; dall'altra (Stzybel), pur ammettendo che l'antispecismo dovrebbe preferibilmente usare argomenti diretti (AD), si afferma che gli AI possano *in alcuni casi* e a *determinate condizioni* entrare coerentemente a far parte di una strategia a più

1 Cfr. Marco Maurizi, *Cos'è l'antispecismo?*, http://www.liberazioni.org/articoli/MauriziM-06.htm.
2 Katherine Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali*, trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 58-78.
3 David Sztybel, *Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"*, trad. it. di S. Faggian, in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 52-59.
4 Aldo Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 52-65.

ampio raggio di affermazione della causa antispecista.

Il contributo di Sottofattori cerca di mostrare il limite di questo dibattito analizzando la natura dei soggetti che esso presuppone: a differenza di quanto sembrano credere sia la Perlo che Stzybel, osserva Sottofattori, il problema è risolvibile concretamente se si delineano in modo più preciso l'emittente e il destinatario del "messaggio antispecista", laddove invece solitamente questi due soggetti rimangono indistinti (un generico "movimento", da un lato, e un'altrettanto generica "opinione pubblica", dall'altro). L'intervento di Sottofattori si segnala, quindi, soprattutto per il tentativo di proporre uno schema interpretativo più articolato del contesto in cui viene emesso e recepito il messaggio antispecista. Nella prospettiva di Sottofattori, se non erro, l'esigenza posta di ridurre tale messaggio ai soli AD si giustifica in funzione di una certa coerenza "strategica" che deve caratterizzare il movimento antispecista quando si fa carico di rappresentare le proprie istanze presso le istituzioni.

Affronterò prima quelle che mi sembrano le insufficienze del dibattito Perlo/Stzybel e farò poi alcune osservazioni sulla posizione di Sottofattori. In sintesi, la posizione di Sottofattori mi sembra nel complesso condivisibile, ma ritengo che accetti ancora troppi presupposti del dibattito da cui prende le mosse con esiti contraddittori o poco chiari. Nella parte finale di questo articolo, infine, proverò a mostrare in che modo penso che la disputa tra AD e AI vada "superata".

Gli AD e l'etica "dell'intenzione"

Ritengo che il dibattito sull'etica antispecista potrebbe trarre qualche motivo di chiarimento interno se facesse riferimento alla importante distinzione tra *etica dell'intenzione* ed *etica della responsabilità* proposta da Max Weber[5].

L'etica dell'intenzione è quella che ci ingiunge di fare solo ciò che è giusto e coerente con il *principio* che la definisce. Se si agisce in accordo all'etica dell'intenzione, quindi, il contesto in cui l'azione interviene e le sue possibili conseguenze sono *secondarie*: gli effetti dell'azione non possono intaccare il principio dell'azione stessa che è *assoluto*, cioè *non ammette deroghe*. Se ritengo che è ingiusto uccidere un feto, un umano o un altro animale, difenderò questo principio a prescindere dalle conseguenze che il rifiuto comporta (e ciò a prescindere anche dagli effetti che il mio rifiuto intransigente potrebbe comportare in situazioni problematiche).

5 Max Weber, «La politica come professione», in *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, pp. 109 e sgg.

L'etica della responsabilità, al contrario, insegna ad agire partendo dal *contesto* in cui ci si muove e, dunque, "relativizza", "smussa" i principi etici considerando che il *senso* di un'azione non sta solo nei *valori* che la sorreggono ma anche negli *effetti* che essa produce.

Nel primo caso, dunque, l'agente non si ritiene moralmente responsabile delle conseguenze indesiderate delle sue azioni poiché non può agire altrimenti. Nel secondo caso, al contrario, egli deve sempre "calcolare" gli effetti delle sue azioni e queste ultime saranno giuste solo se produrranno certi effetti (indiretti) piuttosto che altri.

È abbastanza evidente che l'antispecismo, almeno laddove viene teorizzato e praticato in modo radicale, *tende* a qualificarsi come etica dell'intenzione e la disputa tra AD e AI mi sembra possa essere, almeno in parte, ricondotta a quella tra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità. Ad ogni modo, questa distinzione può essere utile a chiarire un punto su cui finora non mi pare ci si sia sufficientemente focalizzati.

Gli AI: poco "etici" o inefficaci?

Come ho già detto all'inizio, quando si sostiene che l'uso di AI è "sbagliato" in ambito antispecista, tale posizione racchiude in sé due aspetti distinti: da un lato si intende dire che tale uso è moralmente sbagliato, dall'altro che è controproducente. Nel primo caso, infatti, si sostiene che l'uso di AI è specista, dunque ingiusto nei confronti degli animali che si vorrebbe difendere. Nel secondo, si sostiene che esso rallenta o impedisce l'affermazione dell'antispecismo nella società. Gli AI, quindi, sarebbero *ingiusti* e *inefficaci*.

Ora, mentre il primo aspetto è pacifico e tutti i sostenitori antispecisti degli AI lo riconoscono, il secondo necessita di qualche chiarimento. Esso mi sembra anzi quello più interessante, perché mostra che anche chi difende gli AD scivola, almeno qui, in considerazioni che sono proprie dell'etica della responsabilità. Anche coloro che difendono la purezza dell'etica antispecista da ogni considerazione di tipo tattico o strategico che possa annacquare tale ideale, infatti, si preoccupano qui dell'efficacia del loro messaggio. È evidentemente su questo terreno che avviene lo scontro reale tra le due posizioni ed è, dunque, a partire da qui che tale scontro può essere deciso in senso favorevole ad una parte o all'altra.

Ma che cosa sostengono i teorici degli AD? Che gli AI sono ingiusti *e* inefficaci o che essi sono inefficaci *perché* ingiusti? Non è molto chiaro. Tutto

dipende da come si misura l'*inefficacia*. Se ciò non viene chiarito, come osserva Sottofattori, il "danno" prodotto dagli AI all'antispecismo rischia di rimanere "immaginario"[6].

1. La posizione di Stzybel: antispecismo è salvare ogni singolo animale

Il pregio del saggio di Stzybel, a mio modo di vedere, sta proprio nel fatto che intravede – anche se con i limiti "politici" sottolineati da Sottofattori – questo aspetto del problema. L'argomentazione di Stzybel, infatti, è tutta volta a mostrare che un atteggiamento ingiusto – cioè specista – come l'uso di AI, possa risultare efficace per la causa antispecista. La sua argomentazione poggia su una formulazione del principio morale antispecista che coincide anche con un criterio assoluto di misurazione della sua efficacia. Stzybel infatti sostiene che il principio morale dell'antispecismo è *salvare la vita di ogni singolo animale*: dunque tutto ciò che può salvare la vita "anche di un solo animale" assume per l'antispecista coerente la forma dell'obbligo morale. Dunque gli AI, se possono salvare la vita anche di un solo animale, devono essere utilizzati[7].

Ritengo che questa osservazione confuti alla radice la posizione "intransigente" della Perlo, mostrandone tutta l'astrattezza, posto che quest'ultima – come credo[8] – condivida l'assunto di partenza di Stzybel. Essa dissolve, tra l'altro, anche i dubbi insistenti sulla ingiustizia e incoerenza di chi si serve degli AI. L'argomentazione di Stzybel appare, infatti, particolarmente convincente quando suggerisce l'esperimento mentale di un'invasione di extraterrestri che si cibano di carne umana[9]. Chi potrebbe negare che, di fronte ad una carneficina di questo tipo, sarebbe disposto a soprassedere a questioni di coerenza etica pur di salvare vite umane (cioè non disdegnerebbe di usare argomenti "salutistici" o "ecologici" del tutto inconciliabili con la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo*)? L'esempio di Stzybel rivolge così contro i sostenitori degli AD anche l'accusa di usare un "doppio standard" morale.

6 A. Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, cit., pp. 55-56.
7 D. Sztybel, *Risposta all'articolo di Katherine Perlo*, cit., p. 58.
8 Anche la Perlo considera il cambiamento etico individuale un criterio di misura del "beneficio" che gli animali traggono dall'azione del movimento antispecista. E seppure precisa che il vero fine del movimento è "un *mutamento del paradigma morale*" non offre alcun criterio per misurare gli avanzamenti del movimento su questo versante. Cfr. K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 59.
9 D. Sztybel, *Risposta all'articolo di Katherine Perlo*, cit., p. 55.

2. Ipotesi alternativa: antispecismo è abbattere la società specista

Per confutare la posizione di Stzybel è dunque necessario partire da una premessa diversa. È chiaro infatti che, se si assume un principio fondamentale dell'antispecismo diverso dal suo, cambierà anche il criterio di misura della sua efficacia. Consideriamo, ad esempio, l'ipotesi che l'obbligo morale dell'antispecismo non consista nel salvare la vita di ogni *singolo* animale, bensì consista primariamente nel distruggere le forme di oppressione della *società* specista. È del tutto evidente che in tal caso l'azione sarà giusta se produce effetti distruttivi nei confronti della società specista, anche quando non salva vite animali nell'immediato. A questo punto si potrebbe sostenere che l'uso di AI oltre ad essere ingiusto è anche inefficace. Ma bisognerebbe anche dimostrare perché e in che senso.

E le cose a questo punto si complicano. È evidente, infatti, che non ci muoviamo più nella sfera del principio etico, ma stiamo parlando di come tale principio possa trasformare la società specista, cioè modificare il *corso degli eventi*. Esiste una connessione *necessaria* tra la coerenza morale del principio etico e la trasformazione della realtà? Solo se tale connessione esiste si ha motivo di affermare che l'uso degli AI – intaccando la "purezza" del principio etico – è controproducente.

Ora, è certo che l'uso degli AI è in contraddizione con l'*idea* dell'antispecismo, ma questo non è sufficiente a dire che gli AI rendano impossibile o anche solo rallentino la trasformazione in senso antispecista della società. L'efficacia o l'inefficacia andrebbe misurata nel *rapporto tra quest'idea e la realtà*, tra il principio etico e il corso degli eventi, e non nel rapporto tra l'idea e se stessa, tra il principio etico e se stesso. A meno di non voler sostenere che la coerenza dell'aspirazione etica da sola basta a modificare il corso degli eventi.

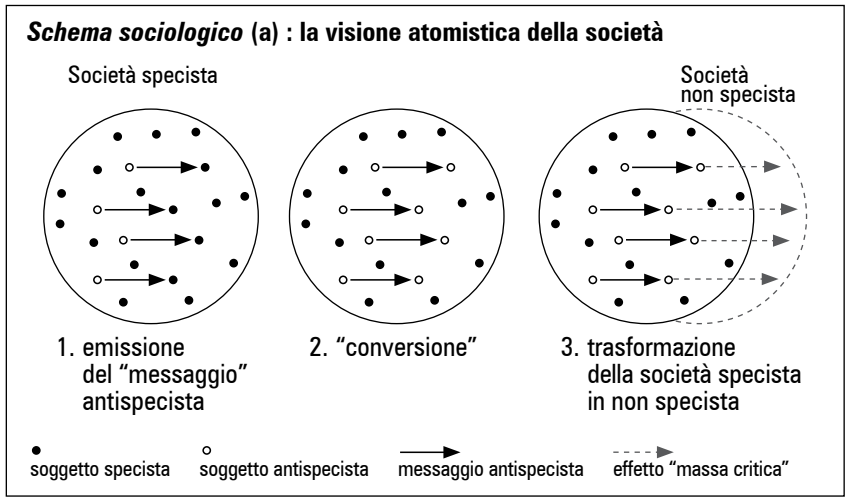
Sì dirà: certo, da sola la coerenza dell'idea non basta, ma è la condizione *necessaria*, benché *insufficiente*, perché il corso degli eventi si modifichi nel senso voluto, dunque l'uso degli AI va evitato perché inefficace. Anche in questo caso però c'è troppa fretta di giungere alle conclusioni.

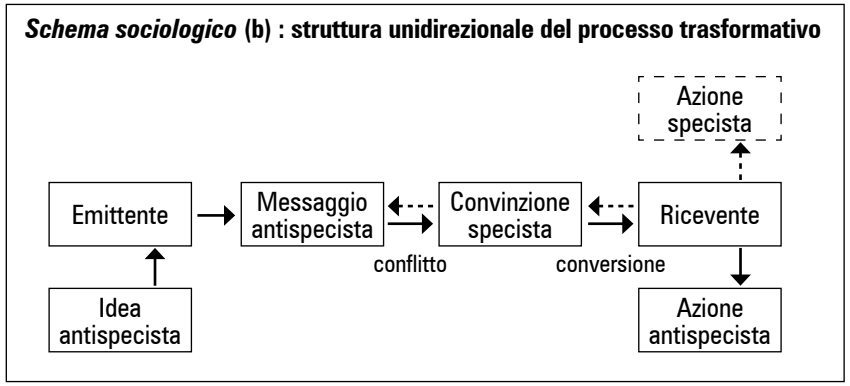
2.1. Lo schema sociologico e psicologico soggiacente alla tesi degli AD

Molti antispecisti (e tra questi la maggioranza di coloro che sostengono a spada tratta gli AD) concepiscono la strategia del movimento secondo questo schema: *l'idea si afferma nella realtà perché, convincendo moralmente le persone, ne*

cambia i comportamenti, e molti cambiamenti individuali fanno un cambiamento complessivo della società. Il fine di questa strategia è il raggiungimento di una "massa critica" in grado di produrre la trasformazione desiderata della società. Non intendo ora soffermarmi sul concetto – problematico – di "massa critica" [10], cioè sullo scopo di questa visione, bensì sulle sue premesse.

Lo schema sociologico di fondo di questa concezione ha due caratteristiche: è (a) *atomistico* (l'intero è composto di **entità singole indipendenti**) ed è (b) *unidirezionale* (il processo di trasformazione segue la direttrice **idea → azione**).





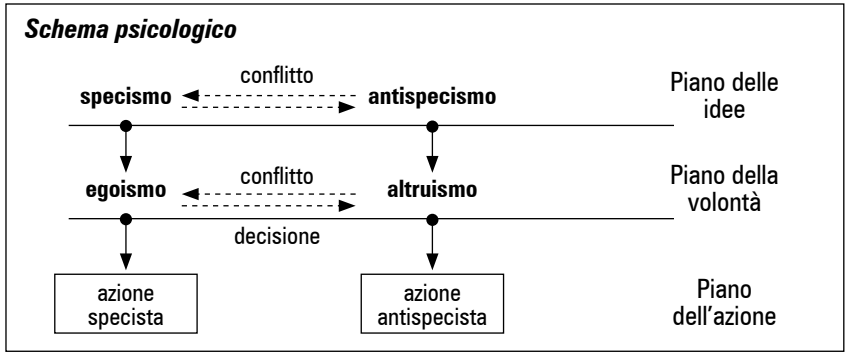
10 Quello della "massa critica" è un vero e proprio mito dell'antispecismo e, più in generale, dei movimenti che hanno alla base una visione prettamente etica e non politica della trasformazione sociale. Ho avuto modo di esporre alcuni limiti di tale concetto in M. Maurizi, *Marxismo e antispecismo: un incontro mancato ma necessario*, http://www.gondrano.it/diritti/lab/olsmaurizi.htm.

Solo gli AD rendono coerente il messaggio antispecista ed entrano in conflitto con le convinzioni speciste del ricevente. Gli AI, in questo schema, non possono produrre il conflitto sufficiente a determinare la sua auspicata "conversione"[11].

Il presupposto di chi sostiene che gli AI rendano impossibile o rallentino l'affermarsi dell'ideale antispecista è che una convinzione morale antispecista su un certo argomento non può convivere senza conflitti con una convinzione specista sullo stesso argomento. Poiché esse si contraddicono, non possono concorrere entrambe a determinare le azioni di uno specifico soggetto. L'azione di quest'ultimo o è conseguenza di un principio antispecista o è conseguenza di un principio specista: *tertium non datur*.

Ma il carattere "logico" e apparentemente inoppugnabile di questa dimostrazione dovrebbe far sorgere qualche dubbio sulla sua legittimità nell'ambito di una battaglia etico-politica, visto che quest'ultima concerne l'agire sociale e non meri atti logici[12].

La dimostrazione del fatto che AI e AD non possano coesistere nella stessa coscienza morale presuppone uno *schema psicologico* (o schema *dell'azione*) che è del tutto analogo allo schema sociologico visto sopra (cioè alla convinzione secondo cui l'antispecismo si affermerà attraverso una presa di coscienza individuale e che quest'ultima produrrà un corso degli eventi nuovo, procedendo dall'idea alla sua messa in atto). Anche qui tutto si svolge in senso atomistico e unidirezionale. Al pari degli individui nello schema sociologico, le idee nella mente umana a livello psicologico vengono considerate **singolarità isolate**. E come l'idea deve "realizzarsi" a livello sociale, così essa deve realizzarsi a livello individuale: lo schema **idea → azione** è lo stesso anche se ora viene declinato in senso psicologico.



11 Ciò che la Perlo definisce «una *trasformazione qualitativa* nella mente delle persone». K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 59.
12 Secondo la Perlo, in effetti, per colpire la struttura di dominio dello specismo si tratterebbe di attaccarne «il ragionamento fallace» (*Ibidem*, p. 78).

2.2. Confutazione di questa ipotesi

Questi due schemi non hanno tuttavia la plausibilità che mostrano a prima vista. Essi presuppongono tutti e due gli stessi errori di fondo: (1) l'intero è composto di atomi, (2) l'idea precede l'azione. Si tratta di assunti del tutto inadeguati alla descrizione della realtà sociale e che, infatti, sono stati largamente superati da teorie che pongono l'attenzione sulle caratteristiche *olistiche*[13] dell'intero (e, al suo interno, dei sotto-raggruppamenti degli elementi che lo costituiscono), così come sulla *reciprocità* tra il momento ideativo e quello pratico nella determinazione dell'accadere sociale e psichico.

Come ha ben mostrato lo stesso Sottofattori in un saggio apparso sul n. 2 di «Liberazioni»[14], la realtà del mondo non è costituita di *individui* che agiscono in conformità a sole *convinzioni* – questa visione "atomistica" e "idealistica" della società è un riflesso condizionato prodotto dalla cultura liberale/liberista dominante – poiché essa è in realtà strutturata in *forme sociali* più o meno rigide e occulte che trascendono l'azione e, alle volte, persino la coscienza individuale. In secondo luogo, e questo è forse ancora più importante, ciò che faccio, il modo in cui abitualmente agisco, è *premessa* e non solo conseguenza del modo in cui penso. In parecchi casi, anzi, è l'*habitus* che fa il pensiero.

È ora evidente che se si ammette che le strutture sociali hanno, in buona parte[15], un'oggettiva *prevalenza* sulle idee morali degli individui, lo scopo dell'azione antispecista potrà essere raggiunto agendo direttamente su queste strutture e *non* sulla coscienza morale dei singoli. Si tratta perciò di procedere nel senso opposto a quanto sostenuto dalla Perlo: colpire la struttura di dominio per modificare il ragionamento fallace che ne deriva[16]. Ma a questo punto il rapporto tra la coerenza del principio morale e la trasformazione sociale perde quell'aspetto di *implicazione diretta* che è la condizione per cui si sostiene

13 Per "olistico" si intende qui semplicemente il fatto che un insieme possiede caratteristiche che non sono riducibili alle caratteristiche degli elementi che lo compongono ("il tutto è più della somma delle parti"). Si intende alludere, dunque, a tutte quelle qualità degli insiemi (reti, strutture, forme ecc.) sociali che rendono possibile l'interazione tra individui piuttosto che derivarne.

14 A. Sottofattori, *Sulla gestione sociale delle emozioni*, in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 38-51.

15 Non credo sia possibile stabilire tra "strutture sociali" ed "individuo" un rapporto invariante come ritiene Sottofattori (*Ibidem*). È probabile che la prevalenza o meno dell'oggettività sociale sul soggetto muti storicamente e con essa il "peso" della società sul singolo. È però vero che mai come nella società dell'individualismo sfrenato (il capitalismo globalizzato) l'individuo sia posto di fronte ad uno sconfortante senso di impotenza. E questo è ciò che rende plausibile la diagnosi che Sottofattori fa della società contemporanea, seppure rimane forte il sospetto che egli tenda ad universalizzare l'attuale stato dei rapporti società-individuo e a farne una caratteristica del*la* società in quanto tale. Cfr. *infra*, n. 17.

16 Cfr. K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 78.

che l'uso degli AI è controproducente per la causa. Potrebbe darsi, infatti, il caso che il loro uso – benché moralmente incoerente – abbia un effetto che va invece in direzione di una trasformazione antispecista della società, o almeno ne ponga le premesse materiali, oppure, infine, che non la ostacoli. Tre ipotesi plausibilissime, di cui l'ultima – la più debole – è già di per sé sufficiente a smentire la tesi dei sostenitori degli AD.

Questi ultimi possono ben sostenere che "in linea di principio" gli AI sono contraddittori con l'idea antispecista: il che è del tutto evidente. Ma non possono allo stesso modo sostenere che essi sono anche "in linea di principio" inefficaci alla *realizzazione* di tale idea, poiché per affermare ciò occorre uscire dall'ambito della pura coerenza morale ed affrontare il rapporto tra le idee e la realtà sociale con tutte le complessità che l'analisi incontra.

Come si è detto, i sostenitori degli AI sono giustificati sia in senso etico che strategico, se assumono il principio antispecista da cui muove Stzybel ("salvare la vita di ogni singolo animale"). Ma, anche assumendo la prospettiva più sociale e politica secondo cui il principio antispecista è lo smantellamento della società specista, avrebbero ugualmente motivo di non desistere dalla loro prassi. Essi, ad esempio, potrebbero sostenere (come alle volte in effetti sostengono) che la creazione di una *cultura diffusa* di simpatia e benevolenza verso gli animali, ancorché antropocentrica, non solo non impedisce ma può addirittura favorire l'evoluzione in senso antispecista di frange più ampie della società.

In questo caso, gli AI hanno sugli AD il vantaggio di poter funzionare anche all'interno di uno schema sociologico e psicologico più complesso, cioè non unidirezionale e atomistico come quello presupposto dai sostenitori degli AD[17]. È del tutto evidente che una "familiarizzazione" con temi che presuppongono e incoraggiano un *cambiamento* di trattamento degli altri animali (anche se provenienti dalla sterminata e confusa galassia eco-bio-salutista-*new age*) si oppone all'idea della immodificabilità del loro presente *status* nella società umana, così come delle nostre abitudini nei loro confronti. Ed in effetti, una simile convinzione è confermata dall'esperienza di tutti coloro che sono divenuti antispecisti *in modo graduale*: non è difficile incontrare persone che hanno superato i propri pregiudizi e le proprie diffidenze fondate su reiterate *abitudini* speciste proprie grazie agli AI e che solo in seguito hanno maturato convinzioni morali più radicali. Se è certo che tutto ciò di per sé non produca nella coscienza

17 Ovviamente, coloro che usano gli AI lo fanno solitamente dentro uno schema esplicativo socio-psicologico di tipo atomistico e unidirezionale (cfr. la posizione di Stzybel discussa sopra). Ciò che sto discutendo qui è la *possibilità* che gli AI funzionino dentro uno schema sociologico e psicologico più complesso.

alcuna convinzione antispecista, è poco plausibile che costituisca uno sfondo di abitudini preriflessive *contrarie* alla sua produzione[18].

Senza dimenticare l'esistenza – tra gli AD e gli AI – di una vasta gamma di *argomenti semi-indiretti* (o *semi-diretti*) che sfruttano la simpatia che l'ascoltatore prova nei confronti di alcune specie animali come cani, gatti o delfini. Ricordo, ad esempio, che la prima volta che pensai seriamente di cambiare le mie abitudini alimentari fu quando un commensale – per nulla vegetariano – mi disse che nella carne di tonno di cui andavo ghiotto c'era anche quella di delfini. La cosa mi procurò un oggettivo orrore che era certo ancora interamente specista (seppure di uno specismo di "secondo livello"), ma che ha avuto un ruolo soggettivamente importante nella costruzione delle mie convinzioni successive. Ecco l'esempio di un emittente *specista* che influenza positivamente attraverso un messaggio *semi-specista* un processo di lungo periodo che finisce con l'acquisizione di una convinzione *antispecista*.

Il discorso che sto cercando di proporre, lo ribadisco, non intende affatto dire che gli AI possano sostituire gli AD o che siano sempre e comunque legittimi. Tutto il contrario: nel modello che vorrei sviluppare l'efficacia degli AI *presuppone* l'esistenza di una visione antispecista coerente e chiara in grado di focalizzare l'attenzione sulla tragedia animale nella sua totalità. Se finora ho sottolineato in modo apparentemente unilaterale i limiti degli AD, è perché il punto in discussione adesso non è l'esigenza di sottolineare l'importanza della questione animale in quanto tale – nessuno dubita di ciò – quanto l'ipotesi di abbandonare completamente gli AI perché "controproducenti" per la causa antispecista e, dunque, di ridurre la strategia discorsiva del movimento agli AD. Poiché questa tesi non mi sembra sia stata dimostrata in modo inequivocabile, penso vada rifiutata o formulata in modo diverso.

L'ipotesi di soluzione "politica" e le sue difficoltà

Un'impostazione differente del problema è stata suggerita dal saggio di Aldo Sottofattori che sposta l'argomentazione sul piano pratico-politico[19] e non moral-

18 Credo che questo sia il massimo che si possa scientificamente affermare su questo punto. Anche l'ipotesi di Sottofattori, secondo cui l'argomentazione indiretta "indebolisce il messaggio antispecista nella misura in cui perde l'occasione di rafforzarlo", mi sembra sbilanciarsi troppo, e abbraccia ancora, almeno in parte, l'idea che i sostenitori degli AD si fanno del processo comunicativo antispecista. Cfr. A. Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, cit., p. 59.

19 Il termine "politico" va qui inteso in senso generico come ciò che attiene alla vita collettiva (alla *polis*, città) e si preoccupa di indirizzarla verso tale o tal'altro fine. L'antispecismo, poiché configura una modalità radicalmente nuova di rapporto con i non umani (e con gli altri umani), ha

filosofico. Nel suo intervento, infatti, l'assunzione rigorosa degli AD è *funzionale* alla costituzione di un soggetto politico che esprima posizioni *coerentemente* antispeciste. Il problema, per Sottofattori, non è l'uso in sé degli AI ma l'opportunità di fare ricorso ad essi da parte di un soggetto politico chiaramente definito in senso antispecista. Se ciò accadesse, scrive Sottofattori, esso rischierebbe di "perdere autorevolezza" e l'effetto di ritorno del suo messaggio sarebbe addirittura "devastante"[20]. Stando così le cose, il problema dell'efficacia o meno degli AI viene accantonato in quanto imponderabile in sé e relegato ai soli soggetti "legittimati" a farne uso: cioè tutti coloro che sono *esterni* al movimento antispecista vero e proprio[21].

Come si vede, la preferenza "etica" per gli AD è qui subordinata ad esigenze di tipo pratico-organizzativo[22]. Ciò permette di fare chiarezza sulla questione degli AI perché, ponendo il problema della coerenza etica come *premessa*

conseguenze che impattano inevitabilmente sull'insieme della società, per cui non possono che essere definite politiche. Coloro che rifiutano di parlare di "politica" quando affrontano la questione animale sono vittime di *due confusioni*: confondono (1) politico con "partitico" (cioè immaginano che parlare di politica significhi parlare di partiti politici) e (2) "partitico" con "partitocratico" (cioè immaginano che parlare di partiti significhi parlare delle attuali oligarchie che siedono nei parlamenti nazionali).

20 A. Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, cit., p. 58.

21 *Ibidem*, pp. 60 e sgg.

22 Tale circostanza apparentemente paradossale deriva in modo del tutto naturale dal fatto che l'idea stessa di agire morale è cancellata nelle *premesse* del discorso di Sottofattori. Se infatti si immagina la società come una struttura che pre-determina l'azione individuale e si riduce l'intera sfera simbolica ad un epifenomeno di tale struttura, è ovvio che l'etica non possa essere altro che una delle forme in cui la struttura agisce nella coscienza degli individui (A. Sottofattori, *Sulla gestione sociale delle emozioni*, cit., p. 39). Non si comprende però come in questo discorso possa giustificarsi l'apparire di una *minoranza* che agisce in modo inconciliabile con la struttura sociale, aspirando addirittura a sovvertirne l'ordine (*Ibidem*, p. 49). Delle due l'una: o le "convinzioni" che muovono tale minoranza sono esse stesse un epifenomeno della struttura sociale – nel senso, ad es., che l'ordine vigente produce un antagonismo minoritario funzionale alla propria riproduzione – oppure l'ordine simbolico non è monoliticamente dipendente dalla struttura sociale. Nel primo caso, ogni ipotesi di opposizione alla struttura di dominio sarebbe illusoria; nel secondo caso è necessario riconoscere una qualche forma di autonomia individuale e l'agire etico si qualificherebbe appunto come lo spazio aperto *tra* l'ordine simbolico e la realtà sociale. La concezione psico-sociologica di Sottofattori, da questo punto di vista, mi sembra analoga a quella espressa da Schillaci (Cfr. Filippo Schillaci, *L'antispecista impossibile e l'antispecismo possibile*, su http://www.gondrano.it/oikos/antispecismo2010.htm) e caratterizza, con accenti diversi e con minore coerenza, anche l'anarco-primitivismo. La posizione anarco-primitivista è, in poche parole, la versione diacronica e genetica della concezione sincronica e statica di Sottofattori: laddove, infatti, Sottofattori – almeno da quanto si può evincere dal saggio apparso su «Liberazioni» – immagina la struttura sociale e l'ordine simbolico come due invarianti, come momenti necessari di *ogni* compagine sociale, l'anarco-primitivismo ritiene che questi due aspetti si siano consolidati *ad un certo punto* della preistoria e da lì abbiano cominciato a far sentire i propri effetti coercitivi sull'individuo. Secondo tale impostazione, dunque, sarebbe possibile pensare uno stadio dell'umanità in cui non esistono né struttura sociale né ordine simbolico. Si tratta di questioni che meriterebbero sicuramente un'analisi più dettagliata che non è però possibile sviluppare ulteriormente in questa sede.

al costituirsi di un movimento antispecista organizzato, Sottofattori può concentrarsi in modo più concreto e sistematico sul problema dell'efficacia dei suoi messaggi e, dunque, può anche permettersi di considerare in modo meno rigido e dogmatico il ricorso agli AI. Mi sembra che la proposta di Sottofattori intraveda in che senso sia possibile risolvere la controversia in oggetto – cioè definendo meglio i soggetti coinvolti nel dibattito: quale soggetto emette il "messaggio" antispecista? A quali soggetti si rivolge? Quali sono le possibilità di successo della sua azione? ecc.

C'è però un elemento problematico in questa proposta che mi sembra importante sottolineare: nonostante lo sforzo fatto per rendere meno astratta la natura del dibattito, sposando la posizione della Perlo (sia pure limitatamente alla costituzione del soggetto politico antispecista), Sottofattori dimostra di condividerne le *modalità discorsive* entrando così in contraddizione con l'esigenza posta di affrontare in modo più concreto la questione del movimento antispecista e delle sue possibilità di incidere sul reale politico.

Sottofattori denuncia il fatto che nel dibattito Perlo/Stzybel, gli emittenti e i riceventi del messaggio siano sempre «figure schematiche e sommarie»[23]. Ma non mi sembra sottolineare abbastanza che la stessa natura del messaggio di cui si discute (ma, probabilmente, la nozione stessa di "messaggio") è di un'astrattezza senza pari. Mi riferisco al fatto che l'intera disputa si fonda sull'assunto che l'antispecismo possa essere proposto e/o difeso riducendone il contenuto ad una serie di singole *proposizioni* isolate. A questo fa riferimento il termine "argomento" come viene utilizzato in questa disputa. Un argomento si riduce qui ad una proposizione il cui contenuto è o l'affermazione diretta dell'uguaglianza *morale* tra gli esseri senzienti (cioè una proposizione *prescrittiva*), oppure è un'affermazione di natura *fattuale* che, facendo leva sull'interesse egoistico del soggetto, potrebbe condurre ad un miglioramento della condizione degli animali (cioè una proposizione *descrittiva*). Prima di mostrare perché l'adesione di Sottofattori a questo modo di intendere l'argomentazione antispecista non sia coerente con le sue premesse politiche, vorrei fare due brevi considerazioni generali che possono aiutare ad illuminare i limiti di questo approccio.

È anzitutto abbastanza curioso che si usi l'espressione "argomento" per descrivere gli AD. Essi possono essere tutti indistintamente ricondotti all'affermazione pura e semplice di un'obbligazione morale non ulteriormente riducibile. Ad esempio: "Non bisogna mangiare carne perché…*i non umani hanno diritto alla stessa considerazione morale degli umani*", "non bisogna

23 A. Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, cit., p. 57.

vivisezionare perché… *i non umani* ecc.", "non bisogna costruire zoo perché… *i non umani* ecc.". Tutti i cosiddetti AD costituiscono in realtà *un* solo argomento e, a ben vedere, non sono affatto "argomenti", poiché non possono convincere nessuno che non sia già moralmente convinto della loro posizione etica di partenza. Il valore informativo delle proposizioni prescrittive è *zero*: esse descrivono *valori*, non *fatti*.

Viceversa, nelle proposizioni descrittive è il contenuto etico ad essere *nullo*: esse descrivono fatti e non prescrivono[24]. E questa è la reale debolezza degli AI. Poiché costituiscono degli argomenti in senso proprio, possono essere fattualmente contraddetti. L'unico aspetto condivisibile della critica della Perlo agli AI, infatti, è il rischio che essi possano essere smentiti rivelandosi, in questo caso sì, "controproducenti" per la causa antispecista[25]. Ovviamente, Stzybel – come tutti coloro che in genere si avvalgono di AI – è interamente convinto della loro verità ed attendibilità. E questo mi sembra l'aspetto più deleterio della cultura animalista/antispecista che fa uso di AI: la tendenza ad ammucchiare confusamente "fatti" non verificati e l'incapacità (per pigrizia o per dogmatismo) di chiedersi se e in che misura essi siano *veri* o anche solo *verificabili*.

Per quanto riguarda la scelta di Sottofattori in favore della posizione della Perlo, essa sembra suggerire che il movimento antispecista dovrebbe ricorrere a strategie discorsive fondate su proposizioni puramente prescrittive. Ora, distinguere tra forme proposizionali prescrittive e descrittive ha sicuramente senso all'interno dell'ambito della *filosofia morale*, ma è curioso che Sottofattori trapianti tale distinzione nel proprio modello operativo *pratico-politico* e addirittura prenda partito per una delle due forme proposizionali.

La differenza tra questi due piani appare evidente se si riflette sul fatto che per i sostenitori degli AD non è mai il *contenuto* degli AI ad essere in questione, ma la loro *forma*. È del tutto ininfluente che essi, singolarmente presi, siano veri o meno; i sostenitori degli AD, infatti, li considerano inaccettabili "in linea di principio". Ora, il procedimento di Sottofattori è curioso anzitutto perché questa trasposizione modifica completamente il senso di quella distinzione, vanificandola: se in ambito di filosofia morale essa assume un ben preciso significato *logico* (opporsi alla vivisezione perché deleteria per l'uomo è in contraddizione con l'idea che essa sia moralmente ingiusta), se l'argomentazione si sposta sul piano politico (con tutta la complessità di intrecci tra piano ideale e piano della prassi cui si è accennato sopra) questo rigore logico non ha e

24 Al limite, ad essi si associa quello che Kant chiama «imperativo ipotetico» della serie "se vuoi X, allora fai Y". Gli AD sono invece tutti riconducibili ad «imperativi categorici» del tipo: "Fai X".
25 K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 70.

non può avere corso. La scelta per gli AD deve perciò obbedire ad esigenze di tutt'altra natura. E come si è già visto, infatti, Sottofattori giustifica la propria adesione alla posizione della Perlo perché essa permetterebbe al soggetto emittente del messaggio antispecista di assumere *un profilo pubblico più chiaro e differenziato* (cioè identificabile senza confusioni), non per motivi di ordine intrinsecamente etico[26].

Ma il problema vero, come si è detto, è che tale trasposizione – lasciando intatta la forma discorsiva in cui si presenta originariamente il dibattito – entra in contraddizione con l'intento di fondo del saggio di Sottofattori. Per un discorso come il suo che intende uscire dalla gabbia della filosofia morale per farsi trasformazione politica della società è giustificato parlare di argomenti come di singole proposizioni prescrittive e descrittive e addirittura operare una *scelta* tra le prime e le seconde? Un ragionamento politico non si fonda invece su un *modello sociale* in cui elementi prescrittivi e descrittivi si trovano indissolubilmente *intrecciati*?

Si potrebbe sostenere che tutto ciò è vero, ma che il piano normativo e il piano descrittivo del ragionamento politico restano comunque distinti. Questo estremo tentativo di sostenere gli AD assegnando ad essi un ruolo in una ipotetica "teoria politica antispecista" potrebbe suonare così: esistono principi morali assoluti enunciabili in forma puramente prescrittiva ("fai x!") e applicazioni di questi principi morali che scendono a livello fattuale e si lasciano esprimere in forma descrittiva o pratico-ipotetica ("se vuoi x, fai y"). Ma si tratta di una soluzione apparente che non fa che riproporre l'etica dell'intenzione in forma mascherata. Se il piano fattuale non *retroagisce* o non entra in qualche modo in *relazione dialettica* con il piano dei principi morali, si avrà comunque un movimento unilineare dai principi all'applicazione pratica che configura il modello di un'etica "assolutistica". E tutto ciò è, per quanto potenzialmente nobile e generoso, l'espressione plastica di un discorso che strutturalmente non accede al piano politico, e non vi accede non solo e non tanto perché la sua intransigenza non si lascia declinare in termini tattico-strategici, quanto perché avendo ad oggetto l'*esclusivo* interesse dei non umani non ha alcun

26 Quando parlo di interesse "pratico-organizzativo" e "pratico-politico" da parte di Sottofattori non intendo ovviamente sostenere che la dimensione simbolica non giochi per lui alcun ruolo. L'etica ha, per Sottofattori, una sua relativa autonomia e deve organizzarsi in forma simbolicamente coerente. Ciò che intendo dire è che per Sottofattori il discorso etico è un discorso tra gli altri, una mera declinazione dell'ordine simbolico. È essenziale, perché non c'è agire e comprendere umano senza questo livello, ma la sua rilevanza e il suo criterio di validità è *misurata* da Sottofattori in termini pragmatici. In sostanza, laddove Singer, Regan o Francione considerano centrale la coerenza del "messaggio" antispecista poiché per essi la coerenza discorsiva ha un *valore di verità*, per Sottofattori la coerenza discorsiva ha un'*efficacia pratica*.

modo di esprimere interessi umani. Ma la politica è appunto l'espressione pratica, mediata e organizzata di un interesse! Quindi delle due l'una: o esiste una politica esclusivamente umana e una politica esclusivamente animale che, per definizione, procedono in parallelo e non si incontrano mai, oppure la politica è affare esclusivamente umano e la questione animale è destinata a rimanere un fatto esclusivamente morale.

Cosa intendo dire quando affermo che il piano fattuale deve "retroagire" sul piano dei principi morali? Non penso che dobbiamo partire da principi antispecisti e "dedurre" l'azione politica da qui? No, non lo penso. Questa visione è l'effetto inevitabile del fatto che storicamente il discorso sui "diritti animali" è stato sollevato da filosofi morali e, conseguentemente, impostato in chiave etica. Ci troviamo quindi necessariamente a dover unire etica e politica come sfere separate e che difficilmente si lasciano conciliare in questa forma rigida e reciprocamente indifferente. Ma come, – si dirà – la politica non implica dei "valori", delle "prese di posizione morale"? I "sistemi politici" non si fondano su assunti normativi *e* descrittivi? Certo, è quello che sto sostenendo. Sostengo anche, però, che non esistono sistemi o filosofie politiche che *partano da assunti puramente prescrittivi* e deducano da qui le loro "applicazioni" pratiche. Tutti i ragionamenti politici, a partire dai grandi sistemi filosofici fino alle loro declinazioni programmatiche, sono invece degli insiemi in cui non è facile distinguere elementi prescrittivi e descrittivi. Anzi, tutti quei sistemi hanno almeno una pretesa a *fondarsi su stati di fatto* e non su prescrizioni. Sovente, infatti, chi intende criticare un sistema o una filosofia politica fa leva proprio sul tentativo di smascherare i "fatti" che stanno alla base dei suoi ragionamenti come "assunti non dimostrati" o come "prescrizioni" surrettizie (cioè di mostrare dove il ragionamento produce la famosa "fallacia naturalistica" tra essere e dover-essere). Esempi:

Platone	L'uomo cade in errore quando, seguendo gli appetiti particolari, non vede l'universale	*descrizione*
	Lo Stato deve essere governato dai filosofi	*prescrizione*
Hobbes	L'uomo in natura è egoista e violento	*descrizione*
	La monarchia assoluta è la migliore forma di governo	*prescrizione*
Rousseau	L'uomo in natura è buono e socievole	*descrizione*
	La democrazia è la migliore forma di governo	*prescrizione*
Marx	Il capitalismo esiste sottraendo forza lavoro non pagata agli operai	*descrizione*
	Il capitalismo è ingiusto e va superato	*prescrizione*

Tutte queste posizioni potrebbero ben essere smascherate come fondate su assunti "prescrittivi" non dimostrabili. Ma è certo che essi non vengono considerati tali da chi li professa. Per Marx è un *fatto* che il capitalismo derubi il lavoratore, non un assunto etico. Per Hobbes è un *fatto* che l'uomo sia egoista per natura, non un assunto etico. In tal senso, quando si parla di "assunti normativi" che stanno alla base di una posizione politica, solitamente si tratta di assunti che vengono denunciati da chi di quella posizione politica intende svelare i presupposti ideologici, per analizzarla o criticarla.

Ora, noi ci troviamo nella scomoda condizione di avere invece i nostri "assunti normativi" già belli e pronti, preparati per noi dalla filosofia morale che si è occupata per oltre trent'anni della questione animale. Ma questo, invece di facilitarci il compito, ce lo complica. Perché ora ogni discorso sugli animali che voglia avere accesso ad una dimensione fattuale cade facilmente nell'accusa di voler *derogare alla purezza del principio etico*. Pertanto, dobbiamo guadagnare, in un certo senso, un'innocenza politica che non possiamo pretendere, ma senza la quale non è possibile alcun discorso politico in senso proprio e, dunque, non è possibile assumersi il compito di smantellare la *società specista*.

Una riformulazione del modello politico

E arriviamo così al punto decisivo del nostro discorso che intende approfondire il modello di Sottofattori depurandolo degli ultimi residui delle modalità discorsive proprie dell'«antispecismo di prima generazione»[27].

In cosa consiste questo approccio? In sintesi, riprendendo quanto siamo andati dicendo finora, condivido con Sottofattori l'idea che l'antispecismo debba affrontare i propri compiti pensandosi come "soggetto politico", ma proprio per questo non ritengo che sia necessario operare una scelta tra AD e AI perché di fatto si tratta di una distinzione artificiale (che nasce nel campo specifico della filosofia morale anglosassone e delle sue modalità discorsive) che, correttamente riposizionata in ambito politico, perde significato. La conseguenza di ciò è che il rapporto tra ciò che oggi chiamiamo AD e AI sarà tanto stretto che la loro opposizione si *dissolverà*. Si tratta di mutare completamente la *strategia discorsiva* finora proposta dall'antispecismo. La mia posizione è che l'insufficienza – etica e fattuale – degli AI non dimostra affatto automaticamente

27 Per il concetto di «antispecismo di prima generazione» si veda Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'Albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 9–19.

la bontà e la proficuità degli AD. Al contrario, ritengo che questi impediscano strutturalmente il delinearsi di una nuova modalità discorsiva, mentre gli AI, per quanto fallaci e incongruenti siano, possano – se adeguatamente riformulati – entrare a farne parte. Vediamo in che senso.

Come Sottofattori giustamente sottolinea, è necessario superare la fase in cui l'antispecismo pensa se stesso come un gruppo o una massa di "individui" che cercano di "convincere" altri "individui" della bontà delle proprie posizioni. L'antispecismo, quando comprende la natura *storica* e *sociale* delle strutture di dominio, deve compiere il passo decisivo di criticare queste strutture come ciò che oltrepassa il raggio di azione e le capacità di comprensione del singolo. Esso si traduce così in un *progetto politico* che coordina un'azione collettiva di smantellamento di tali strutture[28]. In sintesi, mentre per Sottofattori l'antispecismo sta a monte, come premessa etica del discorso sull'animale, per me esso sta a valle, come sua *conclusione pratica*. Per Sottofattori l'antispecismo rimane un principio morale, per me è una *finalità politica*.

Ma un simile progetto politico non può che fondarsi sull'elaborazione di un modello sociale coerente e in sé sviluppato che contempli – nella misura del possibile – una diversa concezione dei rapporti infra ed extraspecifici. È quindi il caso di chiarire che ciò che mi è sempre parso interessante nell'uso di AI non è tanto la loro forza di convincimento (che è anzi molto variabile e che, riferita al loro contenuto etico, come si è detto, è nulla), bensì il fatto che essi *colleghino interessi umani e non umani* per quanto confusamente ed erroneamente. È del tutto evidente, infatti, che chi usa AI lo fa partendo dagli interessi diretti dei non umani anche se poi li collega con quelli degli umani[29]. Ma questo è un *pregio*, non un *difetto* degli AI: il problema semmai è che tutto ciò avviene in modo arbitrario e talvolta addirittura in malafede. Tuttavia, la strada di chi usa AI (mostrare la necessità di trattare insieme interessi umani e non umani) è quella giusta, laddove coloro che si interessano esclusivamente di AD rischiano

28 A questo livello del discorso non è in questione ancora la natura di tale progetto politico che qui lasciamo indeterminata: il discorso che stiamo facendo non dipende dal tipo di organizzazione del soggetto politico, ma dal fatto che il movimento (caratterizzato da un'indistinta azione di piccoli gruppi) arrivi a porsi il problema dell'organizzazione e dei suoi compiti politici. Siamo per altro ben lontani anche da questa ipotesi minima. Cfr. Collettivo Rinascita Animalista, *Uomini, Animali, Animalisti - I soggetti della "Questione Animale"*, su http://www.liberazioni.org/ra/ra/qa/indice.html.

29 In un'osservazione privata, Sottofattori denuncia il fatto che così facendo gli AI rendono "dipendente" l'interesse animale da quello umano. Ma, come si vede, si tratta di un'obiezione che non riguarda la *forma discorsiva* degli AI bensì il modo in cui essi vengono per lo più *usati* attualmente e l'*effetto* che essi producono nella coscienza media. E queste sono considerazioni *empiriche* e *tattiche* che non dovrebbero essere prese in considerazione a livello di analisi formale delle strutture discorsive.

costantemente di ricadere in ciò che Filippo Schillaci ha definito «specismo speculare»[30].

Ciò che mi interessa dunque non è tanto la *forma attuale* degli AI, bensì quella che *potrebbero avere* se fossero collocati all'interno di un modello di società non-specista in cui il contrasto tra interessi umani e non umani dovrebbe essere in linea di principio *risolto*[31].

In questo senso non è vero, come sostiene Sottofattori, che il mio approccio "non ha nulla a che vedere con l'impiego degli AI"[32]. Perché, a ben vedere, esso non ha nulla a che fare nemmeno con l'uso di AD, se per AD si intende la possibilità di declinare in proposizioni isolate (prescrittive) il senso del modello complessivo e di sottolineare in maniera unilaterale l'esclusivo interesse non-umano. La questione decisiva è, invece, che se deve esserci una visione *socio-politica* della questione animale, essa *non può ignorare l'interesse umano*; di conseguenza, un movimento che intende porre fine alla *società* specista deve *necessariamente,* e *fin dove è possibile,* porre in relazione l'interesse umano e quello non umano[33].

Appare allora evidente che in un tale modello non avrebbe senso parlare di AD e AI: in primo luogo, perché l'argomentazione politica si fonderebbe sull'intreccio tra proposizioni prescrittive e descrittive, spingendosi ad una certa compenetrazione tra l'etica dell'intenzione e l'etica della responsabilità; in secondo luogo, perché il *focus* qui non sarebbe sulla *società attuale* con i suoi conflitti artificiali tra le istanze umane e non umane, bensì su una *società possibile* in cui la necessità di tale conflitto è, se non abolita del tutto, sicuramente ridotta al minimo.

Per chiarire tutto ciò con qualche esempio grossolano: ha senso contrapporre l'orrore etico del macello e quello politico dell'iniqua distribuzione delle risorse, se si assume il punto di vista di un modello sociale in cui non c'è spazio né per l'una né per l'altra? Ha senso contrapporre lo sdegno per la vivisezione alla denuncia della medicalizzazione della società, se tale modello sociale si trova in contraddizione con la persistenza di tali fenomeni? Ha senso contrapporre le vittime non umane della caccia a quelle umane, se si ragiona a partire da un

30 F. Schillaci, *Antispecismo e "specismo speculare": una distinzione sommersa*, disponibile su http://www.gondrano.it/diritti/lab/a&ssarticolo.htm.
31 Ciò non significa che tale modello avrebbe natura "idillica" e che gli interessi umani e non umani cesserebbero per incanto di configgere. Significa, più semplicemente, che in un modello sociale non specista l'interesse umano non sarebbe in quanto tale e sempre l'interesse prevalente.
32 A. Sottofattori, *Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, cit., p. 64.
33 Esattamente il contrario di quanto sostiene la Perlo secondo cui le attività in favore degli interessi umani «non dovrebbero essere presentate come una componente della questione dei diritti animali». K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 65.

modello in cui non c'è più spazio per questo sedicente "sport"?

L'antispecismo dovrebbe proporre un *modello di società alternativo* e lavorare alla diffusione politica di tale modello[34]. Tutte le questioni che di volta in volta si pongono alla prassi del movimento dovrebbero quindi essere affrontate non *in sé*, come *istanze isolate*, ma sempre collocandole all'interno della *prospettiva generale* in cui ci si muove. I "messaggi" che si emettono, seppure sempre legati al contesto concreto in cui devono far sentire i propri effetti, dovrebbero mostrare costantemente il proprio legame con l'ipotesi di fondo che giustifica l'azione politica complessiva del movimento. Tali messaggi, così come tutte le obiezioni e contro-obiezioni che di volta in volta si andranno elaborando, dovrebbero perdere il proprio carattere parcellizzato e astrattamente etico ed essere pensati come momenti di una strategia complessiva che, a sua volta, si giustifica solo in un'idea di società alternativa a quella presente. La *forza di convincimento* di tali argomenti starebbe nella loro capacità di intrecciarsi in una visione coerente ed alternativa dell'esistente, mostrando come l'attuale stato di conflitto tra interessi umani e non umani non possiede quei tratti di necessità e inevitabilità che gli vengono comunemente attribuiti.

Possibili obiezioni

Non nascondo che il discorso meriterebbe altri approfondimenti e che, formulato in questo modo, non mancherà di suscitare perplessità e obiezioni. Cercherò, dunque, per quanto possibile, di renderlo più plausibile affrontando preventivamente alcuni nodi problematici.

1. L'astrattezza del modello

Si potrebbe obiettare, ad esempio, che tutto ciò che ho detto è vero ma che non ho fornito esempi concreti del modo in cui il movimento antispecista potrebbe trarre profitto dalla prospettiva che ho proposto. Si potrebbe, in sostanza, accusarmi di essere rimasto ad un livello troppo "astratto", laddove invece la lotta quotidiana impone di affrontare questioni specifiche che necessitano, appunto, di "argomenti" validi. Finora il movimento è stato in

34 Si tratta, a scanso di equivoci, di un modello sociale *tendenziale* ed *in progress*, non certo della pretesa auto contraddittoria di descrivere e prescrivere nei dettagli come si configurerà una società liberata.

grado di mettere in pratica solo due forme di strategie discorsive: gli AD e gli AI. Con cosa propongo di sostituirli?

La risposta a questa obiezione potrebbe suonare come un comodo *escamotage*, ma mi pare inevitabile: il movimento antispecista dovrà ancora lavorare parecchio per arrivare all'elaborazione di un modello socio-politico adeguato, per cui non è possibile produrre esempi di strategie discorsive alternative a quelle attuali. Siamo in un terribile ritardo su questo versante, e non è un caso. Abbiamo infatti raggiunto una certa chiarezza sugli aspetti etici dell'antispecismo (seppure anche qui non manchino questioni importanti da dirimere) e siamo ben in grado di produrre proposizioni prescrittive coerentemente antispeciste. Siamo tuttavia ancora lontani dal disporre di un arsenale di *fatti* altrettanto sviluppato che possa sostenerci quando cerchiamo di prospettare una società diversa da quella attuale. Dal punto di vista delle proposizioni descrittive – assolutamente necessarie all'elaborazione di qualsiasi modello socio-politico – ci affidiamo il più delle volte all'approssimazione, scambiando i nostri desideri per la realtà. Questo stato di cose è una diretta conseguenza del fatto che l'antispecismo teorico negli ultimi vent'anni ha prediletto la disputa sulla formalizzazione dell'argomentazione etica piuttosto che interrogarsi sulla realtà sociale che si trattava di trasformare. Anche per questo ritengo che l'insistenza sugli AD sia divenuta nociva, oltre che stucchevole, e che occorra un cambiamento di rotta.

Una cosa è certa, nelle campagne in cui si trattano argomenti di interesse unicamente umano (dalla scuola pubblica al precariato, dalla condizione dei migranti al ciclo dei rifiuti) ci si trova di fronte a messaggi specifici che sono spesso tanto più credibili quanto più mostrano di *conoscere nel dettaglio i problemi fattuali* che si tratta di affrontare. D'altro canto, il grado di *maturità politica* di tali messaggi si misura sulla loro capacità di delineare un *quadro complessivo* e anche un'ipotesi di cambiamento in cui quei problemi particolari trovano una propria coerente soluzione. Si può, anzi, dire che, se non si disponesse anche di tale quadro complessivo e di un'ipotesi alternativa, sarebbe difficile riuscire ad evidenziare i problemi concreti. Il modello politico, insomma, non fornisce solo la lista delle "buone intenzioni" ma è anche un *metodo di mappatura della realtà* che aiuta a *decifrarla*. È il famoso intreccio tra il livello descrittivo (il mondo-come-è) e quello prescrittivo (il mondo-come-dovrebbe-essere), tra etica della responsabilità ed etica dell'intenzione in cui si muove il discorso propriamente politico.

Come stanno le cose con le battaglie antispeciste? Solitamente si ha un confuso aggregato di AD e AI che scimmiotta – *sit venia verbo* – il modo in

cui si comportano i movimenti di liberazione umana. È sintomatico però che le sedicenti punte "avanzate" del movimento abbiano maturato la convinzione che si debba quindi limitarsi all'uso di AD per guadagnare una propria specificità e (presunta) efficacia. Se dovessimo giudicare questi sforzi con gli stessi criteri con cui si giudica una campagna "umanista", dovremmo bocciarli senza appello. Immaginiamo una persona che si limitasse a registrare il malessere di insegnanti, precari o migranti e scrivesse un volantino in cui magari si descrive analiticamente questa condizione di malessere (rispetto alle condizioni di lavoro, alla paga, o alle vessazioni subite) ma che si limiti a definire tutto ciò una "ingiustizia" di cui si attribuiscono le cause all'egoismo dei loro diretti superiori. La sua buona volontà sarebbe degna di lode, certo, ma pochi sarebbero disposti a considerare la sua analisi politica degna di menzione.

2. L'accusa di "opportunismo"

So già che, di fronte all'ipotesi di "superamento" della distinzione tra AD e AI e all'idea di elaborare un modello sociale non-specista in cui le istanze umane e non umane possano incontrarsi, alcuni antispecisti muoveranno l'obiezione: "Ah! Ma allora non avete il *coraggio* di presentare la questione animale *da sola* e pensate si debba sempre unirla a qualcosa di vantaggioso per l'uomo". Al che di solito segue la domanda provocatoria: "Perché non pretendete allora che chi protesta contro i CIE parli anche di canili?" ecc.[35]. E questo è un classico discorso *etico*, non politico, e di un'etica che è per di più totalmente e integralmente etica dell'intenzione: *fiat iustitia et pereat mundus*.

La risposta a tale obiezione è semplice: nella misura in cui l'argomentazione antispecista si colloca dentro un discorso volto alla costruzione di un modello sociale alternativo, il riferimento all'interesse umano non è estraneo e strumentale ma intrinseco, necessario e dunque pienamente legittimo *anche da un punto di vista morale*.

L'esempio del CIE, poi, confonde il livello in cui si muove una campagna di sensibilizzazione e quello del discorso politico: nessuno pretende che ad una manifestazione sul precariato si parli di diritti degli omosessuali, è chiaro che tutte queste proteste hanno la loro specificità e, al pari della questione animale, esse possano essere poste in modo indipendente. In tutti gli esempi "umanisti", tuttavia, (CIE, precariato, diritti omosessuali ecc.) le singole campagne trovano

35 Obiezioni che, ad es., si trovano regolarmente formulate già nel saggio della Perlo: cfr. K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 66 e p. 68.

una possibile conciliazione a livello politico proprio nel momento in cui si immagina un sistema sociale diverso: sarebbe assurdo pretendere – per ragioni di "purezza" etica – che chi critica il capitalismo perché sfrutta i lavoratori si astenga dall'osservare che il capitalismo inquina! Questo passaggio ad un livello più articolato non accade invece per le tematiche antispeciste che rimangono sempre inchiodate a livello locale ed etico e non giungono mai a porre in modo chiaro la questione del loro modello sociale di riferimento e della strategia politica che si tratta di mettere in opera.

Perché si giunga all'elaborazione di un modello sociale come guida dell'azione è del tutto evidente che esso dovrà configurarsi come luogo di incontro anche di istanze che oggi non hanno nulla a che fare con l'antispecismo (ad esempio, i CIE, il precariato, i diritti omosessuali ecc.). Questa necessità, tuttavia, non è – come solitamente si ritiene – di tipo tattico e strumentale ("parliamo di interessi umani per attirare l'attenzione su di noi"), bensì di tipo teorico e intrinseco. Non si tratta di pietire l'attenzione di nessuno, bensì di mostrare che il proprio modello socio-politico – includendo e disinnescando la contraddizione umano/non-umano – riesce meglio degli altri a conciliare istanze di lotta *anche* di interessi umani che *apparentemente* non hanno nulla a che fare con la società specista[36].

3. Verrà il tempo

Più difficile rispondere a chi sostiene che la necessità di concentrarsi sugli AD corrisponda ad una determinata *fase storica* del movimento e che si potrà in futuro forse muovere verso una concezione più articolata e complessa dello specismo e delle strategie per sconfiggerlo.

A chi si trincera dietro questa convinzione posso solo rispondere con una domanda: fino a quando si dovrà aspettare? Come si intende misurare il grado di maturazione politica del movimento antispecista? E, soprattutto, come si intende farlo crescere verso una comprensione politica della realtà sociale se ogni appello in questo senso viene stigmatizzato come "prematuro" e si deve sempre passare per le forche caudine di quella "coerenza etica del messaggio" che viene sbandierata come presupposto di ogni possibile azione antispecista? La sicurezza con cui si ribadisce questo assunto non può nascondere il fatto che

36 È chiaro che possono anche esserci istanze umane che non rientrano in nessun modo in questo modello e che dunque non potranno costituire un'area di interesse politico per il movimento antispecista. La questione va approfondita e trattata caso per caso.

anche qui il modello sociologico e psicologico che si segue è di tipo atomistico e unidirezionale.

Tutto ciò vale anche per quegli antispecisti più "smaliziati" politicamente che però non riescono ad abbondare la *forma mentis* in cui è nato e si è sviluppato l'antispecismo: ovvero la discussione filosofico-morale e tutti i suoi presupposti che non sono traducibili in una dimensione propriamente politica. Sono gli antispecisti politici *ma anche* etici. In questi attivisti, il discorso "politico", anche se proclamato a gran voce, rimane astratto. Inseguendo le lusinghe della "filosofia morale" e pensandosi come interamente "politici", essi ondeggiano piuttosto tra due estremi: moralizzano la politica o politicizzano la morale. Da un lato, infatti, presuppongono (senza darne dimostrazione) che solo il rigorismo morale produce trasformazione politica in senso corrispondente ai principi morali. Dall'altro, concepiscono la lotta sui principi morali come una lotta *ipso facto* politica: da qui la feroce serietà con cui vigilano sulla "ortodossia" dei messaggi che si veicolano.

Conclusione

Questo intervento non intendeva risolvere la questione tra AD e AI poiché ritiene che il modo in cui essa è impostata rende impossibile la scelta per l'uno o per l'altro corno del dilemma. Si è perciò cercato di mostrare i limiti intrinseci di tale dibattito, nonché delle ipotesi di soluzione che, pur muovendosi nella giusta direzione (tradurre la disputa filosofica in ragionamento politico: Sottofattori) non riescono nel loro intento.

Ciò che qui si è tentato di fare non è però nemmeno la metà del compito che ci aspetta. Si tratta infatti anzitutto di capire la necessità di un *cambiamento di paradigma* che ci permetta di affrontare lo specismo con strumenti concettuali e operativi nuovi (cioè passare dal piano del pensiero e dell'azione individuale a quella collettiva, sociale, politica) per muoversi poi senza indugio all'elaborazione teorica e pratica necessarie. La diatriba tra AD e AI, se non serve a farci fare questo passo in avanti, se non fa crescere in senso teorico e pratico il movimento, ci invischia in questioni secondarie e in conflitti apparenti, drenando energie che dovrebbero essere invece convogliate verso compiti più importanti ed urgenti.

Steven Best

Un movimento per la liberazione totale

Il testo che presentiamo di seguito è la seconda parte di una lunga intervista concessaci da Steven Best. La prima parte è stata pubblicata sul n. 3 di «Liberazioni».

1. La situazione politica mondiale e l'attivismo animalista

L'era post-11 settembre ha determinato un cambiamento profondo nel pensiero e nella pratica politiche. Ciò ci ha condotti repentinamente da una cultura delle "libertà civili" alla sorveglianza totale e allo Stato securitario. I democratici hanno ceduto; i grandi media hanno dimenticato ogni integrità giornalistica, evitando di porre domande scomode e limitandosi a svolgere il ruolo di *cheerleaders* facilitando così l'invasione e l'occupazione illegali di due nazioni. L'opinione pubblica, infine, si è rivelata così sciovinista, razzista e terrorizzata dalla xenofobia, da permettere ad una sorta di fascismo di radicarsi nella sua stessa buona fede. Da Blair a Bush, i politici non hanno cessato di ripetere che eravamo entrati in una "nuova era", un'era in cui la libertà era da considerarsi un lusso che non potevamo più permetterci, che dovevamo concentrarci sulla sicurezza e, facendo leva sulla paura e sulla paranoia, l'industria, lo Stato e i media hanno fatto in modo che il pubblico ne venisse continuamente esposto, così che potesse spensieratamente consegnare la propria libertà e i propri diritti ai suoi paternalistici benefattori. Come fu subito evidente, tuttavia, nell'America post-costituzionale, i cittadini non erano né sicuri né liberi, mentre le élite perpetuavano un inganno utile a legittimare guerre ingiustificabili e ad azzittire il dissenso interno.

L'11 settembre fu una tragedia per gli Stati Uniti, ma una benedizione per l'amministrazione Bush, per le industrie del petrolio e del gas, per il complesso militare-industriale, permettendo a tutti questi attori di lucrare sugli armamenti. Bush non perse tempo ad annunciare una "guerra al terrorismo" infinita e indistinta che fornì il pretesto per instaurare l'Impero all'estero e il fascismo in patria. Come segnale della tirannia che stava annunciandosi, Bush minacciosamente ammonì la nazione e il mondo: «Se non sei con noi, sei contro di noi». In questo modo, o si sosteneva pienamente un'invasione e un'occupazione illegali di una nazione che non era minimamente coinvolta con gli attacchi dell'11 settembre

ma che galleggiava nell'oro nero, oppure si veniva proscritti come traditori, terroristi o «combattenti nemici».

Il 26 ottobre, a meno di un mese dagli attacchi, il Nuovo Leviatano emanò un documento inteso a governare il Nuovo Ordine Mondiale. Questo prese la forma di un tomo di 342 pagine, perversamente chiamato USA PATRIOT Act (abbreviazione per *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act*[1]), che scavalcò la Costituzione, sottraendo autorità ai rami legislativo e giudiziario e centralizzando il potere in quello esecutivo. L'amministrazione Bush espulse immediatamente cittadini stranieri. I più fortunati furono imprigionati a tempo indeterminato nelle prigioni statunitensi e privati dei diritti dell'*habeas corpus*. Quelli più sfortunati furono etichettati come «combattenti nemici» e rinchiusi a Guantanamo o – attraverso forme di attività "straordinarie" della CIA – torturati e assassinati in prigioni clandestine europee, in totale dispregio dei principi sanciti dalla Costituzione americana e dalla Convenzione di Ginevra.

Grazie a questa legge e sostanzialmente senza alcuna forma di controllo, il governo può avere accesso ai registri di lettura e di prestito delle biblioteche o agli acquisti nelle librerie; può impadronirsi dei nostri dati scolastici, medici, bancari e di viaggio; può monitorare le comunicazioni telefoniche e telematiche; può condurre operazioni preventive di spionaggio nelle abitazioni e nei luoghi di lavoro; può etichettare qualsiasi organizzazione che si oppone alle politiche governative come minaccia terroristica alla sicurezza nazionale degli Stati Uniti, con la possibilità di proibire il diritto alle proprie idee o quello di raccogliere fondi per promuoverle.

Lo USA PATRIOT Act ha creato, inoltre, una nuova fattispecie legale, quella di «terrorismo interno», che si realizza quando l'azione di una persona «sembra intenzionata a intimidire o costringere la popolazione civile [o] a influenzare la politica del governo per mezzo di intimidazione o coercizione». La vaghezza della formulazione è intenzionale: più ampio è il campo che può coprire e più si allarga lo spazio di azione dello Stato. Che cosa significa che un atto «sembra» suggerire qualcosa d'altro? E che cosa rientra nel concetto di «intimidazione» e di «coercizione»? La differenza tra cittadinanza e coercizione viene annullata a tal punto che una protesta legale e legittima si tramuta in qualcosa di illegale e di pericoloso.

Nell'era post-11 settembre, l'FBI e la polizia hanno avuto carta bianca nel sorvegliare, mettere in difficoltà, intimidire e arrestare attivisti di qualunque

1 [«Legge per unire e rafforzare l'America fornendo strumenti adeguati e necessari per intercettare e bloccare il terrorismo», N.d.T.]

formazione. In diverse occasioni (ad esempio a St. Louis e a Miami), la polizia ha interrotto con la forza delle proteste pacifiche e ha fatto irruzione in campi di attivisti prima di una manifestazione arrestandone alcuni. Nel 2004, l'FBI, la *Task Force* Anti-terrorismo e la polizia locale hanno spiato, messo a confronto e interrogato attivisti di diversi gruppi ecologisti e pacifisti a Denver e Raleigh, muovendo dal presupposto che questi intendessero disturbare in modo potenzialmente violento le *conventions* politiche e le elezioni presidenziali che si sarebbero svolte di lì a poco. Questo schema di sorveglianza messo in opera dalla polizia federale, statale e locale si è ripetuto diverse volte su tutto il territorio nazionale e ha avuto come bersagli gruppi quali Greenpeace, la PETA, l'American-Arab Anti-Discrimination League e Food Not Bombs. Nel settembre 2005, l'ACLU[2] ha mostrato le prove di ciò rendendo pubblico un documento segreto dell'FBI che riferiva di un incontro avvenuto nel Michigan intitolato «Domestic Terrorism Symposium», dove l'FBI, i servizi segreti e le forze di polizia del Michigan discutevano della minaccia di terrorismo interno associata a gruppi di studenti anti-discriminazione, pacifisti e in favore dei diritti animali.

In nome della sicurezza nazionale, sono stati proposti disegni di legge che prevedono una speciale protezione giuridica per le industrie ambientali, di sfruttamento animale o con un impatto ecologico: facendo ancora una volta ricorso ad una terminologia estremamente vaga, viene definita come «organizzazione terroristica per i diritti animali o ecologista [...] due o più persone organizzate al fine di sostenere qualsiasi attività politica destinata ad ostacolare o scoraggiare chiunque dal partecipare a qualsiasi attività che coinvolga animali o da attività che riguardino le risorse naturali». In queste proposte si criminalizzano azioni volte ad ostacolare «qualsiasi attività lecita che comporti l'uso di risorse naturali aventi un valore economico», come l'uso delle miniere o il rimboschimento, o chi ostacola le attività di un circo, di un laboratorio, di uno zoo, di un allevamento di cuccioli o altre istituzioni che utilizzano animali a fini di ricerca o attività per altri interessi economici.

In effetti, le multinazionali e lo Stato avevano iniziato ad interessarsi degli attivisti animalisti già nel 1992 grazie all'*Animal Enterprise Protection Act*. Questa legge però era rimasta inutilizzata per quasi un decennio e solo l'11 settembre fornì il contesto e le motivazioni necessarie per renderla operativa. Nel settembre 2006, il Congresso ha infatti approvato all'unanimità una nuova versione della stessa, strategicamente rinominata *Animal Enterprise Terrorism Act* (AETA)[3]. Questa nuova versione amplia la gamma di possibili ripercussioni

2 [*American Civil Liberties Union*, Unione Americana per le libertà civili, N.d.T.]
3 Cfr. Steven Best, *The Animal Enterprise Terrorism Act: New, Improved, and ACLU Approved*, in «The International Journal of Inclusive Democracy», Vol. 3, n. 3, Luglio 2007, http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol3/vol3_no3_best.htm.

legali nei confronti degli attivisti, aggiorna la normativa inserendo tra le attività illecite le campagne di protesta via Internet e quelle che «arrecano disturbo» a «scienziati» accademici, trasformando in reato penale i danni arrecati ai beni universitari e le minacce contro i «ricercatori» e le loro famiglie. Le imprese biomediche erano solite lamentarsi con il Congresso per le tattiche in stile SHAC attuate da gruppi anti-vivisezionisti come lo *Stop Huntington Animal Cruelty*. L'AETA fu creato proprio per porre un freno all'efficacia di queste proteste, rendendo un reato penale non solo l'interferenza diretta nei confronti delle cosiddette "imprese animali", ma anche quella nei confronti dei loro *partners*, come le compagnie di assicurazione, gli studi legali e le agenzie di investimento che fanno affari con loro. In tal modo, anche protestare salendo sulla cima di un albero, bloccare le porte di un negozio di pellicce o ostacolare potenzialmente i profitti dell'industria, presumibilmente anche attraverso l'educazione e i boicottaggi, costituiva un reato penale. Questa legislazione è stata approvata in Stati come l'Oregon, fino al punto che anche il semplice entrare in qualsiasi struttura che usa animali al solo scopo di scattare fotografie o girare dei filmati «con l'intento di diffamare l'impianto o il proprietario della risorsa» è stato considerato un grave reato di terrorismo. Viste queste interpretazioni radicali di tale legislazione è facile immaginare che Martin Luther King, Mohandas Gandhi e Cesar Chavez verrebbero oggi vilipesi e imprigionati come terroristi, poiché lo scopo delle loro campagne di boicottaggio è stato proprio quello di causare un danno economico alle imprese non etiche.

Come primo significativo esercizio, lo Stato ha utilizzato l'AETA nel marzo del 2006 per arrestare e accusare i membri di SHAC, un gruppo di azione diretta impegnato nella chiusura di una delle più grandi società al mondo dedite alla sperimentazione animale: la Huntingdon Life Sciences (HLS). Il loro crimine non è stato quello di aver messo in atto una campagna illegale, quanto piuttosto quello di aver condotto una campagna efficace. Tutti e sei gli attivisti di SHAC sono stati accusati di cospirazione e condannati a pene detentive fino a sei anni. Uno di loro, Kevin Jonas, è tuttora in carcere. Successivamente, infatti, è incappato di nuovo nelle maglie dell'AETA in quanto implicato in un'"azione terroristica" consistita nel protestare di fronte alla casa di alcuni vivisettori con un megafono, indossando maschere e scrivendo con dei gessetti sul marciapiede.

Lo USA PATRIOT Act ha segnato solo l'inizio di una guerra lampo alla democrazia. Ecco le misure che l'hanno seguito:

Il *Domestic Security Enhancement Act* del 2003 che intendeva criminalizzare attività nonviolente, autorizzando arresti segreti di chiunque facesse volontariato o donazioni ad un'organizzazione "terroristica". In un raro momento di responsabilità da parte del governo e della cittadinanza, la legge è stata bloccata quando il suo contenuto è trapelato presso l'opinione pubblica.

Il *Military Commissions Act*, approvato nell'ottobre del 2006, garantisce poteri illimitati al governo di detenere, interrogare, torturare e perseguire i «combattenti nemici» (tra cui finora sono stati riconosciuti tre cittadini statunitensi) con una giurisdizione di tipo militare che non prevede il riconoscimento di diritti legali.

Il *Defense Authorization Bill* autorizza i militari a disperdere non solo gli «insorti», ma anche «coloro che ostacolano l'applicazione delle leggi», garantendo ai presidenti il potere di promulgare la legge marziale per «ripristinare l'ordine pubblico», cosa che sa molto di fascismo.

Il *Violent Radicalization and Homegrown Terrorism Prevention Act* del 2007. Questo cosiddetto «disegno di legge per la prevenzione dello psico-reato» dovrebbe impiegare accademici, politici e membri delle forze dell'ordine allo scopo di analizzare le condizioni che spingono le persone a compiere attività criminali; minacciosamente, esso mira ad accrescere il controllo su coloro che di fatto o potenzialmente aderiscono ad un'ideologia violenta. Si tratta quindi di una misura che, se fosse stata approvata, avrebbe messo in serio pericolo professori, pensatori critici e figure controverse.

Sulla scia dell'11 settembre, gli Stati Uniti sono entrati in un periodo neo-maccartista dedito alla caccia alle streghe, alla persecuzione politica e alla criminalizzazione del dissenso. L'Altro maligno, il Comunismo, è stato sostituito dalla nuova minaccia del Terrorismo, incarnato dagli jihadisti stranieri che hanno dichiarato una Guerra Santa contro l'Occidente e dal «pericolo terrorista interno» rappresentato da gruppi di protesta e movimenti politici. Ora come allora, il governo informa il pubblico che la nazione è in un permanente stato di pericolo, in modo tale che sia la sicurezza e non la libertà a costituire la principale preoccupazione dell'opinione pubblica. Come in precedenza, lo Stato evoca ovunque nemici pericolosi, individuandoli non solo fuori dal nostro Paese ma, ancora più minacciosamente, all'interno dei nostri stessi confini, annidati in agguato all'interno dei gruppi radicali. I presunti pericoli posti dai terroristi stranieri vengono utilizzati per giustificare l'attacco ai «terroristi interni» che, in un clima isterico, diventano tutti i singoli cittadini che esprimono dissenso. Il Terrore Rosso del Comunismo si è trasformato nella «Paura Verde» dell'«ecoterrorismo», così che i militanti per i diritti animali e gli ambientalisti sono diventati bersaglio di un interesse speciale. Infatti, in un *replay* da incubo degli anni '50, gli attivisti di ogni genere sono oggi posti sotto sorveglianza, vessati, minacciati, incarcerati e privati dei loro diritti (per quanto tenui questi fossero e rimangono nella società statunitense dominata dalle multinazionali).

Come tutte le altre proteste, il movimento per i diritti degli animali e i movimenti ambientalisti si trovano ora a lottare in un clima post-11 settembre caratterizzato da paura e isteria e sempre più simile al fascismo. Oggi, gli attivisti per i diritti animali devono affrontare la sorveglianza, l'intimidazione, la brutalità della polizia, le misure anti-complotto di stampo mafioso, forme di inquisizione, azioni legali e violazioni abituali dei loro diritti costituzionali. Mano a mano che il nostro governo si avvicina alla tirannia, le differenze tra stranieri e americani, tra protesta violenta e non violenta, fra terroristi e cittadini, tra Al Qaeda e la PETA scompaiono. Il vero obiettivo è eliminare il dissenso, sventrare la Costituzione e abolire le conquiste sociali, non solo quelle degli ultimi decenni ma quelle degli ultimi due secoli, riportandoci così ad una condizione precedente la nascita della democrazia moderna. Siamo tutti sotto attacco: non solo l'ALF o l'ELF, ma anche i gruppi di protesta *mainstream* e ogni cittadino che osi sfidare le multinazionali o lo Stato. Ogni cittadino dissenziente è trattato come un "combattente nemico". Oggi, ci troviamo così a lottare su due fronti – contro lo specismo e contro la repressione di Stato – e per i diritti degli altri animali e degli umani, per il diritto fondamentale di poter parlare.

2. L'interconnessione tra i movimenti di liberazione

A partire dal 1980, si è assistito ad una crescente consapevolezza secondo cui l'ambientalismo non può avere successo senza giustizia sociale e la giustizia sociale non può essere realizzata ignorando l'ambientalismo. Ma questa alleanza è stata esclusivista, discriminatoria, specista e ipocrita. Solo gli interessi di una singola specie vengono infatti presi in considerazione, mentre quelli di milioni di altre non vengono neppure riconosciuti, continuando queste ad essere sfruttate come risorse ad uso umano. Questa alleanza non riesce perciò a cogliere il profondo contributo teorico, etico, politico ed ecologico che la liberazione animale (e il suo corollario: il veganismo etico) mette all'ordine del giorno. Specularmente, vegani e attivisti per i diritti animali – marginali(zzati) sia per il loro numero esiguo che per il fatto di essere in gran parte espressione dell'area privilegiata costituita dalla classe media bianca – non si confrontano con i movimenti sociali progressisti e di sinistra. Nonostante ciò, è sempre più evidente che i movimenti di liberazione umana, animale e della Terra sono

indissolubilmente legati e che nessuno può essere libero finché tutti non sono liberi: il pianeta stesso deve, in un certo senso, liberarsi dalla manipolazione da parte dell'uomo e divenire libero di auto-organizzarsi. Dato il loro rapporto simbiotico, olistico e interconnesso, è necessario che non si parli più di liberazione umana, di liberazione animale o di liberazione della Terra come se fossero lotte indipendenti; piuttosto, dobbiamo cominciare a parlare di liberazione totale.

Personalmente, sostengo la necessità di prospettive e politiche più ampie su entrambi i fronti della lotta di liberazione umana/animale. Occorrono nuove forme di dialogo, di apprendimento e alleanze strategiche originali che sono purtroppo ancora troppo rare. La politica di alleanza rimane in tutto il mondo debole e astratta fintanto che le dinamiche del veganismo e della liberazione animale saranno escluse. Queste non possono più essere ignorate, escluse, derise e banalizzate da una sinistra dogmatica, ignorante e specista. Allo stesso modo, vegani e sostenitori dei diritti animali non possono più permettersi la monotematicità e l'isolazionismo; essi devono comprendere la necessità di superare il sistema capitalista, devono confrontarsi con i loro limiti, come l'elitarismo, il sessismo e il razzismo, e devono superare il loro isolamento estremo costruendo alleanze con i movimenti per la giustizia sociale e l'ambientalismo. Ogni movimento ha molto da imparare dagli altri e nessun movimento può raggiungere da solo i propri obiettivi.

Da un punto di vista teorico, si tratta di identificare ciò che accomuna le forme di oppressione, come lo specismo e la schiavitù, o il patriarcato e il capitalismo. Da un punto di vista politico, mentre colleghiamo la democrazia all'ecologia e la giustizia sociale ai diritti degli animali, abbiamo bisogno di formare alleanze contro gli oppressori comuni al di là dei confini di classe, razza, genere e nazionalità. Dobbiamo respingere le critiche e le lotte parziali con una modalità di riflessione e di prassi politica più ampia, profonda, olistica, complessa e inclusiva. Dobbiamo sostituire la critica a ogni singolo sistema di dominio con una critica della gerarchia come fenomeno sistemico, riconoscendo nel capitalismo una metastasi che sta divorando il pianeta, in modo che si formuli un serio programma per la liberazione totale che necessariamente si dovrà impegnare nella sostituzione del capitalismo globale con una democrazia decentrata e nello smantellamento della gerarchia in tutte le sue forme.

I progressisti che lottano per la pace, la giustizia, la democrazia e l'ecologia devono riconoscere la validità e la necessità del movimento di liberazione animale per due ragioni. In primo luogo, per una motivazione etica: l'abbrutimento, lo sfruttamento e la sofferenza degli animali è talmente enorme per intensità e portata da richiedere una risposta morale e politica profonda da

parte di chiunque professi valori di compassione, giustizia, diritti e nonviolenza. Solo ogni anno, gli esseri umani macellano a scopi alimentari 70 miliardi di animali terrestri e marini, altri milioni muoiono nei laboratori sperimentali, nelle fabbriche di pellicce, nelle riserve di caccia e in innumerevoli altri luoghi di morte. In secondo luogo, per una motivazione strategica: il movimento di liberazione animale è essenziale per i movimenti di liberazione dell'uomo e della Terra. Sono diversi e fondamentali i modi in cui il dominio dell'uomo sugli animali è alla base della dominazione dell'uomo sull'uomo e acuisce la crisi ambientale. Inoltre, il movimento di liberazione animale è, tra i movimenti sociali odierni, quello più dinamico e in più rapida crescita: altri movimenti di liberazione lo ignorano, lo deridono o lo banalizzano, ma a loro rischio e pericolo.

In breve, la tradizione "radicale" moderna – sia essa marxista, socialista, anarchica o facente capo ad altre posizioni "di sinistra" che includono l'anti-razzismo e il femminismo – è in continuità con l'intero patrimonio antropocentrico dell'Occidente e in nessun modo può essere considerata una filosofia liberazionista da un punto di vista ambientale e degli interessi delle altre specie che vivono su questo pianeta. *Nei confronti degli animali tutto l'attuale pensiero di sinistra non è che stalinismo*[4]. Attraversando lo spettro della sinistra e dei movimenti sociali progressisti si è destinati a incontrare i più incredibili pregiudizi, la discriminazione, la mentalità dell'oppressore e lo sfruttamento degli innocenti, il tutto sostenuto da una filosofia specista indifendibile, da una visione degli animali obsoleta e pre-scientifica e da un dualismo cartesiano circa il rapporto umano/animale[5].

Se i movimenti sociali radicali hanno ignorato la liberazione animale a causa di un enorme errore morale e grazie all'acritica interiorizzazione della più gerarchica, brutale e forse decisiva forma di discriminazione sviluppata dalla società occidentale, il movimento di liberazione animale ha d'altra parte mostrato di essere elitario e ha spesso interiorizzato il razzismo, il sessismo e l'omofobia (allo stesso modo in cui la sinistra mostra di essere da corrotta dallo specismo). Si è così erroneamente separato il problema dello sfruttamento degli animali dal capitalismo e, pertanto, sono stati posti su basi fallaci non solo il problema, ma anche la risposta, che non risiede in modalità di uccisione "più umane" o anche in una liberazione animale più massiccia, bensì nella completa trasformazione

4 Cfr. S. Best, *Rethinking Revolution: Animal Liberation, Human Liberation, and the Future of the Left*, in «The International Journal of INCLUSIVE DEMOCRACY», vol. 2, no. 3, Giugno 2006, http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no3_Best_rethinking_revolution.htm.

5 Cfr. S. Best, *Minding the Animals: Ethology and the Obsolescence of Left Humanism*, in «The International Journal of Inclusive Democracy», Vol. 5, n. 2, Primavera 2009, http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol5/vol5_no2_best_minding_animals.htm.

sociale di un sistema che è intrinsecamente sfruttatore e distruttivo. In gran parte apolitici o dediti al raggiungimento di singoli obiettivi, i difensori dei diritti animali non riescono a comprendere che gli abusi sugli animali sono secondari all'imperativo del profitto e costituiscono una parte integrante di un sistema sociale che deve essere messo in discussione e trasformato radicalmente. Nella misura in cui gli attivisti per i diritti animali colgono la natura sistemica dello sfruttamento degli animali, devono anche rendersi conto che la liberazione animale esige che lavorino a fianco di altri movimenti radicali.

Dal momento che le sorti di tutte le specie di questo pianeta sono strettamente interrelate, lo sfruttamento degli animali non può non avere un impatto importante sullo stesso mondo umano – psicologicamente, socialmente ed ecologicamente. Quando gli esseri umani sterminano gli animali, devastano *habitat* ed ecosistemi necessari alla loro stessa vita. Quando macellano a miliardi gli animali d'allevamento, devastano le foreste pluviali, trasformano le praterie in deserti, incrementano il riscaldamento globale e riversano rifiuti tossici nell'ambiente. Quando costruiscono un sistema globale di allevamento industriale, sperperano quantità incredibili di terreno, colture, acqua, energia e aggravano il problema della fame nel mondo. Quando gli esseri umani sono violenti verso gli altri esseri senzienti, sono spesso violenti anche tra loro, una tragica ovvietà, confermata sempre di nuovo da *serial killer* che crescono abusando di animali e da uomini violenti che abusano di donne, bambini e animali. Quando gli umani strumentalizzano gli animali come mere risorse, danneggiano la propria crescita psicologica e le proprie capacità di compassione. Quando i vivisettori torturano e uccidono un centinaio di milioni di animali l'anno, danneggiano e uccidono migliaia di persone con farmaci approvati dal governo e bloccano il progresso della medicina facendo propri paradigmi di ricerca antiquati ma redditizi. Le connessioni vanno molto più in profondità, come è evidente dagli studi condotti sul rapporto concettuale e tecnologico tra l'addomesticamento degli animali e la nascita del patriarcato, il potere dello Stato, la schiavitù, la gerarchia e il dominio in ogni sua forma.

Comprendere il rapporto tra l'oppressione umana e quella animale arresta la trita obiezione sfoderata contro i difensori dei diritti animali: «E la sofferenza umana?». Questa domanda presuppone un gioco a somma zero per cui aiutando gli animali si toglie qualcosa agli umani e non riesce a cogliere ciò che Martin Luther Ling ha definito (seppure in una ristretta ottica specista) come il «tessuto di intrecci reciproci». Che ce ne rendiamo conto o meno, gli attivisti che promuovono i diritti degli animali e il veganismo si stanno *ipso facto* occupando di un'ampia gamma di problemi umani. Lo sfruttamento umano, quello animale

e quello dell'ambiente sono così strettamente interconnessi che nessuno di questi può essere abolito senza abolire anche gli altri. Si è compreso, ad esempio, che i tassi di crescita della popolazione umana si abbattono laddove le persone sono più istruite e le donne hanno più diritti, che non c'è interesse economico a disboscare o a praticare il bracconaggio, laddove non si è poveri fino alla disperazione. Se il bracconaggio degli animali in Africa è l'unico modo in cui i poveri possono sopravvivere, dobbiamo eliminare gli incentivi economici ad uccidere, affrontando le cause profonde della povertà.

Una lotta efficace per la liberazione animale richiede di affrontare temi come la povertà, la lotta di classe, la corruzione politica e, in ultima analisi, le diseguaglianze create dalle organizzazioni transnazionali e dalla globalizzazione. Non si possono cambiare le politiche distruttive senza cambiare le istituzioni economiche, politiche e giuridiche e i rapporti di potere globale che le producono e le riproducono. Non si può abolire lo sfruttamento degli animali senza abolire il capitalismo che vive mercificando, oggettivando, trasformando e consumando l'intero pianeta e tutte le sue prodigiose forme di vita. E, visto l'esiguo numero di vegani e di liberazionisti che militano per il cambiamento, l'unica speranza sta nel costruire ponti verso altri movimenti sociali rivoluzionari e ambientalisti.

Qualsiasi approccio praticabile per salvare gli animali deve inoltre promuovere una maggiore democrazia, in modo che le decisioni non siano prese da pochi corrotti in posizione di potere ma da intere comunità utilizzando procedure decisionali democratiche. La crisi del mondo naturale riflette una crisi nel mondo sociale, in cui élite aziendali e i loro rappresentanti governativi hanno centralizzato il potere, monopolizzato la ricchezza, distrutto le istituzioni democratiche e scatenato una violenta e brutale guerra contro il dissenso. La distruzione della natura e degli animali non umani portata avanti dalle imprese capitalistiche è resa possibile da rapporti sociali gerarchici e asimmetrici, per cui i capitalisti guidano il sistema politico, giudiziario e militare con lo scopo di colonizzare la società, la natura e la biodiversità. Nella misura in cui i problemi che derivano dallo sfruttamento della terra e degli animali hanno a che fare con problemi sociali, c'è bisogno di soluzioni sociali.

Poiché non dispone di un'analisi delle società capitaliste sufficientemente elaborata da un punto di vista sociologico, politico, economico e storico e poiché tenta invece di ottenere riforme in singoli settori della società al fine di alleviare le sofferenze degli animali, gran parte del movimento in difesa degli animali merita in pieno le critiche mossegli della sinistra: l'attuale movimento animalista è veramente un movimento riformista e unilaterale, le cui richieste – che potenzialmente sono radicali, al punto che la liberazione animale minaccia

un'economia e una società profondamente radicata nella schiavitù degli animali – possono essere facilmente parte di un sistema globale totalizzante che sfrutta la vita e la terra sacrificandole agli imperativi del profitto, dell'accumulazione, della crescita e del dominio.

In quanto mette in discussione la nuova economia della schiavitù, il movimento di liberazione animale costituisce una minaccia importante per il capitale globale; certo, di per sé non è una forza rivoluzionaria, ma non è nemmeno riducibile a un gioco da salotto "piccolo-borghese". La crescita e la diffusione universale dei liberazionisti, portando un attacco frontale alla logica del capitale e alle sue tratte di schiavi – carne, latticini e uova, allevamento, vivisezione, pelle e pelliccia, industria del "divertimento" e così via – ha fatto sì che il liberazionismo evolvesse in una minaccia al capitalismo sufficientemente rilevante da guadagnarsi l'etichetta di "eco-terrorismo" e subire la più virulenta repressione di Stato degli ultimi dieci anni.

La liberazione animale ha il potenziale per imporre un cambiamento di paradigma culturale, lontano dall'umanismo predatorio e patologico e in direzione di un'etica, di un'identità e di una cultura nuove, radicate nel rispetto della vita e a favore di un'armonizzazione della società con la natura e la biodiversità. I cambiamenti politici, economici e sociali da soli non sono sufficienti, se non accompagnati da cambiamenti profondi paralleli in sede etica e psicologica: si tratta di esigere una rivoluzione copernicana dell'identità umana in base alla quale le persone si rendano conto di appartenere alla Terra e non la Terra a loro. Vegani e liberazionisti possono far avanzare i diritti, la coscienza democratica, la crescita psicologica e la consapevolezza dell'interconnessione biologica a livelli storicamente sconosciuti. La liberazione animale è un movimento sociale dinamico che sfida ampi settori dell'economia di crescita capitalistica, attaccando l'agricoltura delle multinazionali, i giganti farmaceutici e i loro sodali.

La sfida dei diritti animali ai movimenti di sinistra, che denunciano lo sfruttamento, la disuguaglianza e l'ingiustizia, promuovono la sostenibilità ecologica e sostengono modelli olistici di analisi sociale, è quello di permettere di riconoscere le interrelazioni profonde tra liberazione animale e umana. L'emancipazione di una specie a discapito delle altre smentisce tutti i principi etici di un movimento di liberazione. La liberazione animale chiede alla sinistra di trascendere i comodi confini dell'umanismo per compiere un salto qualitativo nell'ambito della considerazione etica, spostando la barra di orientamento morale dalla ragione e dal linguaggio alla senzienza e alla soggettività. Come il confronto con l'ecologia ha approfondito e arricchito la teoria e la politica di

sinistra, così dovrebbe accadere con la liberazione animale.

La lotta per la liberazione animale richiede trasformazioni radicali nelle abitudini, nelle pratiche, nei valori e nella mentalità di tutti gli umani in quanto comporta una ristrutturazione profonda delle istituzioni sociali e dei sistemi economici basati su pratiche di sfruttamento. Essa non è affatto una condizione sufficiente per la democrazia e l'ecologia, ma è per molti motivi una condizione necessaria per il cambiamento sociale, culturale, psicologico ed economico. I sostenitori dei diritti animali promuovono relazioni compassionevoli verso gli animali, ma la loro politica e la loro visione del mondo può essere altrimenti capitalista, sfruttatrice, sessista, razzista. Neutrali rispetto all'economia capitalista e allo Stato, gli animalisti non riescono a promuovere quel tipo di coscienza critica più ampia che occorre invece radicare in ogni direzione. Proprio come le persone di sinistra raramente riconoscono il proprio specismo, molti animalisti riproducono le ideologie stataliste e capitaliste.

La liberazione umana e quella animale devono quindi fecondarsi vicendevolmente: è vero quanto afferma lo slogan *One struggle, one fight*. Una teoria sociale e un movimento veramente rivoluzionari non si preoccuperanno solo di emancipare i membri di una specie, ma di tutte le specie e la Terra stessa. Un futuro movimento rivoluzionario degno di questo nome dovrà comprendere le radici antiche della gerarchia e del dominio, come emergono dalla domesticazione degli animali all'alba delle società agricole e dovrà far propria una nuova etica della natura e della vita – l'etica ambientale e la liberazione animale – superando così la razionalità strumentale e il pensiero gerarchico. Esso dovrà basarsi sui risultati conseguiti dalle tradizioni democratiche, socialiste libertarie, anarchiche. Dovrà appropriarsi delle lotte del radicalismo verde, del femminismo e delle minoranze etniche. Dovrà unire la liberazione degli animali, degli umani e della Terra in una *lotta di liberazione totale* contro il capitalismo globale e ogni forma di dominio. Questa politica radicale dovrà invertire il potere crescente dello Stato, dei mass media e delle multinazionali al fine di promuovere l'egualitarismo e la democratizzazione partecipata a tutti i livelli della società – economico, politico e culturale. Dovrà smantellare tutte le relazioni di potere asimmetriche e le strutture gerarchiche, compresa quella degli esseri umani sugli animali e la Terra.

Per attuare questo lavoro, i movimenti sociali progressisti dovranno includere i diritti degli animali e il veganismo nel loro ordine del giorno e, di fatto, nella loro vita – proprio come gli attivisti per i diritti degli animali devono estirpare l'elitarismo, il sessismo, il razzismo, l'omofobia e altre forme di pregiudizio di cui possono essere preda. Nulla può accadere, fino a quando

non vi sarà una maggiore comprensione reciproca, un riconoscimento comune dell'interdipendenza che ci lega. Nulla può accadere, se non si darà inizio ad un dialogo aperto: un processo che non è ancora nemmeno iniziato, seppure il tempo ormai stringa.

Traduzione dall'inglese di Marco Maurizi.

Tracce e attraversamenti

Leonardo Caffo e Massimo Filippi

Cartesio e la separazione indimenticabile

1637: un anno destinato a segnare *drammaticamente* la storia del pensiero. In questa data, René Descartes pubblica il *Discorso sul metodo*[1] dove, approfondendo ulteriormente la linea di divisione già tracciata innumerevoli volte tra noi e il resto del vivente, la rende, se possibile, ancora più implacabile. La visione dualistica cartesiana influenzerà infatti in maniera pervasiva la filosofia moderna che, sotterraneamente o in maniera esplicita, svolgerà il ruolo di ideologia giustificazionista dello sfruttamento animale. Anche grazie a Cartesio, l'uomo, la creatura immortale, l'idra dalle mille teste, ancora oggi garantisce, con buona pace delle coscienze, il "silenzio degli innocenti" che, insieme al loro massacro, continua ad aver luogo nello scantinato del grattacielo utilizzato da Horkheimer per descrivere l'architettura oppressiva della civiltà. Gli animali non umani diventano, osservati dallo studiolo cartesiano, "bruti" incapaci di pensare, inesorabilmente privi, o forse sarebbe meglio dire privati, di quell'entità, la mente, che tanto ha informato di sé la storia del pensiero occidentale. La natura di tutto ciò che non è umano diviene così intrinsecamente *altra* e gli animali automi – non a caso fatti dall'uomo e per l'uomo. Come discusso nell'articolo *Non serve la fantascienza*, ospitato in questo stesso numero di «Liberazioni», gli animali non umani, per il filosofo francese e per molti che lo seguiranno anche senza averne coscienza, al pari degli automi, vengono privati di un linguaggio grammaticalmente complesso e, con questo, della possibilità di risponderci e di rispondere alle sollecitazioni dell'ambiente. Questa ablazione linguistica con la automaticità che ne consegue non è ingenua; essa infatti si traduce immediatamente nella pratica quotidiana: se l'animale può svolgere solo ciò per cui è stato programmato, l'uomo, reciprocamente, non ha più bisogno di rivolgersi a lui, di assumersi, rispondendogli, delle responsabilità nei suoi confronti. L'uomo diventa, pertanto, l'ente *non rispondente*[2] che permane, come sostenuto da Derrida, entro un paradigma egemonicamente cartesiano, dove

1 René Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di G. De Lucia, Armando Editore, Roma 1999.
2 Cfr., Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, soprattutto il terzo capitolo.

tutte le pratiche relative all'animale ignoreranno la soggettività animale perché, ed è lo stesso Cartesio ad ammetterlo[3], non è che all'animale manchi la capacità di emettere segni, quanto piuttosto, come nel caso delle macchine, la capacità di *rispondere*. I compiti inediti a cui l'animale muto non potrebbe attendere, sono tuttavia proprio i compiti che l'uomo si è autoassegnato ed è così difficile capire per quale motivo un animale dovrebbe farli suoi. Al contrario, si dovrebbe auspicare il momento in cui l'uomo, fattosi ad immagine e somiglianza di Cartesio, si approcci a compiti inediti *per lui*, e cioè squisitamente animali, cercando, ad esempio, di respirare nella profondità degli oceani o tentando di spiccare il volo lungo i corridoi d'aria dove veleggiano le aquile. In un cortocircuito logico, per Cartesio, il marchio del mentale sono le capacità già definite come umane e umano è solo il mentale. Questa acritica uguaglianza condizionerà, non solo buona parte della filosofia rigorosamente specista che, fondandosi sulla distinzione dall'animale, non fa che giustificare lo stato di cose presenti, ma anche buona parte della filosofia antispecista di "prima generazione"[4], che si impegnerà a reintegrare l'animalità nella sfera della considerazione morale ricercando negli animali *proprio* quelle stesse capacità che Cartesio aveva classificato come mentali e *quindi* umane.

Contro gli argomenti cartesiani a sostegno di un animalità mortificata e automatica e contro l'idea che la mente umana renda speciali i figli di Adamo si è accumulata una massa di dati empirici che non lascia dubbi circa il fatto che nozioni come "mente" e "linguaggio" si estendano ben al di là degli angusti confini loro assegnati dalla nostra tradizione e come la distinzione tra "intelligenza" ed "istinto", con cui filosofi come Bergson[5] hanno tracciato la linea divisoria tra l'uomo e le altre creature, sia quanto mai vaga e spesso fondata sul medesimo pregiudizio di specie. Questi studi, però, non mettendo in dubbio il paradigma dualistico al cui interno continuano nonostante tutto a muoversi, pongono solo parziale rimedio alla situazione descritta. Come sostiene Derrida, non basta estendere il mentale agli altri animali, ma ancora più necessaria ed urgente è una decostruzione della millenaria linea di confine che abbiamo tracciato tra noi e il resto del vivente:

> Senza cancellare la differenza [...] si tratta al contrario di prenderla in considerazione

3 Cfr. R. Cartesio, Parte quinta, *Discorso sul metodo*, cit.
4 Cfr., al proposito, Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'Albergo di Adamo. Gli animali, la "questione animale" e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, in particolare «Avviso agli ospiti», pp. 9-19.
5 Cfr. Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, dove istinto ed intelligenza vengono definiti come diametralmente opposti e dove la seconda è considerata essere la caratteristica che distingue l'umano dal resto dei viventi.

in tutto l'ambito differenziato dell'esperienza e di un mondo della vita[6].

Detto altrimenti, dobbiamo iniziare a domandarci cosa significhi vivere entro un paradigma cartesiano e in quali modi possiamo pensare una ricomposizione della frattura ontologica da cui ha tratto le mosse l'umano. Fino a quando continueranno ad essere le false specificità cognitive umane a costituire il metro secondo cui riconoscere o meno dignità morale ai viventi, il percorso dell'antispecismo rimarrà, infatti, tortuoso, dovendo perennemente impegnarsi a fare i conti con lo "spauracchio" di Cartesio.

Il recente volume di Francesco Pullia, dall'emblematico titolo *Dimenticare Cartesio. Ecosofia per la compresenza*[7] e che raccoglie vari saggi pubblicati dall'autore nel corso di diversi anni di assidua frequentazione del pensiero antispecista, può essere considerato parte di questo percorso che prova a relazionarsi con l'animalità al di fuori delle griglie concettuali fissate dal cartesianesimo. In questo senso, è sintomatico il fatto che Pullia non si affidi esclusivamente ad una argomentazione di stampo prettamente morale come accade nei primi lavori antispecisti, ma che piuttosto si metta, animale tra altri animali, a raccogliere pazientemente una serie di tracce, che assumono spesso la forma di esperienze esistenziali, per muoversi oltre Cartesio verso una definizione delle condizioni di possibilità di quella che lui chiama appunto ecosofia della compresenza e che autori come Acampora, partendo da una solida base fenomenologica, hanno definito «residenzialità corporea» e «convivialità transpecifica»[8].

Dal punto di vista speciale da cui Pullia osserva il mondo – stendendosi a terra tra gli animali come direbbe Kafka[9] –, emergono una serie di passaggi fondamentali affinché l'uomo possa finalmente cessare di considerare gli animali come puri strumenti smontabili pezzo dopo pezzo secondo i dettami dell'alienante produzione industriale e la natura come un'infinita riserva per i propri consumi. Parte centrale di questo cammino esistenziale è certamente la dieta vegana vista, seguendo Tolstoj, come «il primo gradino»[10] per attualizzare, in modo cosciente e visibile, un nuovo possibile qui ed ora, *un'etica in prima e non*

6 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 182.
7 Francesco Pullia, *Dimenticare Cartesio. Ecosofia per la compresenza,* Mimesis, Milano 2010.
8 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008, soprattutto pp. 71-73.
9 Franz Kafka in una lettera alla fidanzata Felice Bauer, 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.
10 Lev Nikolaevic Tolstoj, «Il primo gradino», in *Contro la caccia e il mangiar carne*, trad. it. di G. Ditadi, Isonomia, Este 1994.

in terza persona, un'etica che non demandi ad altri, spesso nella forma di istanze superiori inaccessibili, la necessità di porre fine agli orrori dello specismo, che continuano ad inquinare fin nel profondo le nostre vite. Come afferma l'autore, richiamandosi a Ceronetti: «Il mattatoio ci insegue come un'ombra, incombe come un incubo sulle nostre coscienze e […] ci maledice tutti»[11].

Un altro gradino essenziale verso una nuova ridefinizione del nostro essere nel mondo è individuata da Pullia nella non violenza; secondo l'autore, infatti, solo con l'instaurarsi di un rapporto con l'Altro che escluda la violenza è possibile reintegrare l'animale, l'escluso con violenza per antonomasia, nella sfera del vivente dove tutti comunemente esistiamo ed in cui, specificità false e strumentali perdono vigore per far posto a qualità condivise non come proprietà ma come ciò che ci rende ciò che siamo in quanto esseri senzienti: corporeità, espressività e mortalità[12].

Nel profondo e complesso intreccio della convivialità che Pullia cerca di cartografare, stupisce, allora, lasciando una nota di dissapore, il fatto che talvolta la questione animale non venga presentata come un'enorme tragedia, come *la* tragedia in cui gli animali sono *l'autentico* da liberare, ma come un articolato sistema con effetti sull'ambiente, la fame nel mondo, l'inquinamento e tutte quelle altre questioni frutto di argomenti solitamente etichettati come estrinseci o indiretti[13] ma che, forse, sarebbe meglio definire come *non dimostrati* e, quindi, da riformulare o poco pertinenti[14]. Al di là della validità o meno di tali argomenti, è certo però il fatto che essi poco si accordano con la visione di chi intende *scrivere per gli animali*, cioè con loro e in loro difesa, soprattutto qualora si auspichi, come è appunto il caso di Pullia, una filosofia della compresenza. Se davvero ridiamo ai non umani una voce e, con questa, la possibilità di risponderci e noi ci poniamo davvero nella predisposizione all'ascolto, non c'è dubbio che la loro risposta si modulerà principalmente intorno alla sofferenza e alla brutalità cui li abbiamo destinati. Anche sorvolando sull'imbarazzante ricorso al termine «bestiame», quando Pullia, seppur con intenti nobili e forse

11 F. Pullia, *Dimenticare Cartesio*, cit., p. 35.
12 Cfr., al proposito, R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., Leonardo Caffo e Ettore Brocca, «I modi del pensiero ed il problema del corpo: Whitehead e l'espressione animale», in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 86-93 e Massimo Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.
13 Cfr. Katherine Perlo, «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali», trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 58-79, David Sztybel, «*Risposta all'articolo di Katherine Perlo: Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali*», trad. it. di S. Faggian, in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 53-59 e Aldo Sottofattori*, Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti*, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 52-65.
14 Cfr. Marco Maurizi, *La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema* pubblicato su questo stesso numero della rivista.

anche a ragione, scrive che

> le politiche inappropriate e una gestione inadeguata del bestiame hanno sensibilmente contribuito all'aumento della desertificazione e ad un aumento di morti da sterminio di fame e per sete[15],

ci troviamo di fronte ad una mortificazione della morte animale, mortificazione che è ancora debitrice ad un clima culturale che, come si diceva, fatica a dimenticare realmente Cartesio.

A conti fatti, però, il libro di Pullia rappresenta un utile diario di bordo per chi, come lui, intende impegnarsi a mostrare i modi in cui le nostre singole vite possono farsi carico della necessità sempre più urgente di iniziare a rimettere insieme i pezzi smembrati del più grande e fondamentale *puzzle* della vita-comune, in una prospettiva che ha come fine il cambiamento strutturale dello stato presente e la presa di congedo dal capitolo più triste e meschino della nostra storia. Presa di congedo che fa propria anche la consapevolezza che, forse, un giorno *noi* potremo dimenticare Cartesio, ma che sempre e comunque, *gli animali*, lasciati liberi di parlare, ci ricorderanno incessantemente, con i marchi inscritti nei loro corpi, che Cartesio è veramente esistito ed è stato, per nostra sventura ed imperitura vergogna, un membro della nostra specie.

15 F. Pullia, *Dimenticare Cartesio*, cit., p. 21.

Emilio Maggio

Considerazioni sul cinema inumano di Michelangelo Frammartino

La recensione del romanzo noir anti-antropocentrico dell'etologo Felice Cimatti apparsa sull'ultimo numero di «Liberazioni»[1] accenna ad una presa di coscienza da parte delle scienze cognitive sulla reale importanza della questione animale. Ritengo sia possibile azzardare analisi simili anche nell'ambito di certe espressioni legate all'industria culturale, dove il ribaltamento della prospettiva antropocentrica sembra assumere forme e linguaggi che preludono ad una neo estetica post-umana.

Se il cinema consiste nell'atto del vedere per generare 'visioni', in quanto la costruzione registica del testo filmico rimanda all'intervento di uno spettatore-modello procrastinato nel tempo, i film di Michelangelo Frammartino[2] costituiscono un evidente "detournamento"[3] a–specista in grado di formalizzare situazioni 'animate' dal desiderio, di suscitare nello spettatore una reazione di annullamento nella materia dei corpi vivi filmati: uomini, animali, vegetali, minerali ma anche cose, oggetti (che al cinema sono solitamente reificati in modo feticistico).

La visione eterotopica[4] di Frammartino è figura ossimorica spiazzante e allo stesso tempo rigenerante. Paradossalmente, il passaggio dai nonluoghi della visione (le sale cinematografiche)[5] ai luoghi della percezione – le *locations* dell'entroterra calabrese scelte da Frammartino per i suoi film – intende

1 Leonardo Caffo e Massimo Filippi, *L'amore ai tempi dello specismo. Scimpanzé, investigatori e la quotidianità del male*, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010.

2 In buona compagnia, peraltro, con esponenti di cinematografie emergenti di paesi solitamente banditi dal circuito ufficiale della distribuzione occidentale come la Thailandia, la Malesia e le Filippine.

3 Cfr. Guy Debord, *La società dello spettacolo*, trad. it. di P. Salvadori e F. Vassarini, Baldini & Castoldi Dalai Editore, Milano 2008.

4 L'eterotopia di Foucault si riferisce a luoghi reali, non fittizi perciò non utopici, in grado però di riassumere tutti i luoghi possibili o di sostituirsi a tutti i luoghi possibili. Cfr. Michel Foucault, *Eterotopia. I luoghi e non-luoghi metropolitani*, trad. it. di T. Villani e P. Tripodi, Mimesis, Milano 1994.

5 Le sale cinematografiche intese qui genericamente come nonluoghi a cui fa riferimento Marc Augé. Per la differenza tra le vecchie sale e i nuovi multiplex, e il conseguente mutamento di percezione dello spettatore si veda lo speciale, *La rivoluzione multiplex*, «Segno Cinema», n. 148, novembre/dicembre 2007.

smascherare la fantasmizzazione della realtà congegnata dall'industria dello spettacolo, frutto della politica della globalizzazione come ultimo baluardo dell'ideologia capitalista. I paesi fantasma del Vibese, le Serre, Caulonia – paese d'origine della famiglia del regista – sono luoghi reali, filmati in modo da lasciarsi quasi esperire fisicamente dallo spettatore. Luoghi "incredibilmente" veri. Come del resto i personaggi, testimoni di una realtà sopravvissuta e rimossa: pastori, contadini, vecchi e giovani[6], capre, cani, alberi, carbonai, il carbone stesso, disposti tutti in un piano sequenza orizzontale, fluido, trasmigrante da un corpo all'altro, come un'anima. Per dirla con Deleuze, un corpo senza organi, rizomatico, in grado di rinascere continuamente.

A tale proposito, vorrei in particolare concentrarmi sull'opera *Le quattro volte* (2010) . «Il protagonista del film è un'anima che alberga nei quattro corpi e materie e passa di stato in stato», dice il regista in un'intervista rilasciata sul sito del film[7]. la pellicola è infatti divisa in quattro parti, ognuna dedicata ad uno stato della vita: umana, animale, vegetale, minerale. Nella revisione dell'antropocentrismo operata dal regista il tema della trasmigrazione si traduce in capovolgimento prospettico. Il punto di vista non è più privilegio dell'umano, ma si stempera nei corpi vivi di tutti gli esseri senzienti, come della natura stessa con la sua terra, il suo cielo, i suoi alberi, il suo vento, il suo suono. Il personaggio diventa allora *zoe*, la nuda vita in tutta la sua suggestiva e annichilente dimensione che ignora l'uõmo[8]. E lo slittamento metempsicotico delle inquadrature, che non corrispondono più allo sguardo dell'"autore", rivela una visione post-umana in cui l'uomo – centro del campo focale nella sedimentazione del senso comune appartenente all'estetica dell'industria cinematografica e centro dell'universo secondo l'ideologia di specie che l'ha eletto a creatura 'speciale' – viene relegato sullo sfondo, è paesaggio esso stesso, privo ormai delle prerogative che giustificherebbero una sua presunta superiorità. Lo stesso linguaggio cinematografico, d'altronde, si è formalizzato come 'discorso' sviluppando una rigida codificazione di piani che si riferiscono sempre ad una figura umana ideale: primissimo piano, primo piano, piano americano (mezzo busto), piano intero, panoramiche, costituiscono di fatto un'analogia strutturale con la centralità dell'uomo dominatore della natura.

6 Come ne *Il dono* (2003).
7 «Abbiamo quattro vite incastrate una nell'altra. L'uomo è un minerale perché formato da acqua e sale e da sostanze minerali. L'uomo è un vegetale perché come le piante respira si nutre e si riproduce. L'uomo è un animale in quanto dotato di conoscenza del mondo esterno. di immaginazione e di memoria. Infine è un essere razionale perché possiede volontà e ragione. Abbiamo in noi quattro vite distinte e dobbiamo quindi conoscerci quattro volte», cit. in Intervista a Frammartino, dal sito www.lequattrovolte.it. Si tratta di una concezione attribuita a Pitagora ma, probabilmente, del suo discepolo Filolao.
8 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

Non è casuale che le presenze umane nel cinema di Frammartino siano rappresentazioni in bilico, persone cioè al confine tra l'umano e l'animale (il pastore moribondo de *Le quattro volte* vive ai margini della civiltà, anche fisicamente risiede a ridosso delle mura del paese in una sorta di terra di mezzo tra natura e cultura; e così viene anche percepito dal resto degli abitanti in una sorta di diffidente rispetto) e addirittura tra umano e minerale (i carbonai di Alessandria del Carretto, i cui volti anneriti dal fumo diventano maschere grottesche, inumane, confuse nelle immaginifiche pire che loro stessi edificano col legno bruciato).

Un lungo piano sequenza di dieci minuti chiarisce esemplarmente questo ribaltamento prospettico e ideologico. Gli abitanti di Caulonia abbandonano il paese per rivivere la Passione di Cristo durante le festività pasquali, ripercorrendo le tappe della *via crucis* in un rituale dalle antichissime origini. Accidentalmente, una camionetta parcheggiata sulla strada percorsa dalla processione e che rappresenta la via di fuga (anche prospettica) per la collina dove culminerà la celebrazione, va a sfondare il recinto dov'è rinchiuso il gregge. Le capre escono e invadono il paese sostituendosi ai suoi abitanti umani. La macchina da presa è posizionata in modo tale che il punto di vista, attraverso una panoramica di 180° che ruota da destra verso sinistra e viceversa, testimoni l'interscambiabilità degli attanti – animali umani e non umani, le capre e gli abitanti del villaggio – su cui si concentra lo sguardo dello spettatore. Nella sequenza successiva il vecchio pastore, che abbiamo visto precedentemente prendersi cura di sé bevendo una mistura di acqua e polvere, raccolta nella chiesa del villaggio, in un osmotico processo di trasformazione della materia in corpo vivo ma prossimo alla morte, esala l'ultimo respiro circondato dalle sue capre nell'umile dimora dove ha sempre vissuto, felice.

Il film è scandito da continue aporie. Gli animali, solitamente relegati all'esterno del vivere civile, occupano gli spazi (interni) dell'umana convivenza, dando origine a "situazioni" di crisi culturale che al tempo stesso ricompongono equilibri naturali compromessi: le case dei villaggi sempre aperte, la pioggia che penetra nelle abitazioni, la Calabria stessa (terra di filosofia eretica dove l'animismo della scuola pitagorica è stato piuttosto fertile e non ha smesso di far sentire i propri effetti) con le sue contraddizioni. Le dissolvenze al nero con cui Frammartino chiude i singoli episodi sono foriere di altrettante rinascite e la continuità di suoni e rumori ne garantisce la fragranza di integrità materica.

Il pastore muore e, accendendo lo sguardo dello spettatore con folgorante essenzialità, un agnellino nasce uscendo dal ventre della madre. Un piccolo tonfo. I primi movimenti. Il primo respiro. "La seconda volta" bandisce così l'umano. La macchina da presa è totalmente asservita all'animale. L'*excursus* narrativo è qui

connaturato all'erranza dell'agnellino che si perde nel bosco, anch'esso aporetico rispetto al gregge da cui si allontana e prossimo alla "terza volta" dell'abete sotto cui si addormenta, stremato. Nella "quarta", la condizione umana, tragica e ridicola, ripristina, inesorabile, l'ordine delle cose. L'abete viene tagliato, portato nel paese di Alessandria del Carretto e issato nella piazza principale per dar vita alla festa della Pita, una celebrazione dove viene consumato un rito legato alla fertilità. Paradossalmente l'umano si serve di una trasposizione simbolica per porre rimedio ad una perdita. Mentre l'animale agisce il mondo in cui vive, l'uomo se ne allontana trasformando l'ambiente in mito. Per ricomporre questa frattura tra umano e non umano, tra l'io e l'altro, tra cultura e natura, si serve di stratagemmi rigeneranti: icone, feticci, riti e sacrifici[9].

È il cinema, allora, nella sua predisposizione mitopoietica che riproduce il reale, a ricomporre oggi questa frattura altrimenti insanabile. Frammartino filma il non dicibile; l'assenza di dialoghi, assorbiti totalmente dai suoni, fa slittare tutta la "Storia" affabulatoria del consumo cinematografico parcellizzato in generi, svelando la vera natura del cinema: l'emotivo azzeramento del significato a favore di una affettività diffusa dove lo spettatore smarrisce il punto di vista dettato dai meccanismi di dominio che regolano anche la disposizione dello sguardo. Cinema "eccezionale" nell'accezione di Agamben in quanto eccedente le regole. È l'eccezione (l'inumano) come altro da noi, fuori da noi (umani) a creare la regola (in questo caso la "Storia del cinema", il "discorso" del cinema).

Il cinema di Frammartino è allora atto politico come pochi altri oggi. Assecondando gli espliciti suggerimenti del regista, bisognerebbe riconsiderare l'intera storia del cinema evidenziando la grande importanza che hanno avuto autori come Tarr, Bresson, Snow, Pelesjan, e lo stesso Beckett[10]. Essi hanno saputo guardare (inquadrare) inumanamente il mondo senza l'ausilio della discriminante specista che gerarchizza lo sguardo a seconda delle differenti forme di vita. Per dirla con le parole dello stesso Frammartino:

> Si può liberare il cinema dalla tirannia dell'umano, che è un privilegio ma anche una condanna alla solitudine? *Le quattro volte* cerca di incoraggiare questo percorso di liberazione dello sguardo sollecitando lo spettatore a trovare il nesso nascosto che anima tutto quello che ci circonda.

9 Cfr. Roger Caillois, *Il mito e l'uomo*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
10 Cfr. *Damnation* (1987) di Bela Tarr, *Au hasard Balthazar* (1966) di Robert Bresson, *La terra degli uomini* (1966) di Artavazd Pelesjan, *La region centrale* (1971) di Micheal Snow e *Film* (1964) di Samuel Beckett.

Leonardo Caffo

Non serve la fantascienza

Note su automi, animali e teoria della mente

Animali come automi

Secondo Cartesio[1] – le cui idee hanno influenzato buona parte della filosofia contemporanea – gli animali sono privi di mente, incapaci di pensare e simili ad automi. Gli animali, al pari di questi, non possiederebbero, infatti, il linguaggio, inteso come capacità di combinare segni o parole in maniera creativa per comunicare i propri pensieri. Inoltre, anche qualora manifestassero in certi specifici ambiti capacità superiori a quelle umane, fallirebbero poi in tutto il resto non essendo in grado di svolgere compiti per i quali non sono specificamente predisposti. L'uomo, invece, a differenza degli animali/automi, essendo dotato di mente e razionalità, è in grado di affrontare nuove situazioni, poiché la razionalità è uno strumento universale sempre utilizzabile.

Da come Cartesio descrive gli automi sembrerebbe che questi siano delle copie di qualcos'altro e che, come copie, siano manchevoli di un'essenza autentica ed originale che li renda davvero capaci di affrontare le infinite vicissitudini dell'esistenza, ossia, come scriverà qualche secolo più tardi Isaac Asimov, essi sono «programmati a comportarsi come si comportano»[2].

Le tesi esposte nel *Discorso sul metodo* in relazione alle capacità cognitive degli animali e degli esseri umani, sono oggetto di un ampio dibattito nel mondo scientifico e filosofico contemporaneo, poiché sollevano, tra gli altri, importanti questioni morali. Sostenere, infatti, che gli animali siano simili a degli automi comporta che da un lato vengano loro disconosciuti stati mentali basilari, quali il dolore o il piacere, come conseguenza di capacità cognitive piuttosto che come semplici riflessi meccanici e istintuali, e dall'altro vengano privati di una teoria della mente che riconosca loro la capacità di attribuire ad altri individui uno stato mentale. In altre parole, enunciati come "il mio cane è felice" o "quando

1 René Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di G. De Lucia, Armando Editore, Roma 1999.
2 Isaac Asimov, «Il fedele amico dell'uomo», in *Tutti i miei robot*, trad. it. di L. Serra, Mondadori, Milano 1985, pp. 9-12.

sono triste il mio gatto mi viene sempre accanto" perderebbero completamente di senso.

Contro le tesi di Cartesio e la sua visione meccanicistica dell'animalità, che al contempo riduce l'animale a *cosa* e attribuisce all'uomo, in quanto dotato di mente, uno *status* speciale rispetto agli altri esseri viventi, si sono espressi molti autori[3] e non solo in ambito filosofico; tra questi, basti ricordare il matematico Antoine Arnauld e Elisabeth von der Pfalz, meglio nota come la principessa di Boemia. Entrambi contestavano al filosofo francese che si potesse passare dalla concepibilità di qualcosa (la mente senza un corpo) all'esistenza reale di questa stessa cosa. In qualche modo, ciò sottolinea come l'impossibilità di verificare l'esistenza di una mente priva di corpo mini il progetto cartesiano volto a nobilitare l'uomo proprio attraverso la proprietà di possedere qualcosa di cui, di fatto, non è possibile verificarne l'esistenza.

Uno degli ambiti in cui la relazione uomo/animale/macchina può emergere in tutta la sua complessità, emancipata da possibili pregiudizi accademici, è quello letterario, in particolare nel suo filone fantascientifico. Leggendo il racconto di Asimov *Il fedele amico dell'uomo* è possibile, infatti, immergersi, provando a seguire un percorso non prettamente scientifico, nel dibattito scaturito dalle tesi di Cartesio.

Cervello positronico, ovvero le menti delle "creature altre"

Asimov ci racconta di Jimmy, un ragazzino tutto tuta spaziale e gravità, la cui specialità è il salto del canguro sul cratere lunare. Robotolo, un automa dalle sembianze di cane, è il suo grande amico con cui trascorre lunghe giornate.

Per tutti – anche per Jimmy – arriva però, inesorabile, il giorno duro della "verità": il padre, pensando di fare un piacere al giovane cosmonauta, svela che il piccolo corpicino di Robotolo, lungo appena trenta centimetri, luccicante e con la testa senza bocca, occhi vitrei e bernoccolo, altro non è che un automa, una macchina che agisce secondo un programma (un codice sequenziale di istruzioni prestabilite) e non secondo volontà. Robotolo è insomma materia fredda e *inanimata*, *qualcosa* che verrà presto sostituito con *qualcuno* di *vero*, qualcuno che può amare *veramente* e *veramente* essere amato.

3 Cfr. Sandro Zucchi, *Descartes sulle differenze tra l'anima nostra e l'anima dei bruti*, prima lezione del corso "Cognizione, linguaggio e diritti degli animali" tenuto all'Università degli Studi di Milano, anno accademico 2009-2010, reperibile in http://www.filosofia.unimi.it/zucchi/NuoviFile/Uno-Descartes09.pdf.zip.

Asimov ci pone di fronte a tre possibili piani lettura che si intrecciano: quello del padre (la scienza meccanicistica cartesiana), la cui comprensione del mondo avviene tramite modelli identitari e prestabiliti, riconosciuti e riconoscibili razionalmente e di conseguenza universali e immutabili; quello del figlio, che si rapporta al suo compagno di giochi, che potremmo definire *diversamente-vivente*, in termini di relazione, cioè di pura e semplice vita vissuta; e infine quello dell'automa, al quale è negata la possibilità di avere un qualunque punto di vista.

Il primo piano, in cui si inserisce la tradizione filosofica che delinea con Cartesio l'idea dell'*animalità robotica,* non è preoccupante solo ed esclusivamente perché mortifica le capacità degli animali, i loro sentimenti e le loro emozioni, ma soprattutto perché giustifica, in riferimento a principi generali e universali (la razionalità, appunto, come strumento discriminante universalmente valido), un sistema di violenza istituzionalizzato, la cui tragicità, in un crescendo esasperato, esplode oggi nella cosiddetta "questione animale". L'ecatombe di animali perpetrata sistematicamente dall'uomo, l'enorme massacro di vite animali che avviene, oggi come un tempo, nell'indifferenza e nel silenzio più totali, è possibile proprio in ragione del fatto che termini come «ecatombe» e «massacro» perdono completamente di senso se rivolti a *cose*, ad automi e non ad *esseri senzienti*. Se gli animali, come robot, non possiedono una teoria della mente, se sono privi di stati mentali, termini come «dolore» e «sofferenza» diventano parole prive di senso, inapplicabili allo stupro, costante, dell'animalità.

Anche se la maggior parte degli argomenti cartesiani, come quelli riguardo il dualismo mente/corpo, sono ancora discussi nella letteratura filosofica, una mole sterminata di studi sull'*animal cognition*[4] ha ormai dimostrato, seppur facendo ancora ricorso a griglie concettuali di stampo antropocentrico, le enormi potenzialità delle diverse specie animali, svelando la complessità che si nasconde dietro la genericità riduttiva del termine «animale» e come, l'entità teorica "mente" abbia un'estensione molto più ampia che non si riduce solo all'uomo.

Quello che stupisce nel racconto di Asimov, condotto attraverso lo sguardo *ingenuo* di un bambino, è il messaggio di fiducia accordato nei confronti dell'automa inteso come *altro da sé*, come diverso. Jimmy, ricevendo dal padre l'amara notizia riguardo alla natura macchinina del suo cane, non reagisce, come ci si potrebbe aspettare, con sdegno al fatto di aver condiviso delle

4 Cfr., per una disanima dettagliata di questi studi, Felice Cimatti, *Mente e linguaggio degli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma 1998.

emozioni, con questo "automa", ma al contrario si rivolge al padre, dicendo: «Robotolo non è un'imitazione, papà. È il mio cane»[5]. Jimmy continua poi, con un'argomentazione molto sofisticata, che è impossibile stabilire cosa sia un'imitazione, perché tutti potremmo fingere di esperire sentimenti, gioie e dolore senza in realtà provarli. Quello che conta, per Jimmy, è l'affetto che sente di ricevere da Robotolo, affetto che è indiscutibilmente *autentico* e così ciò che gli viene detto della sua "reale" natura poco importa. Parafrasando Asimov, potremmo dire che ciò che conta, in una questione così complessa, non è quello che la scienza o gli argomenti di filosofia della mente ci dicono, ma quello che noi sentiamo nel momento del reale incontro con l'Altro, nel momento in cui azzeriamo le nostre barriere concettuali e ci sporgiamo verso una profonda ricongiunzione con ciò che non possiamo capire fino in fondo ma che, pur con molte difficoltà, possiamo comprendere instaurando un percorso che mira al *sentire*, non solo al *capire*.

È attraverso questo richiamo alla sensibilità – sensibilità che lungi dall'essere "pazzia", semplice cadere nell'emotività incontrollata e irrazionale, è semmai razionalità *autentica*, che rifugge dall'impersonalità *ancora irrazionale* del razionalismo scientifico – che Jimmy da eroe fantascientifico diventa eroe antispecista, e comincia a stringere forte al petto Robotolo, sussurrandogli con dolcezza:

> Ma che differenza c'è tra il comportamento di uno e quello di un'altro? Non si pensa a quello che sento io? Amo Robotolo, ed è solo questo che conta[6].

È così che il piccolo corpicino di Robotolo, il piccolo corpicino di un automa, si avvolge in un infinito abbraccio esistenziale con Jimmy, e ciò che resta di fronte all'umana arroganza e alla scienza antropocentrata è solo il suono, che va dritto al cuore, di una serie di acuti guaiti. Guaiti di felicità, guaiti che parlano, felicità di una lingua minore.

5 I. Asimov, «Il fedele amico dell'uomo», cit., p. 11.
6 *Ibidem*, p. 12.

Eva Melodia

Riflessioni su buddismo e antispecismo

È possibile sostenere che buddismo e antispecismo, sebbene nati in contesti storico-culturali molto diversi, possano essere considerati parte di un identico movimento di liberazione? Per quanto si tratti di un'affermazione impegnativa, la cui dimostrazione può risultare difficile, ritengo che la risposta a questa domanda sia sì. Obiettivo di questa riflessione è, dunque, quello di evidenziare come buddismo e antispecismo condividano presupposti e finalità comuni, analizzando alcuni criteri teorici e pratici cui fanno riferimento.

Prima di inizare questa analisi è però necessario precisare che non è facile fornire una definizione di entrambe queste filosofie: da un lato, infatti, l'antispecismo è una sistema di pensiero ancora molto giovane, che tuttavia negli ultimi decenni, col crescere dell'attenzione anche da parte del mondo accademico, ha avuto un'evoluzione teorica di notevole rilievo articolandosi in correnti molto diversificate (dalla teoria dei diritti alle teorie liberazioniste)[1], mentre dall'altro con il termine "buddismo" si intendono millenni di insegnamenti, spesso tramandati a voce e soggetti ad interpretazioni eterogenee, non tutte riconducibili direttamente al Buddha Siddhārta. Per tale ragione, al fine dell'analisi, prenderò prevalentemente in esame la corrente *Māhāyana*[2] ed in particolare il *Sutra del Loto*[3], con accenni alla Scuola Nichiren[4], ignorandone volutamente gli aspetti mistici.

1 Cfr., al proposito, Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010.
2 Il buddismo *Māhāyana* (Grande Veicolo) proclama la superiorità del percorso spirituale di Bodhisattva (basato sull'infinita compassione) rispetto a quello di Arhat (basato sulla personale ricerca del Risveglio o Illuminazione). Gli insegnamenti riferiti a tale corrente sono anche chiamati "definitivi" rispetto ai precedenti considerati "preparatori".
3 Il *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*: è uno dei testi più importanti della corrente *Māhāyana* da cui sono nate molte scuole buddiste.
4 Maestro buddista e importante studioso vissuto in Giappone nel 1200 d.C. Per talune scuole che hanno avuto origine dal suo insegnamento egli è un Bodhisattva, per altre egli è il Buddha Originale. Il suo insegnamento accetta il *Sutra del Loto* come l'Unico Veicolo e lo considera il "Re dei Sutra".

Aspetti antispecisti del buddismo

Secondo la tradizione, il buddismo trae la propria origine dalla *compassione* di un uomo, Siddhārtha Gautama[5], che si era prefisso di liberare gli esseri dalla *sofferenza*[6]. Nel capitolo «Durata della Vita del Tathagata» del *Sutra del Loto*, Siddhārtha Gautama dichiara esplicitamente qual è il suo progetto:

> Questo è il mio pensiero costante: come posso fare sì che tutti gli esseri viventi accedano alla via suprema e acquisiscano il corpo di Buddha?[7]

e ancora ci spiega:

> Uomini devoti, i sutra esposti dal Tathagata hanno tutti lo scopo di salvare ed emancipare gli esseri viventi[8].

In questo senso, il buddismo condivide con l'antispecismo il principio secondo cui non esiste un criterio che possa discriminare le sofferenze vissute dagli individui: l'antispecismo parifica dal punto di vista morale *tutti* gli animali indipendentemente dalla specie di appartenenza, il buddismo si interessa di *tutti* gli «esseri viventi».

Considerare seriamente proprio questa *eguaglianza reale* è, tuttavia, l'aspetto più difficile della questione, anche per coloro che si dichiarano antispecisti. La maggior parte di questi, infatti, pur comprendendo ed accettando *in linea teorica* l'eguaglianza tra la specie umana e le altre specie animali, *di fatto* orienta la propria attenzione quasi esclusivamente all'attribuzione di maggiori diritti per gli animali non umani, senza interrogarsi su quanto questo comporti un reale cambiamento delle strutture oppressive della società, ricadendo così, seppur inconsapevolmente, in quel principio di separazione uomo/natura e uomo/animale che è alla base del sistema di dominio su cui si erge la civiltà umana specista. Non prendere in considerazione la sofferenza di *tutti gli animali*, *umani compresi*, significa fossilizzarsi su una visione parziale ed incompleta e quindi incapace di elaborare strategie efficaci che portino a cambiamenti significativi.

5 Filosofo, religioso e asceta nato a Lumbini (Nepal) nel 566 a. C. e morto a Kuśināgara (India) nel 486 a.C.
6 Il concetto di sofferenza è centrale nella filosofia buddista. Esistono tre tipi di sentieri che conducono alla sofferenza: ignoranza, stupidità e collera, che sono considerati stati in cui è implicita la sofferenza, e quattro sofferenze inevitabili: nascita, vecchiaia, malattia e morte. Per tale motivo anche un'azione "malvagia" è vista dal Buddha come espressione di una sofferenza di cui avere compassione.
7 *Il Sutra del Loto*, trad. it. dell'associazione Soka Gakkai Italia, Esperia Edizioni, Firenze 1998, p. 305.
8 *Ibidem*, p. 297.

Analogamente, i buddisti considerano benefici, diritti e doveri presentati negli insegnamenti del Buddha di pertinenza esclusiva degli umani. Si tratta di una interpretazione palesemente infondata ma, purtroppo, ampiamente diffusa, propagatasi forse anche a causa del condizionamento culturale specista, che non trova riscontro nei testi e che addirittura di fatto nega l'importanza di "svelare le falsità" cui invece il buddismo attribuisce un valore assoluto. Negli insegnamenti del Buddha, infatti, non è possibile rintracciare alcun discrimine morale fondato sulla specie o sulla razza: nella stragrande maggioranza dei casi, egli fa ricorso al termine «esseri viventi» o «esseri senzienti» (dove per senziente si intende "avente almeno un senso")[9], chiamando così volutamente in causa *anche* gli esseri umani. In particolare, è utile ricordare che nel «Terzo Giro della Ruota del Dharma», che corrisponde agli insegnamenti relativi al *Tathagatagarbha*[10], ossia alla *verità* sulla Natura di Buddha, questa è ritenuta essere presente in tutti gli esseri senzienti:

> Quando guardo qualsiasi creatura con i miei occhi di Buddha, vedo che nascosta dentro le afflizioni mentali di avidità, desiderio, rabbia e stupidità giacciono maestosi ed inamovibili il regno del Buddha, la visione del Buddha, il corpo del Buddha. Figli miei, tutti gli esseri, sebbene si scoprano colmi di ogni sorta di afflizione, hanno la Natura di Buddha (*Tathagatagarbha*) che è eternamente immacolata e che è colma di virtù per nulla differenti dalle mie[11].

L'insegnamento buddista di onorare la Natura di Buddha indipendentemente dalla sua manifestazione – quella stessa Via praticata dal Bodhisattva[12] Mai Sprezzante[13] – è, dunque, da considerarsi parte della pratica per la realizzazione dell'Illuminazione, anche quando ci si rivolga ad un individuo non umano.

Oltre al principio di uguaglianza tra gli esseri viventi, buddismo e antispecismo

9 Secondo la letteratura canonica in sanscrito *sattva* (esseri), *jantu* (esseri animali), *bahujana* o *prāṇasameta* (che hanno respiro) e *jagat* (quanto esiste); ancora in cinese *yǒuqíng* (dotati di sensazioni), *zhòngshēng* (moltitudine dei viventi) e *hánshí* (in grado di capire); o in Tibetano: *skye dgu* (totalità dei viventi) e *sems can* (possessore di mente).
10 Sutra in cui viene rivelata la comune Natura (detta anche «essenza», «matrice», «embrione») di Buddha presente in tutti gli esseri senzienti, oscurata da innumerevoli contaminazioni mentali e morali. Essa è visibile solo ai Buddha, ma è ciò a cui tutti possono risvegliarsi.
11 Cit. in Donald S. Lopez, Jr., *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 96.
12 Colui che sta percorrendo la via per diventare un Buddha e che per tale motivo ha fatto voto di salvare tutti gli esseri.
13 In giapponese *Fukyo* e in sanscrito *Sadapaributa*. Nel capitolo «Il Bodhisattva Sadapaributa (Mai Sprezzante)» del *Sutra del Loto*, si parla di questo Bodhisattva che praticava la propria Via verso l'Illuminazione inchinandosi davanti ad ogni persona che incontrava e dichiarando: «Nutro per voi un profondo rispetto perché voi tutti state seguendo la via del Bodhisattva e certamente conseguirete la buddità» (*Ibidem*, p. 353). Egli continuò per tutta la vita ad inchinarsi di fronte a persone di ogni tipo, nonostante queste spesso reagissero insultandolo o picchiandolo, tenendosi fuori dalla loro portata di tiro. Da questo capitolo del *Sutra del Loto* nasce la pratica dell'onorare la Natura di Buddha indipendentemente dalla manifestazione assunta.

hanno molti altri punti di convergenza. Per ragioni di brevità mi limiterò ad evidenziare quelli più rilevanti.

In primo luogo, l'affermazione buddista secondo cui l'origine della sofferenza è da ricercarsi nella falsità (o illusione), ossia in quelle percezioni e convinzioni illusorie da cui hanno origine azioni che creano *karma*[14] negativo, in antitesi alla *verità* che il buddismo si prefigge appunto di rendere evidente. Anche l'antispecismo si assume il compito di svelare le assurdità prodotte dallo specismo e si impegna ad ostacolarlo e sradicarlo. L'antispecismo identifica e condanna i comportamenti che derivano da una visione specista proprio perché questa è causa di sofferenza stratificata: esso non si limita, infatti, ad attirare l'attenzione sulla sofferenza di taluni animali asserviti e soggiogati (discriminante che invece caratterizza la corrente protezionista dell'animalismo classico), ma smaschera il paradigma che lo produce, denunciandone tutte le conseguenze. Evidenziando la falsità che sta alla base del credo specista (il *mito* della gerarchia su base di specie) ed imputando ad esso l'avvelenamento della morale, l'antispecismo rende evidente come quest'ultima risulti inadatta ad impedire la sofferenza degli animali e come, leggittimando meccanismi di oppressione e violenza, li trasformi in vere e proprie istituzioni.

In secondo luogo, entrambe le filosofie non accettano la sofferenza come un mero dato di fatto, né come una condizione immutabile, e pertanto tutte e due prospettano la necessità di un cambiamento radicale e permanente da realizzare concretamente, agendo sia sul piano individuale che su quello sociale.

In terzo luogo, anche se i due processi di liberazione proposti da buddismo e antipecismo sembrano a prima vista divergere (buddismo: l'individuo può liberare se stesso dalla sofferenza attraverso un percorso personale che parte dalla consapevolezza della propria condizione; antispecismo: gli animali non umani possono essere liberati solo per mano dell'uomo), essi coincidono se visti da una prospettiva più generale. Nella mistica buddista, infatti, secondo il principio olistico di *Esho Funi*[15] spiegato dal maestro Miao-Lo, la sofferenza e il processo di emancipazione da essa da personale diventa universale: l'azione basata su di una convinzione erronea (falsità o illusione) implica infatti una

14 Principio filosofico fondamentale sia per il buddismo che per induismo e jainismo, sintetizzabile nel principio di causa-effetto.

15 *Esho* è formato da *e-ho*, l'ambiente sociale e naturale (*e*: ambiente oggettivo, *ho*: retribuzione), e *sho-ho*, l'individuo (*sho*: soggetto, *ho*: retribuzione). *Funi* (contrazione di *nini funi*: due ma non due) indica la loro inseparabilità. A proposito del rapporto dell'individuo con il suo ambiente, Nichiren utilizza la metafora del corpo e dell'ombra: «L'ambiente è paragonabile all'ombra e l'essere vivente al corpo. Come senza il corpo non c'è ombra così senza essere vivente non c'è ambiente. Inoltre, l'essere vivente è formato dall'ambiente», in Nichiren Daishonin, «Sui presagi», ne *Gli Scritti di Nichiren Daishonin*, trad. it. di C. Micheli, Esperia Edizioni, Milano 1997, vol. 6, p. 130.

condizione di dolore e sofferenza non solo per l'individuo che agisce ma anche per il contesto in cui agisce, ivi compresi gli altri individui. Sebbene questi ultimi non siano affatto vittime, poiché artefici a loro volta del proprio *karma*, la coerenza[16] nella dimensione dell'illusione comporta una esperienza di sofferenza condivisa. E anche nella visione antispecista possiamo ritrovare un principio analogo: poiché, come detto precedentemente, lo specismo è considerato il paradigma su cui si fondano tutti i modelli sociali conosciuti e, dunque, tutte le interazioni intra e inter-specifiche, la liberazione può avvenire solo attraverso il superamento dell'intero paradigma specista configurandosi, dunque, come un processo di liberazione generalizzata.

C'è poi un altro aspetto cardine comune ai due sistemi di pensiero. Tanto il buddismo quanto l'antispecismo considerano come fonte di *ogni* errore una specifica convinzione falsa, ossia quella che sostiene l'esistenza di *differenze significative* tra individui, tali da motivare la discriminazione dell'alterità. Per quanto riguarda l'antispecismo ciò è relativamente evidente visto che lo specismo è definito, appunto, una "discriminazione su base di specie". Anche il buddismo, però, considera tale convinzione come una delle forme assunte dall'«oscurità fondamentale»[17]. Nel *Gosho*[18] intitolato *Il conseguimento della Buddità in questa esistenza*, Nichiren afferma:

> Una mente annebbiata dalle illusioni derivate dall'oscurità innata è come uno specchio appannato che, però, una volta lucidato, sicuramente diverrà chiaro e rifletterà la natura essenziale di tutti i fenomeni e il vero aspetto della realtà[19].

Dissipare l'oscurità significa *prima di ogni altra cosa*, riconoscere la presenza della Natura di Buddha ovunque essa si trovi, in modo da assumere comportamenti coerenti e, più in particolare, riconoscere la dottrina del Mutuo Possesso dei Dieci Mondi[20]; secondo questo principio, il buddismo sostiene che nessun essere vivente è privo del mondo di Buddità, e anche laddove questo

16 Il principio dei Dieci Fattori parla di «coerenza dall'inizio alla fine». Causa Interna (di colui che agisce) e Causa Esterna (l'ambiente o la socialità in cui agisce) sono pertanto coerenti tra loro.

17 Lo stato che permea la condizione di assenza di Illuminazione.

18 Dal giapponese *go-*, prefisso onorifico, e *sho*, scritti. Solitamente si tratta di lettere che Nichiren Daishonin indirizzava ai propri discepoli e, in pochi casi, di trattati su argomenti specifici. Non tutti sono stati tradotti in italiano, ma è da essi che sono stati derivati tutti gli insegnamenti da cui ha avuto origine il buddismo di Nichiren Daishonin.

19 Nichiren Daishonin, «Il conseguimento della Buddità in questa esistenza», ne *Gli Scritti di Nichiren Daishonin*, cit., vol. 4, p. 5.

20 La dottrina dei Dieci Mondi afferma che gli esseri viventi sono costantemente in un'alternanza psicofisica tra queste condizioni vitali chiamate anche «regni»: «Inferno», «Avidità», «Animalità», «Collera», «Umanità», «Estasi», «Studio», «Parziale Illuminazione», «*Bodhisattva*», «Illuminazione». Il principio del Mutuo Possesso è la presenza di ciascuno dei Mondi in ognuno degli altri Mondi.

non è immediatamente manifesto, si trova comunque in stato di latenza. Negare la Natura di Buddha in qualsiasi essere vivente significa, quindi, negare il Mutuo Possesso dei Dieci Mondi e permanere nell'oscurità, così che le azioni che ne conseguono siano cause di *karma* negativo. Non è rilevante l'«Aspetto»[21] con cui un individuo si manifesta in vita: la dottrina di *Ichinen Sanzen*[22] spiega come tale aspetto sia temporaneo e contestuale e pertanto crederlo immagine dell'intera (Vera) Entità della Vita[23] è pura illusione. Per questo motivo, agire ferendo o uccidendo o mancando di rispetto a qualsiasi individuo[24], in quanto convinti dall'aspetto o da altre caratteristiche esteriori che non abbia come noi la Natura di Buddha, è la *causa negativa* per eccellenza, che ostacolerà la realizzazione dell'Illuminazione.

Da ultimo, osservo brevemente come l'antispecismo possa essere considerato parte della Via del Bodhisattva nel suo aspetto più pratico. Senza entrare nel dettaglio delle azioni e delle scelte delle singole persone, che spesso agiscono incoerentemente rispetto ai loro stessi intenti, l'archetipo di un antispecista è l'immagine di colui che "toglie la sofferenza" attraverso un voto silente costruito, almeno idealmente, sulla compassione. Per questa ragione è possibile affermare che spesso l'azione antispecista permette di percorrere la via dell'estinzione del *karma* negativo, portando a sperimentare, in maniera talvolta inconsapevole, molti altri benefici, descritti negli insegnamenti buddisti come «retribuzione»[25]:

> Ogni essere vivente, dal sommo saggio alla più piccola mosca o zanzara, considera la vita come il bene più prezioso. Privare un essere vivente della vita è il peccato più grave. Quando il Buddha apparve in questo mondo, fece della compassione per gli esseri viventi il proprio fondamento. E come espressione di compassione per gli esseri viventi, il primo precetto è non togliere la vita e provvedere al sostentamento degli esseri viventi. Sostenendo la vita degli altri si ottengono tre benefici: primo, si sostiene la vita, secondo, si ravviva il volto e terzo, si acquista forza[26].

21 Il primo dei Dieci Fattori. Gli altri nove sono: «Natura», «Entità», «Potere», «Azione», «Causa interna», «Causa esterna», «Effetto latente», «Retribuzione», «Coerenza dall'inizio alla fine».
22 La teoria di *Ichinen Sanzen* fu sviluppata in Cina nel VI secolo d.C. da T'ien-t'ai, teorico buddista insignito del titolo di Grande Maestro dalla corte imperiale. Egli basò la sua teoria sul *Sutra del Loto* che, anche per merito suo, arrivò ad essere considerato il supremo insegnamento del Buddha. *Ichinen*, «uno» ma anche «una mente» o «un pensiero», si riferisce alla vita che si manifesta in ogni momento dell'esistenza. *Sanzen*, «tremila», indica i fenomeni dell'universo: il numero tremila deriva dalla moltiplicazione dei diversi principi contenuti e costituenti *Ichinen Sanzen*.
23 Nel capitolo «Shoho Jisso» del *Sutra del Loto*, cit., p. 30: «La vera entità di tutti i fenomeni (della Vita) è condivisa e comprensibile solo tra Budda». La vera entità della vita è quel fenomeno complesso descritto dal Buddha con la spiegazione dei Dieci Mondi, dei Dieci Fattori e dei Tre Regni dell'esistenza.
24 Sono moltissime le ammonizioni in tal senso, ad esempio, in relazione alla pratica da seguire per un discepolo laico, al proposito cfr. John D. Ireland, «Dammikha», in *The Discourse Collection: Selected Texts from the Sutta Nipata*, Buddhist Publication Society, 1983, http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/ireland/wheel082.html: «Non uccida un essere vivente, né lo faccia uccidere, e neanche permetta ad altri di uccidere. Non ferisca qualsiasi essere vivente, sia forte sia debole, nel mondo» (trad. dell'autrice).
25 Secondo la teoria di causa-effetto, ad ogni causa corrisponde un effetto coerente chiamato genericamente "retribuzione karmica".

Completare l'antispecismo

Rispetto all'antispecismo, che articola analisi teorica e pratica conseguente negli ambiti circoscritti dell'etica e della politica, il buddismo, nella sua elaborazione teorico-filosofica, spazia in tutti gli ambiti dell'esistenza umana, ampliando i propri confini fino ad abbracciare *ogni* causa di sofferenza. Così facendo, esso colma una carenza della teoria antispecista a proposito dell'analisi dei *fattori fondamentali* della sofferenza: la completezza di tale analisi è infatti necessaria alla comprensione delle *vere cause* della condizione di sofferenza. In tal senso possiamo affermare che il buddismo rappresenta un necessario *complemento* dell'antispecismo[27].

Il primo di tali fattori fondamentali è l'attenzione all'insieme delle dinamiche che influenzano gli esseri umani ed i loro comportamenti, che l'Occidente moderno ha iniziato a studiare attraverso la psicologia e la sociologia, ma costituiscono da sempre oggetto di analisi per la filosofia buddista. Secondo il principio buddista dei Dieci Mondi, ad esempio, tutti gli esseri viventi, e quindi anche gli umani, sono condizionati dal (agiscono coerentemente rispetto al) loro «stato vitale», che prende il nome di «mondo». A seconda di quale sia la condizione vitale sperimentata in un dato momento da un dato individuo, la percezioni e le reazioni saranno coerentemente diverse poiché sottoposte al filtro del mondo corrente. Ciò può avere conseguenze importanti sul modo di intendere alcune dinamiche umane quali l'empatia. Secondo questa visione, infatti, l'empatia non è più quella potenzialità "miracolosa" su cui l'antispecismo investe tante energie, ma solo una delle possibili reazioni che possono svilupparsi nel nostro interlocutore, reazione che corrisponde in modo coerente al contesto di un determinato stato vitale. Se, ad esempio, prendiamo in esame il Mondo di Inferno (stato vitale in cui la sofferenza è ritenuta distruttiva per colui che

26 Nichiren Daishonin, «Lettera a Myomitsu Shonin», ne *Gli scritti di Nichiren Daishonin*, cit., vol. 7, p. 178.
27 Per essere più precisi, ritengo che se i buddisti seguissero in modo coerente il principio che chiede la cessazione di ogni pensiero e azione che produce sofferenza negli esseri viventi, si potrebbe dire che il buddismo (inteso non solo come insegnamento del Buddha, ma anche come il movimento costituito da coloro che lo praticano) include le istanze antispeciste, completandole. Si tratta tuttavia di un discorso che, per ragioni di spazio, non è possibile sviluppare in questa sede.

la sperimenta e per chi lo circonda), sappiamo che l'individuo che si trova in tale condizione tenderà a riversare anche all'esterno la propria sofferenza, imponendola agli altri, e reagendo nei loro confronti non empaticamente ma, al contrario, con indifferenza se non addirittura con sadismo. Da ciò risulta che, potenzialmente, anche una persona molto razionale e determinata a contrastare una specifica forma di sofferenza, ma che si trovi in quello che questo principio definisce Mondo di Collera (stato vitale che implica, tra le altre cose, il desiderio di rivalsa e soggiogamento di altri), agirà causando altra sofferenza a se stesso e agli altri, nella propria ricerca di rivalsa e non l'armonia. Percependo una realtà *falsata*, in quanto ottenebrata dal proprio stato vitale, costui risulterà accecato e incapace di percepire e affermare tutto ciò che potrebbe impedire o lenire la sofferenza.

Il buddismo afferma, di conseguenza, che, per sradicare la sofferenza (non a caso chiamata anche «cecità»), non serve tanto afferrare intellettivamente una qualche verità – come invece sostiene l'antispecismo occupandosi quasi esclusivamente di mostrare la sofferenza esplicita laddove si verifica o di confutare affermazioni illogiche – quanto piuttosto *cambiare stato vitale* così da poter contare su una percezione il più possibile scevra da filtri. Possiamo perciò sostenere che tutte le pratiche buddiste (prescindendo dai contrasti tra le varie scuole su quale sia il metodo più efficace in proposito) si propongono tale scopo: facilitare l'uscita dai mondi vitali bassi[28] per percepire, attraverso la Nona Coscienza[29], l'immutabile realtà. Più cura, quindi, nel considerare le cause che portano gli umani ad assumere determinati comportamenti e posizioni, ad avere certe percezioni piuttosto che altre. Più cura nel mettere in conto un aspetto che potremmo chiamare "spirituale" nell'affrontare il problema. Maggiore considerazione per il singolo e per il suo mondo. Questo è ciò che, a mio parere, manca alla teoria e alla prassi antispeciste.

Il metodo e la pratica

Prendere in considerazione le dinamiche "spirituali" intime degli umani nell'elaborazione delle strategie di diffusione dell'antispecismo e di lotta contro lo specismo può determinare un cambiamento importante sia in termini di metodo e di pratiche, sia di risultati. Gli antispecisti tendono ad investire tutte le proprie

28 I primi sei Mondi: «Inferno», «Collera», «Avidità», «Animalità», «Umanità» e «Estasi».
29 «Il corpo è il palazzo della *Nona Coscienza*, l'immutabile realtà che regna su tutte le funzioni della vita», Nichiren Daishonin, «Il vero aspetto del Gohonzon», in *Gli scritti di Nichiren Daishonin*, cit., vol. 4, p. 201.

risorse ed energie nel raggiungimento del maggior numero di persone nel minor tempo possibile, mossi dall'ansia legittima di salvare quante più vite possibile, ma senza riuscire a raggiungere i risultati sperati, poichè fanno leva su mezzi di comunicazione mass-mediatici che, in quanto generalizzano il messaggio e lo pensano per un ascoltatore-tipo, un pubblico generico, senza soffermarsi sulla peculiare *condizione di ascolto* che caratterizza i singoli individui, sono da questo punto di vista intrinsecamente inefficaci. Il buddismo, al contrario, considerando la politica e i mezzi di comunicazione di massa come strumenti marginali, superficiali ed inaffidabili, si è diffuso e continua a diffondersi grazie alla comunicazione interpersonale e dialogica. Grandi conferenze e strumenti mediatici sono solo un piccolo supporto al lavoro quotidiano posto in essere dalle singole persone che si mettono in gioco mettendo in pratica questi insegnamenti complessi.

La scelta di non affidarsi eccessivamente a strumenti di diffusione con una direzionalità "uno-a-molti" (come possono essere conferenze, articoli e trasmissioni televisive) si basa proprio sull'accettazione delle intricate dinamiche che hanno luogo nell'intimo umano, che spesso vanificano il fluire delle informazioni. Una trasmissione "uno-a-uno", per quanto oggettivamente più lenta, soprattutto in una fase iniziale, permette il raggiungimento di risultati qualitativamente migliori, poiché la comunicazione interpersonale può risultare più diretta e meno superficiale, capace di innescare una diffusione a catena. Ciò dipende dal fatto che un dialogo tra due o più persone non si basa solo sulle informazioni realmente scambiate, ma anche sulle emozioni vissute, sulla comprensione reciproca e sulla capacità di adattamento all'altro, smarcandosi il più possibile dai limiti imposti da circostanze potenzialmente avverse (come, appunto, il già citato «stato vitale»). È appunto ricorrendo a tale principio che, ad esempio, da decenni la scuola di Nichiren Daishonin, portata avanti dalla Soka Gakkai[30], si prodiga per la diffusione capillare del buddismo. Basandosi sulla profonda fiducia nella validità delle proprie idee (della propria verità) ed al convincimento che tutti possono avere un interesse diretto nell'apprenderle, la trasmissione avviene attraverso incontri periodici in piccoli gruppi che, attraverso il "banale" strumento del dialogo, si scambiano esperienze e informazioni, vivendo, nell'approccio intimo e personale, un'incoraggiante occasione di sostegno al cambiamento.

Nel caso dell'antispecismo, ciò non significherebbe riproporre ad oltranza i noti appuntamenti dedicati alla scelta *vegan*, ma piuttosto cominciare a portare

30 Associazione laica nata allo scopo di diffondere il buddismo di Nichiren Daishonin.

le tematiche politiche e morali nella concretezza della vita delle persone, modulando il messaggio ai tempi e agli argomenti propri delle persone presenti in ciascuna circostanza. Tali incontri dovrebbero svolgere un dibattito e un'analisi approfondita delle questioni trattate, stabilendo in anticipo l'argomento da discutere in modo da consentire ai partecipanti di prepararsi al confronto, in una sorta di tavola rotonda dove nessuno deve assumere un ruolo da relatore né tanto meno da insegnante, ma dove ciascuno possa predisporsi alla critica come alla comprensione da e dell'altro. È necessario che l'ambiente antispecista prenda reale coscienza delle potenzialità dell'antispecismo come filosofia di vita in ogni suo aspetto e che investa nella comunicazione interpersonale, organizzando incontri tra piccoli gruppi interessati a scambiarsi le proprie esperienze di vita, per provare a sperimentare l'effetto di un progresso molto più profondo e radicato. È mia opinione, frutto della mia esperienza personale, che tale progresso, per quanto apparentemente più lento, una volta innescato può dare corso a risultati veloci e addirittura esponenziali.

Note biografiche

Emilio Maggio è laureato in Storia del teatro e dello spettacolo ed ha conseguito un attestato come cineoperatore e tecnico editing presso l'Istituto Luce di Roma. Ha collaborato alla redazione spettacolo dell'emittente televisiva locale Tele Ambiente. Oltre che di cinema si è occupato di musica nell'ambito della controcultura underground della capitale. Attualmente cura la rubrica settimanale 'Cucina Creativa Vegana' all'interno del palinsesto radiofonico di Cruelty-free web radio.

Roberto Marchesini, studioso di scienze biologiche e di epistemologia, è autore, tra gli altri, di *La fabbrica delle chimere. Biotecnologie applicate agli animali*, Bollati Boringhieri, 1999; *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, 2002; *Fondamenti di zooantropologia*, Alberto Perdisa Editore, 2005; *Il concetto di soglia*, Teoria, 1996; *Natura e pedagogia*, Teoria, 1996; *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, 2007; *Intelligenze plurime*. *Manuale di scienze cognitive animali*, Alberto Perdisa Editore, 2008 e *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*, Dedalo, 2009.

ORTICA EDITRICE

www.orticaeditrice.it

L'Ortica editrice è animata e persegue con i fatti quella solidarietà così lontana dall'attuale competizione fratricida.
È animata da idee che sole possono dar moto alle vicende umane.
È animata dallo spirito di cooperazione, dall'amicizia, dalla fratellanza, dall'armonia possibile fra tutti gli esseri viventi.

Gli Artigli

La collana "Gli Artigli" è stata pensata in collaborazione con «Liberazioni» e ospiterà contributi volti a porre su nuove basi teoriche e pratiche il nostro rapporto con gli altri animali.
Le prime due uscite sono:

Enrico R.A. Giannetto
Note per una metamorfosi
Pagine 32
Gli Artigli, 1

Il risveglio di quella mattina d'agosto mi mise di fronte alla miserevole e tremenda realtà: non si trattava di un incubo; mi guardai allo specchio, ero veramente un uomo, un essere di quella specie mostruosa che è l'umanità.

Massimo Filippi
I margini dei diritti animali
Pagine 32
Gli Artigli, 2

L'umano ferisce due volte il corpo della natura – come animale cosciente e come spirito immortale – e, così facendo, riassorbe l'intero esistente all'interno dei suoi confini, elimina l'ambiente.
La memoria della natura ci ricorda che non siamo il corpo medio delle dottrine universalizzanti, bensì corpi viventi, i corpi degli animali che dunque siamo.