



LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



Liberazioni

Trimestrale Anno II n.5 Giugno 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
Leonora Pigliucci
Aldo Sottofattori
Filippo Trasatti

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

Abbonamenti

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

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

Il grattacielo

Vista in sezione, la struttura sociale del presente dovrebbe configurarsi all'incirca così:

Su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi - suddivise in singoli strati - le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capoufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti gli altri, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati.

Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo. Larghi territori dei Balcani sono una camera di tortura, in India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i coolie della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali. ...

Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato.

Max Horkheimer, *Crepuscolo*, 1933



Sommario

4 Editoriale
Un anno dopo: per una cultura antispecista

• *Officina della teoria*

8 Marco Maurizi
Tra umanismo e antiumanismo
Lévi-Strauss e i «fragili fiori della differenza»

38 Felice Cimatti
Una bestiale sovranità
Esperienza estetica e animalità

• *Territori delle pratiche*

53 Aldo Sottofattori
Alice? È nel Paese delle meraviglie

68 Marco Maurizi
Antispecismo, allevamento "tradizionale" e auto-produzione
Note per un dibattito che non manchi l'essenziale

• *Tracce e attraversamenti*

77 Filippo Trasatti
Correndo a piedi nudi nei labirinti della mente

83 Massimo Filippi
In morte degli animali, in un tempo sospeso

91 Emilio Maggio
The road: un percorso compassionevole
Appunti sulle rovine del cinema della catastrofe

Note biografiche

Editoriale

Un anno dopo: per una cultura antispecista

Il quotidiano sterminio degli animali e la minacciosa organizzazione disciplinare della società rendono evidente la necessità di ripensare i nostri rapporti con l'alterità in tutte le sue forme, con la vita in tutte le sue manifestazioni. La crisi in corso mette cioè in discussione i fondamenti del nostro stesso essere e ci impone di fare di essi una questione urgente per il pensiero. La prospettiva antispecista è, se non il centro di tale esigenza e possibilità di ripensamento, sicuramente l'elemento indispensabile, tolto il quale, la cultura e la società umana non possono che ricadere nelle forme di dominio che la storia della civiltà ci ha reso ormai note. Ogni attività intellettuale, in senso lato, «antispecista» consiste quindi essenzialmente nel fare propria questa scelta di campo: sottolineare come la questione animale sia un aspetto irrinunciabile di ogni ipotesi di trasformazione dell'esistente. Che è poi il lavoro che «Liberazioni» ha continuato a rilanciare nel suo primo anno di vita e che continuerà a riproporre in futuro.

Nel mettersi al servizio, dunque, di un pensiero antispecista – di cui si tratta ancora di definire con la necessaria chiarezza i contorni, i presupposti e gli scopi – ci pare sia oggi indispensabile lavorare, oltre che a rendere possibile una teoria e una prassi adeguate ai compiti che la trasformazione auspicata ci impone, anche a delinearne lo spazio in cui può prodursi il necessario *dibattito*, il necessario *confronto di idee*, senza i quali non sarebbero possibili alcuna teoria e alcuna prassi degne di questo nome. Per questo motivo, questa rivista intende, fin dalla sua nascita, offrirsi come luogo di incoraggiamento alla costituzione di una *cultura antispecista*.

Crediamo sia importante distinguere la *teoria* antispecista da una più generale *cultura* antispecista: siamo ad oggi deficitari sia della prima che della seconda e abbiamo bisogno di entrambe. Cos'è, allora, e come va pensata una "cultura" antispecista?

È un fatto che il sentire benevolo verso l'altro non umano, di cui la storia mostra sparute ma costanti testimonianze, sia stato da sempre appannaggio di minoranze, di marginalità sociali e che il discorso pubblico sia stato sempre enunciato dai dominatori, abbia cioè sempre fatto da cassa di risonanza per la voce del più forte. La cultura, dunque, porta con sé il marchio d'infamia di

aver trasfigurato in suono incantevole l'urlo di comando del potere. Basta ciò a chiarire che una cultura antispecista non può essere l'ennesima riproposizione di ciò che Marcuse chiamava «cultura affermativa», ma dovrà portare con sé necessariamente e strutturalmente quell'aspetto *critico* che distingue oggi l'esercizio del pensiero dalla ripetizione inconsapevole di una parola d'ordine.

Questa consapevolezza rappresenta oggi al tempo stesso la forza e la debolezza del movimento antispecista. La forza: perché sottolinea la *radicalità* con cui esso intende porre le proprie questioni all'agenda politica, smascherando l'ipocrisia dell'egoismo sociale e di specie che dal pane quotidiano si sublima nei templi della morale ufficiale e del sapere accademico. La debolezza: perché la *marginalità* da cui proviene costringe il movimento a battersi con gli strumenti – concettuali e non – forgiati dal domino nella sua millenaria opera di opacizzazione delle coscienze. La marginalità sociale e politica rischia così di trasformarsi facilmente in *minorità culturale*. Il complesso di inferiorità dell'antispecismo non può pertanto essere superato con l'ottimismo della volontà; al contrario, è necessario uno sforzo di elaborazione collettivo che sappia aprirsi un varco nelle crepe del sapere, negli interstizi della tradizione, nelle occasioni mancate della storia per estrarne il possibile con cui intendiamo dare forma ad un *altro* presente.

L'antispecismo ha dimostrato negli ultimi trent'anni potenzialità notevoli di sviluppo e di crescita che troppo spesso, tuttavia, sono state bruciate o hanno fallito nei loro intenti sotto la spinta di un'urgenza che, seppure comprensibile di fronte all'ecatombe su cui cammina imperterrito il Leviatano capitalistico, non lascia il necessario *respiro* al pensiero, il necessario *tempo* di decantazione all'esperienza, la necessaria *pazienza* al concetto. Ne sono testimonianza le infinite dispute che, lungi dal permettere un salto in avanti alla teoria antispecista, troppo spesso conducono ad esasperanti balletti e inconcludenti balbettii – cui non sono estranee le ansie di protagonismo dei partecipanti – e terminano in lacerazioni che in nulla contribuiscono al chiarimento delle idee. Anche in Italia non sembra possibile animare un dibattito che non assuma subito la forma della lotta fratricida: la critica è interpretata come eresia, lo scambio dialettico vissuto come dramma personale.

Se oggi l'antispecismo intende portare la propria testimonianza nella cultura, fendendola dall'interno per condurre ad emergenza i semi di una vita e di un pensiero nuovi, non può farlo che dotandosi di strumenti adatti. Occorre dunque incoraggiare la costruzione di uno spazio comune di discussione in cui tutto questo possa avvenire con il dovuto respiro, il dovuto tempo e la dovuta pazienza. Perché una cultura, per quanto alternativa al presente, anzi, proprio perché alternativa al presente, non potrà assumere mai i tratti angusti, frenetici e immediati che caratterizzano l'eterno presente e lo spazio amorfo

della società capitalistica. Ogni luogo di questo tipo – e «Liberazioni» ha proprio questa ambizione – deve perciò sforzarsi di ospitare contributi di diverso tenore e genere, che giungono da esperienze e da tradizioni di pensiero diverse, nella consapevolezza che una teoria antispecista – se mai ci sarà e ce ne sarà solo una – non potrà che sorgere da un dibattito culturale adeguato: “adeguato” quindi nella radicalità delle questioni che pone, ma “adeguato” anche nel *ventaglio di possibilità* e nella necessaria *apertura mentale* al confronto che l’idea stessa di cultura porta con sé. Lo spazio del dibattito è tale solo se vissuto come aperto già da coloro che lo ospitano. Altrimenti è un’altra forma mascherata di prigione.

Tutto questo è già una prefigurazione di quell’alterità di cui qui si vorrebbero inseguire le tracce non per darle una spietata caccia, ma per adeguarsi all’accoglienza in cui solo possono prendere forma gli incontri con essa. La possibilità di una società non specista risuona come un’eco nello sforzo con cui abbiamo tentato e continuiamo a tentare di costruire una cultura antispecista. Perché solo dal possibile nasce il possibile.



**Officina
della teoria**

Marco Maurizi
Tra umanismo e antiumanismo
Lévi-Strauss e i «fragili fiori della differenza»

L'antropologia è forse la "scienza dell'uomo" per antonomasia. Essa si presenta, più di altre scienze sociali, come "discorso dell'uomo sull'uomo". Sorge dunque il sospetto che essa sia anche una scienza costitutivamente antropocentrica, tanto che si è tentato recentemente di allargarne i confini in direzione dell'animale (zoo-antropologia) o di abbandonare del tutto il paradigma umanistico (post-umanismo, transumanismo, ecc.). Come vorrei mostrare attraverso una lettura del pensiero di Lévi-Strauss, l'antropologia ha già da tempo elaborato dal proprio interno una sensibilità di questo tipo. L'opera del grande antropologo francese, infatti, nonostante alcune incertezze e incoerenze, ospita importanti spunti in direzione di una visione antispecista del mondo umano e non umano.

La stessa definizione di "scienza dell'uomo" riferita all'antropologia assume, secondo Lévi-Strauss, il carattere di un duplice paradosso. In primo luogo, in quanto scienza *dell'uomo*, l'antropologia si occupa non solo dell'umano ma anche, necessariamente, dei suoi *limiti* e, dunque, del suo *altro*: «Il carattere distintivo dell'antropologia è sempre stato quello di studiare l'uomo oltre i limiti che in ogni periodo della storia gli uomini assegnavano all'umanità»¹. In secondo luogo, in quanto *scienza* dell'uomo, l'antropologia assume l'umano come "oggetto" di analisi e dunque opera una «risoluzione dell'umano in non-umano»². Vediamo ora in che senso Lévi-Strauss intende queste due caratteristiche dell'antropologia e che rapporto esiste tra di esse.

L'umanismo e i suoi paradossi

Ogni cultura sembra caratterizzata da un costitutivo *etnocentrismo* in base al quale gli esterni al proprio gruppo culturale vengono costitutivamente e quasi automaticamente concepiti come non umani:

¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale 2*, trad. it. di S. Moravia, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 96.

² *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 268.

L'atteggiamento più antico [...] consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono più lontane da quelle con cui ci identifichiamo. "Abitudini di selvaggi", "da noi non si fa così", "non si dovrebbe permettere questo", ecc., sono altrettanti reazioni grossolane che esprimono lo stesso fremito, la stessa repulsione, di fronte a modi di vivere, di pensare o di credere che ci sono estranei. Così l'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di *barbaro*: la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine *selvaggio* nello stesso senso. Ora, dietro a questi epiteti si dissimula un medesimo giudizio: è probabile che il termine "barbaro" si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significante del linguaggio umano; e "selvaggio", che vuol dire "della selva", evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale; si preferisce respingere fuori dalla cultura, nella natura, tutto ciò che non si conforma alle norme sotto le quali si vive³.

Perciò, quando l'Occidente razzista condanna le società "primitive" in nome della propria "superiorità" tecnologica e culturale, non fa altro che riprodurre uno schema identitario che è tipico di quelle stesse società da cui vorrebbe distinguersi:

L'atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i "selvaggi" (o tutti coloro che si sceglie di considerare come tali) fuori dall'umanità, è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi. È noto, infatti, che la nozione di umanità, che include, senza distinzione di razza o di civiltà, tutte le forme della specie umana, è di apparizione assai tardiva e di espansione limitata. [...] Ma, per vaste frazioni della specie umana e per decine di millenni, questa nozione sembra essere totalmente assente. L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta perfino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si auto designano con un nome che significa gli "uomini" (o talvolta – con maggior discrezione, diremmo – i "buoni", gli "eccellenti", i "completi"), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi, non partecipano delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt'al più composti di "cattivi", di "malvagi", di "scimmie terrestri", o di "pidocchi". Si arriva spesso al punto di privare lo straniero anche di quest'ultimo grado di realtà facendone un "fantasma" o una "apparizione"⁴.

Tutto ciò costituisce un primo paradosso di cui l'antropologia deve farsi carico. Esiste un meccanismo identitario proprio della cultura umana – che pone nella non-umanità chi si trova fuori dai confini del gruppo – di cui l'Occidente costituisce al tempo stesso l'*apoteosi* e la *negazione*.

Il rapporto tra Occidente e le culture "primitive" studiato da Lévi-Strauss diventa così un esempio particolare dell'incontro con l'altro. Aver approfondito

³ *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., pp. 371-372.

⁴ *Ibidem*.

il problema del razzismo e del colonialismo, infatti, porta Lévi-Strauss a comprendere l'analogia tra questa forma di discriminazione e di dominio dei "selvaggi" e quelle forme più antiche e radicate di violenza che l'umano perpetra nei confronti del non umano.

La condanna della violenza sugli animali in Lévi-Strauss deve molto ad alcune tesi esposte da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. In questo testo, di cui l'antropologo francese offre un interessante commento, si difende infatti «una concezione dell'uomo che pone l'altro prima dell'io, e [...] una concezione dell'umanità che, prima degli uomini, pone la vita»⁵. Non si tratta – per Rousseau e per Lévi-Strauss – di descrivere un semplice anelito alla giustizia, quanto piuttosto di riconoscere una potenzialità originaria dell'essere umano in cui l'egoismo si apre all'ascolto dell'altro. Tale potenzialità è la *pietà*, quell'atteggiamento dell'animo «derivante dall'identificazione a un *altro* che non è solo un parente, un vicino, un compatriota, ma un uomo qualsiasi, dal momento che è un uomo, anzi, un essere vivente qualsiasi, dal momento che è vivente»⁶. Esso consiste secondo Rousseau nella «ripugnanza a veder soffrire il suo simile» e, scrive Lévi-Strauss, «tale scoperta obbliga a vedere un simile in ogni essere esposto alla sofferenza, e quindi provvisto di un diritto imprescrittibile alla commiserazione»⁷. La pietà si radica nell'avvertimento della sensibilità comune e dunque è ciò che spinge a porre in secondo piano le differenze: «il coglimento globale degli uomini e degli animali come esseri sensibili, in cui consiste l'identificazione, precede la coscienza delle opposizioni»⁸. È questa percezione originaria della vicinanza nella comune vulnerabilità che rende possibile «l'identificazione agli altri e addirittura al più "altro" fra tutti gli altri, l'animale»⁹.

Dal difficile rapporto tra colonizzatore e colonizzato che costituisce l'oggetto principale dei suoi studi, Lévi-Strauss impara a riconoscere la necessità del «rispetto per la vita sotto tutte le sue forme»¹⁰. Impara quindi a vedere, ancora sulle orme di Rousseau, che la violenza sull'altro non umano è strettamente intrecciata con la violenza sull'altro umano:

Rousseau può aiutarci a respingere un'illusione i cui funesti effetti, ahimè, li possiamo osservare in noi stessi e su di noi stessi. Non è stato infatti il mito della dignità esclusiva della natura umana a far subire alla natura medesima una prima mutilazione, da cui dovevano inevitabilmente conseguire altre mutilazioni? Si è cominciato con il recidere l'uomo dalla natura, e con il costituirlo a regno sovrano; si è così creduto di cancellare

5 *Ibidem*, p. 73.

6 *Ibidem*, p. 73-74.

7 *Ibidem*, p. 77.

8 *Ibidem*, p. 74.

9 *Ibidem*, p. 75.

10 *Ibidem*, p. 326.

il suo carattere più irrecusabile, ovvero sia che egli è in primo luogo un essere vivente. E, non vedendo questa proprietà comune, si è dato campo libero a tutti gli abusi. Mai meglio che al termine degli ultimi quattro secoli della sua storia, l'uomo occidentale è in grado di capire che, arrogandosi il diritto di separare radicalmente l'umanità dall'animalità, accordando all'una tutto ciò che toglieva all'altra, apriva un circolo vizioso, e che la stessa frontiera, costantemente spostata indietro, sarebbe servita a escludere dagli uomini altri uomini, e a rivendicare, a beneficio di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanismo nato corrotto per aver desunto dall'amor proprio il suo principio e la sua nozione¹¹.

Se ciò è vero, la conclusione del discorso sembra inevitabile:

L'unica speranza, per ognuno di noi, di non essere trattato da bestia dai suoi simili, sta nel fatto che tutti i suoi simili, e lui per primo, si colgano immediatamente come esseri sofferenti, e coltivino nell'intimo quella attitudine alla pietà¹².

Ma ciò implica necessariamente il riconoscimento che tale sofferenza è propria anche degli animali e, infatti, commentando la frase di Rousseau «Odio i Grandi, odio il loro stato», Lévi-Strauss aggiunge: «È inevitabile riferire questa dichiarazione anzitutto all'uomo, che ha preteso dominare gli altri esseri e di godere di una condizione a parte»¹³.

Sono vibranti e inequivocabili le parole con cui l'antropologo francese condanna ciò che anni più tardi sarebbe stato definito "*specismo*", ossia l'«imprigionamento che l'uomo infligge a se stesso ogni giorno di più in seno alla propria umanità»¹⁴. Ad esempio quando scrive:

Stiamo registrando oggi le estreme manifestazioni di quella grande corrente cosiddetta umanistica che ha preteso di costituire l'uomo in regno separato e che, a mio avviso, rappresenta uno dei maggiori ostacoli al progresso della riflessione filosofica¹⁵,

oppure quando denuncia il «pervertimento della civiltà urbana, dovuto all'industrializzazione», affermando che esso

si è tradotto sul piano ideologico in una filosofia e in una morale che, approfittando disinvoltamente dell'emergere di un'umanità distruttrice di tutto quanto non è se medesima (poi, inevitabilmente, anche di se medesima, dacché essa non dispone più di alcuno "spalto" che la ponga al riparo dai propri attacchi), sono giunte a glorificare, sotto il nome di umanismo, questa rottura tra l'uomo e le altre forme di vita, lasciando all'uomo solo l'amor proprio come principio di riflessione e di azione¹⁶.

11 *Ibidem*, p. 77.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*, p. 78.

14 *Ibidem*, p. 321.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, p. 325.

Tuttavia, Lévi-Strauss parla altrove di “umanismo” in termini non negativi. In tali casi, il termine “umanismo” non indica la separazione e la chiusura di cui l’umano ha dato prova, escludendo da sé il non umano, ma l’esito di un lungo processo storico che dal Rinascimento fino all’universalismo dei diritti del secolo scorso¹⁷ permetterebbe l’allargamento progressivo della considerazione etica al di fuori della propria cerchia etnica, fino ad abbracciare tutte le forme di vita:

In questo secolo in cui l’uomo si accanisce nel distruggere innumerevoli forme di vita, dopo aver distrutto molte società la cui ricchezza e diversità costituiscono da tempo immemorabile il suo più splendido patrimonio, è più che mai necessario dire, come fanno i miti, che un umanesimo ben orientato non comincia da se stessi, ma pone il mondo prima della vita, la vita prima dell’uomo e il rispetto degli altri esseri prima dell’amor proprio. Né va dimenticato che, essendo comunque destinato a terminare, nemmeno un soggiorno di uno o due milioni di anni su questa terra può servire per appropriarsi del nostro pianeta come se fosse una cosa e per comportarsi senza pudore e senza discrezione¹⁸.

Questa idea di un «umanesimo saggiamente concepito»¹⁹ implica la consapevolezza che il razzismo riflette

in scala umana un problema assai più vasto e la cui soluzione è ancora più urgente: quello dei rapporti tra l’uomo e le altre specie viventi. Non servirebbe a nulla pretendere di risolverlo sul primo piano se non lo si aggredisce anche sull’altro, poiché il rispetto che intendiamo ottenere dall’uomo per i suoi congeneri non è che un caso particolare del rispetto che si dovrebbe sentire per tutte le forme di vita²⁰.

Si tratta quindi di comprendere come si produce l’umanismo negativo e distruttivo e in che modo può invece sorgere e giustificarsi quella paradossale visione umanista auspicata da Lévi-Strauss, che pone l’altro prima dell’io e dunque fa del non umano il centro di orientamento dell’umanità.

La scienza del non umano

Proprio l’antropologia sembra possedere le chiavi per rispondere a questa esigenza. Come scrive infatti Lévi-Strauss, «il fine ultimo delle scienze umane non consist[e] nel costituire l’uomo, ma nel dissolverlo»²¹. L’umano è cioè la “facciata” che si tratta di oltrepassare per descriverne il segreto funzionamento,

¹⁷ *Ibidem*, pp. 311-314.

¹⁸ *Id.*, *L’origine delle buone maniere a tavola*, trad. it. di M. Di Meglio, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 457.

¹⁹ *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, trad. it. di P. Levi, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 29.

²⁰ *Ibidem*, p. 38.

²¹ *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 269.

gli elementi costitutivi. Non è ciò che gli uomini pensano di sé, non è il modo in cui si auto-rappresentano che spiega il loro essere: si dovrà, al contrario, andare a scoprire quei “meccanismi” inconsci su cui si costruisce tutta l’impalcatura dell’umano.

È però interessante che questo procedimento non venga inteso da Lévi-Strauss come una forma di *riduzionismo*: non si tratta, cioè, come solitamente accade, di descrivere l’uomo nei termini di un “comportamento animale” già prioritariamente definito in termini meccanicistici (con l’effetto complessivo di trasformare tanto l’umano quanto il non umano in “macchina”)²². Al contrario, scrive Lévi-Strauss, quando un piano di realtà viene spiegato mettendolo in rapporto a processi che si svolgono su un altro piano, l’effetto totale del collegamento tra i due piani non è di riduzione del primo al secondo, cioè di impoverimento del quadro complessivo, bensì di arricchimento:

Il giorno in cui si riuscirà a capire la vita come funzione della materia inerte, sarà per scoprire che quest’ultima possiede proprietà ben diverse da quelle che le si attribuivano anteriormente. Non si possono dunque classificare i livelli di riduzione in superiori e inferiori, perché bisogna anzi aspettarsi che, per effetto della riduzione, il livello considerato superiore comunichi retroattivamente qualcosa della sua ricchezza al livello inferiore a cui lo si sarà ricondotto. La spiegazione scientifica non consiste nel passaggio dalla complessità alla semplicità, ma nella sostituzione di una complessità meglio intellegibile a un’altra che lo era meno²³.

Il “dissolvimento” dell’umano nel non umano sarà, dunque, “scientifico”, se i due piani verranno messi tra loro in rapporto in modo nuovo, così che non ne risulterà una semplificazione o un’omogeneizzazione, ma una migliore comprensione delle rispettive complessità.

L’incontro con le altre culture, da un lato, e la ricerca delle radici non umane dell’uomo, dall’altro, aprono secondo Lévi-Strauss alla possibilità di una scienza “qualitativa”, di un mutamento di paradigma epocale in grado di destabilizzare le nostre certezze epistemologiche e morali:

Seguendo questa tendenza, ci renderemo conto che fra vita e pensiero non c’è quel radicale divario che il dualismo filosofico del XVII secolo accettava come un dato di fatto. E se ci convinceremo che quanto avviene nella nostra mente non è sostanzialmente né fondamentalmente diverso dai fenomeni basilari della vita stessa, se comprenderemo che non c’è alcuna insuperabile distanza fra l’uomo e tutti gli altri esseri viventi – non solo gli animali, ma anche le piante – diventeremo forse saggi come non crediamo di poter essere²⁴.

²² In tal senso è interessante la critica di Lévi-Strauss alla sociobiologia, erroneamente intesa da molti – anche a sinistra – come «un mezzo d’ispirazione neorousseauiana di integrare l’uomo nella natura». Cfr. *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 47 e sgg.

²³ *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., pp. 269-270.

²⁴ *Id.*, *Mito e significato*, a cura di C. Segre, Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 37-38.

Natura e cultura

L'aspetto etico di questo superamento dell'umanismo distruttivo (o allargamento dell'umanismo solidale) è legato, come si è detto, alla pietà. Ciò non scioglie il paradosso dell'umano, semmai *lo porta ad espressione*:

Occorre [...] conoscere e non conoscere, vale a dire sapere ciò che si ignora, *Durch Mitleid wissend*: non attraverso un atto di comunicazione, ma attraverso uno slancio di pietà²⁵.

Secondo il commento che Lévi-Strauss dedica al *Discorso* di Rousseau, infatti, la pietà è qualcosa di più di un mero sentimento, poiché si pone *al di qua* della divisione storicamente prodottasi nell'uomo tra sentimento e razionalità:

È possibile credere che con la comparsa della società sia avvenuto un triplice passaggio, dalla natura alla cultura, dal sentimento alla conoscenza, dall'animalità all'umanità [...] solo se attribuiamo all'uomo, e già alla sua condizione primitiva, una facoltà essenziale che lo spinga a superare quei tre ostacoli; una facoltà, dunque, caratterizzata, originariamente e in modo immediato, da attributi contraddittori, se non contraddittoria essa stessa; che sia, in pari tempo, naturale e culturale, affettiva e razionale, animale e umana; e che, per il solo fatto di diventare cosciente, possa convertirsi dall'uno all'altro piano²⁶.

Questo passaggio contiene un'osservazione molto importante: ponendosi al di qua della distinzione tra natura e cultura, la pietà è ciò che ancora rende possibile il passaggio dall'una all'altra e costituisce dunque un elemento insostituibile di quella scienza "qualitativa" che può permetterci di allargare e rendere più complessa la nostra visione dell'umano (e del non umano). Ciò significa anche che essa può spingerci a cancellare quella distinzione, *revocando* le differenze tra natura e cultura? Evidentemente no: l'omogeneizzazione tra natura e cultura determinerebbe il collasso di un piano di realtà e dunque impoverirebbe o impedirebbe del tutto una modalità di rapporto con l'alterità. È attraverso la cultura che è necessario aprirsi all'ascolto dell'alterità naturale, utilizzando quella sottile membrana che ci divide dalle altre specie e che al tempo stesso ci costituisce in quanto umani. Quella barriera, per quanto non assolutizzabile, rende infatti possibile, secondo Lévi-Strauss, l'esistenza stessa dell'umano.

In che senso, dunque, Lévi-Strauss intende il difficile problema del rapporto tra natura e cultura? È chiaro ed evidente che i fenomeni culturali umani emergono dal mondo naturale. Questa "filiazione" dalla natura implica però di nuovo un paradosso: la cultura umana dovrà essere necessariamente intesa come una

"manifestazione" della natura²⁷, ma implicherà un modello di spiegazione che tenga conto della sua specificità²⁸, che è, appunto, il porsi come *altro* dalla natura. È certo che tra questi due "regni" non vige un'assoluta separazione, ma sarebbe errato dimenticare che l'ordine culturale va comunque studiato come un fenomeno *distinto* dalla natura sul piano dei suoi effetti *reali* e *simbolici*.

Per quanto riguarda le conseguenze reali della distinzione tra natura e cultura occorre tornare al fenomeno cui Lévi-Strauss ha dedicato i suoi primi, importantissimi studi: *il tabù dell'incesto*. Si tratta di un fenomeno universalmente presente nelle culture umane e la cui istituzione marca appunto il *passaggio* dallo stato di natura alla cultura propriamente umana:

La proibizione dell'incesto non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale; non è neppure una combinazione di elementi compositi, attinenti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce invece il passo fondamentale grazie al quale, e per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso esso appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei. [...] La proibizione dell'incesto costituisce proprio il legame che unisce l'una sfera all'altra. [...] In realtà, più che di una unione, si tratta di una trasformazione o di un passaggio: prima che si verifichi, la cultura non è ancora data; con il suo verificarsi, la natura cessa di esistere nell'uomo come regno sovrano. La proibizione dell'incesto è il processo attraverso la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo, e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera, e di per se stessa costituisce, l'avvento di un nuovo ordine²⁹.

È chiaro, da quanto siamo venuti dicendo, che «semplice» e «complesso» non indicano qui giudizi di valore applicabili a *sostanze* diverse, bensì descrivono strutture più o meno articolate, più o meno mobili, di *relazioni*. In particolare, anche se «elementi di ciò che chiamiamo cultura spuntano qua e là, disgiunti e in ordine sparso, in diverse famiglie animali», osserva Lévi-Strauss,

ciò che caratterizza l'uomo sarebbe dunque, piuttosto che la presenza di singoli elementi, la ripresa sintetica del loro insieme, sotto forma di una totalità organizzata³⁰.

Si può certo contestare l'onnipresenza della proibizione dell'incesto nelle società umane e si possono forse anche trovare forme analoghe di proibizione

27 *Ibidem*, p. 325.

28 *Id.*, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 66.

29 *Id.*, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. di P. Caruso, Feltrinelli, Milano 1978, p. 67.

30 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 48-49.

25 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 237.

26 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 73.

in alcune società animali³¹. L'elemento decisivo qui non è, come si è detto, la semplice *presenza* di un elemento (il tabù sessuale) in seno alle culture umane e la sua assenza in quelle non umane, bensì il modo in cui esso *si articola* con gli altri elementi. Ciò che va sottolineato, scrive quindi Lévi-Strauss, è che l'istituzione del tabù rende possibile la costruzione di stabili *sistemi di parentela* e, quindi, di *scambio* tra gruppi umani, originando dunque il modo specificamente culturale-umano di essere-in-società³²:

La differenza essenziale che separa i comportamenti animali dalle istituzioni umane [risiede nel fatto che] solo queste ricorrono sistematicamente a regole negative per creare legami sociali³³.

Dal che discende che il tabù dell'incesto presso le culture umane ha carattere universale, perché la sua violazione o costituisce un'*eccezione* del sistema parentale (e dunque presuppone e rinforza un ordine che si fonda sulla sua affermazione collettiva) oppure è un'*infrazione* apparente, nel senso che il tabù sussiste *in forma traslata e nascosta* (potrebbe, ad esempio, essere ammesso un tipo di rapporto che noi consideriamo incestuoso, ma ne sarà proibito un altro che per noi non lo è).

Il tabù dell'incesto, attraverso l'organizzazione sociale che a vario titolo ne deriva, rappresenta perciò una sorta di *cicatrice* che segnala l'avvenuto passaggio dallo stato di natura a quell'ordine di nuovo tipo che genericamente chiamiamo "cultura" (e che, per evitare assolutizzazioni che oggi l'etologia e la zoosemiotica rendono obsolete, andrebbe specificato come "cultura umana"). Ma questo ordine possiede un'ulteriore caratteristica, ossia la capacità di *riferirsi a se stessa*. Come osserva Lévi-Strauss, la cultura umana è al tempo stesso il *risultato* di certi processi naturali (ancora ignoti) e il *modo di comprensione* di tale risultato³⁴. La cultura, in altri termini, è ciò che si distingue dalla natura perché *significa* questo differenziarsi. La cultura è cioè il modo in cui gli umani *segnalano, praticano* e tentano di *comprendere* la propria diversità dal restante mondo naturale. Essa organizza le sue regole e i suoi messaggi attorno a questo *scarto* e l'insieme di queste regole e di questi messaggi costituisce l'*ordine simbolico* con cui la cultura umana comunica *se stessa*, segnala a se stessa la propria diversità dalla natura. Poiché però, come si è detto, questa diversità è al

31 *Ibidem*, p. 66.

32 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 54.

33 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 66. Il tabù sull'incesto, dunque, «stabilisce soltanto che le famiglie [...] non possano allearsi che le une con le altre, e non ciascuna per sé stessa». In tal modo, «ciò che differenzia l'uomo dagli animali è che, nell'umanità, una famiglia non potrebbe esistere se non esistesse prima una società: vale a dire una pluralità di famiglie che riconoscono l'esistenza di legami diversi dalla consanguineità; e che il processo naturale della filiazione non può seguire il suo corso se non è integrato nel processo sociale dell'alleanza». *Ibidem*, p. 67.

34 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 49.

tempo stesso effettiva e immaginaria, poiché non è mai totale, l'ordine simbolico è intrinsecamente contrassegnato dalla medesima ambiguità. L'antropologia "strutturale" di Lévi-Strauss si concepisce come strumento di decifrazione di questa ambiguità.

Decifrare l'umano

La posizione di Lévi-Strauss si segnala per il tentativo di comprendere la cultura umana a partire da questo scarto attivo e produttivo di significato, da questo meccanismo di presa di distanze dall'altro da sé (o, meglio, da un atto che istituisce al tempo stesso sé e l'altro in un'opposizione che prima non c'era). Tutti i fenomeni culturali sono dunque espressione e ripetizione di questo meccanismo che è sempre dato per presupposto. Lévi-Strauss non indaga i motivi che l'hanno prodotto, limitandosi a segnalare che solo a partire dall'istituzione dell'opposizione natura/cultura i fenomeni della società umana possono essere studiati e compresi. In tal senso, la domanda, ad esempio, se l'ordine culturale preceda e fondi il linguaggio o se il linguaggio preceda e fondi la cultura, è mal posta. Secondo Lévi-Strauss, infatti,

l'una e l'altro si edificano attraverso opposizioni e correlazioni, vale a dire attraverso relazioni logiche. [...] Lingua e cultura sono modalità parallele di un'attività più fondamentale: [...] lo *spirito umano*³⁵.

L'antropologia, in altri termini, deve studiare la cultura umana svelandone le strutture nascoste, indagando cioè l'«attività inconscia dello spirito»³⁶. Questa attività procede per distinzioni e lo spirito stesso, in tutta la sua attività, non fa altro che indicare (a se stesso) la propria alterità rispetto al contesto in cui è sorto.

La logica simbolica, scrive Lévi-Strauss, lavora secondo il *principio di opposizione*:

L'opposizione binaria [...] costituisce l'esempio più semplice che si possa concepire di un sistema, e si fa aggiungendo, a ciascuno dei due poli, nuovi termini, scelti perché

35 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., pp. 84-87. Ciò non va inteso, ovviamente, in senso "idealistico". Per Lévi-Strauss è anzi certo che «il concetto che gli uomini si fanno dei rapporti tra natura e cultura è in funzione del modo in cui i loro rapporti sociali si modificano». Cfr. anche *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 132. Tuttavia, la distinzione generale tra "struttura" e "sovrastuttura" – per riprendere una semplificazione del pensiero di Marx tipica nel marxismo del secolo scorso che anche Lévi-Strauss fa sua – richiede che si indaghi il modo specifico in cui gli eventi della struttura si ripercuotono sulla sovrastuttura. In tal senso, l'antropologia strutturale lévi-straussiana intende quindi studiare «l'elemento mediatore» tra di essi. *Ibidem*, p. 146.

36 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 81.

legati a questo da rapporti di opposizione, di correlazione o di analogia³⁷.

Tutti i sistemi culturali sono cioè retti da una serie di opposizioni che ne spiegano il senso e il funzionamento. In un dato sistema culturale-simbolico, ad esempio, ad una cosa, un animale, uno spirito, un ruolo, ecc. di valore (+) corrisponderà una cosa, un animale, uno spirito, un ruolo, ecc. di valore (-), ad un'azione di un certo tipo corrisponderà un'azione di tipo opposto o una non-azione, ecc. Allo stesso modo, una determinata cultura elaborerà il proprio sistema di segni e valori in modo da distinguersi da una cultura vicina. Secondo Lévi-Strauss, quindi, la cultura umana è un *sistema di distinzioni* e lo è sia in sé stessa che in rapporto a ciò che essa (si) rappresenta come "esterno" (l'altro umano, l'altro non umano). Ogni gruppo sociale, in altri termini, elabora un proprio sistema di valori, di concetti, di relazioni tra umani, non umani, viventi, spiriti, ecc., e ciò che conta di tale sistema non è anzitutto il suo rapporto con delle presunte *qualità intrinseche della realtà* (che certo non manca), bensì la sua *coerenza interna*³⁸.

Si è però detto che l'opposizione natura/cultura ha anche qualcosa di apparente e non è mai assolutizzabile. Il carattere ambiguo di questa distinzione trova perciò esso stesso posto all'interno dell'ordine simbolico: ciò viene ricordato in tutte le culture da quelle *figure di confine* tra l'ordine naturale e l'ordine culturale che hanno il compito di segnalare la loro opposizione e di rendere al contempo possibile un passaggio, una "traduzione" dall'uno e all'altro. La coerenza del sistema culturale, quindi, è possibile solo tramite una serie di *operazioni simboliche* (i miti, i riti, le classificazioni, ecc.) che realizzano altrettante trasformazioni (logiche o reali) in grado di rendere omogeneo l'articolato delle distinzioni su cui si erge ogni singola cultura:

Se è vero che l'oggetto del mito consiste nel fornire un modello logico per risolvere una contraddizione (compito irrealizzabile quando la contraddizione è reale) sorgerà un numero teoricamente infinito di piani, ognuno leggermente diverso da quello che precede. Il mito si svilupperà come a spirale, finché l'impulso intellettuale che gli ha dato origine non sia esaurito³⁹.

L'antropologia, secondo Lévi-Strauss, ha perciò il compito di decifrare questi sistemi di distinzioni, mettendone allo scoperto la logica intrinseca e nascosta. E, quindi, anche le contraddizioni.

37 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 179.

38 «Per un pensiero fondato sull'operazione dicotomica, il principio del tutto o niente non ha soltanto valore euristico, ma esprime una proprietà dell'essere: tutto ha un senso, altrimenti nulla ha un senso». *Ibidem*, p. 191. Detto in altri termini: «Il sistema ignora le sconfitte». *Ibidem*, p. 238.

39 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 258.

La cattura dell'animale nella rete simbolica

Si comprende allora il ruolo importantissimo che i non umani svolgono nelle culture umane e perché i rapporti tra noi e le altre specie siano sempre stati caratterizzati da una profonda ambiguità e da uno spettro amplissimo di possibili configurazioni: si va dall'*identificazione* tipica di molte culture "primitive" fino al rapporto di reciproca *esclusione* che caratterizza l'odierno Occidente. Tutte le culture non potranno svelare, ad un'analisi attenta, la propria costitutiva ambiguità, mostrando perciò, al di sotto delle differenze di superficie, una medesima struttura profonda. I rispettivi sistemi simbolici, infatti, devono sempre operare in modo da giustificare l'uccisione animale (seppure con modalità radicalmente diverse). Per raggiungere la coerenza interna su questo punto, tuttavia, le culture "primitive" e quella occidentale seguono strategie opposte: le prime *coprono attraverso un'uguaglianza immaginaria le differenze reali* tra umano e non umano; la seconda *nasconde l'uguaglianza reale attraverso la codificazione di differenze immaginarie*.

1. La (quasi) identificazione totemica

Come sottolinea Lévi-Strauss,

gli esseri [non umani] che il pensiero indigeno carica di significato sono percepiti come aventi con l'uomo una certa parentela. [...] Altre osservazioni mettono in evidenza come questo sentimento d'identificazione sia più profondo della nozione delle differenze⁴⁰.

Ma anche laddove l'animale ha un valore sacro o è addirittura inteso come capostipite del gruppo sociale di appartenenza, l'identificazione incontra degli ostacoli che si manifestano a livello del significato. Sul piano strettamente simbolico, infatti, l'animale totemico identifica senz'altro la stirpe di origine; sul piano culturale, tale identificazione implica una serie di proibizioni che possono attenersi alle regole matrimoniali (ad esempio, divieto di sposarsi tra membri dello stesso clan totemico) e/o a quelle alimentari (ad esempio, divieto di nutrirsi dell'animale totemico, atto che implicherebbe una sorta di "cannibalismo").

Occorre però ribadire come «le proibizioni non dipendano da proprietà intrinseche della specie colpita, ma dal posto loro assegnato in uno o più sistemi di significato»⁴¹. Esse, cioè, non possono essere spiegate (esclusivamente) in termini geo-ambientali o igienici, poiché ciò che non può mai mancare è la loro inclusione in una rete di significati in cui quel che conta è il *valore posizionale* di

40 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 50.

41 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 113.

un elemento rispetto agli altri elementi del sistema. È così che si spiega come lo stesso animale possa ricevere in culture limitrofe (o addirittura nella stessa cultura a seconda dei casi) significati e ruoli *opposti*⁴². L'animale è dunque *sussunto* nel sistema simbolico. «Proibire talune specie», spiega Lévi-Strauss,

non è altro che uno dei tanti mezzi per renderle significative, e la regola pratica appare quindi come un operatore a servizio del senso, in una logica che, essendo qualitativa, può operare con i comportamenti altrettanto bene che con le immagini⁴³.

In tal senso, si può “dire la stessa cosa” per mezzo di regole formalmente identiche, ma *invertite* di contenuto (“+A” e “-A” sono due modi opposti di dare un ruolo ad “A”)⁴⁴.

Quando si tratta di significare uno scarto, una distinzione, lo spirito umano ricorre alle *differenze reali* che può osservare nel mondo, cercando poi di ricondurle entro un sistema di significazione coerente. Tali differenze possono essere colte al di fuori della società umana o al suo interno:

Non esistono effettivamente che due veri modelli di diversità concreta: l'uno, sul piano della natura, è quello delle diversità delle specie, l'altro, sul piano della cultura, è dato dalla diversità delle funzioni⁴⁵.

A loro volta, gli individui stessi (umani o non umani) possono essere concepiti anche come totalità le cui singole parti si trovano in relazione reciproca come altrettanti segni significanti: si tratta di uno «smembramento ideale»⁴⁶ che, nel caso dell'animale, si accompagna talvolta ad uno smembramento reale:

La pelliccia, le penne, il becco, i denti, possono contraddistinguermi perché sono ciò per cui l'animale eponimo e io differiamo l'uno dall'altro: questa differenza è assunta dall'uomo in qualità di emblema e per affermare il suo rapporto simbolico con l'animale; le parti consumabili e quindi commestibili sono invece l'indice di una consustanzialità reale, che però, contrariamente a quanto ci si immagina, l'interdizione alimentare ha come vero scopo di negare. Gli etnologi hanno commesso l'errore di fissarsi solo sul secondo aspetto, il che li ha condotti a concepire la relazione tra l'uomo e l'animale come univoca, nella forma di identità, di affinità, o di partecipazione. Invero le cose sono estremamente più complicate: si tratta, tra la cultura e la natura, di una permuta di similitudini con differenze, talora fra animali da una parte e uomini dall'altra, talora invece fra uomini e animali⁴⁷.

42 «Si conoscono certi casi in cui la nozione di proibizione alimentare si rovescia, se così si può dire, come un guanto: da proibizione diviene obbligo; e questo concerne non me, ma altri, e colpisce non più l'animale totemico considerato come cibo ma il cibo di questo cibo». *Ibidem*, p. 116.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, p. 117.

45 *Ibidem*, p. 139.

46 *Ibidem*, p. 163.

47 *Ibidem*, p. 121.

Si tratta sempre di un gioco di equilibrio in cui identità e differenza sono entrambe implicate: non ci può essere uguaglianza se non tra *due* termini, benché l'operazione che li eguaglia abbia come scopo l'affermazione della loro *unità*. L'animale serve a *produrre significato* perché è *altro* da noi. E ciò è vero anche quando deve significare di *non* esserlo. Il pensiero primitivo trova nel regno animale una sorgente di significato ineludibile. È in questo senso che Lévi-Strauss giustifica il «fascino esercitato sempre e dovunque sugli uomini dalla nozione di specie»: in effetti,

la diversità delle specie fornisce all'uomo la più intuitiva delle immagini di cui possa disporre, e costituisce la più diretta manifestazione che egli riesca a cogliere della discontinuità del reale⁴⁸.

Il sistema della natura – l'articolazione delle sue specie – e il sistema della cultura – l'insieme dei manufatti, delle pratiche, dei ruoli e delle funzioni – si trovano perciò non in semplice opposizione, ma si attraversano vicendevolmente: uno diventa lo specchio dell'altro, uno può significare l'altro ed esserne significato.

Questo reciproco scambio è originario, secondo Lévi-Strauss, e non ha perciò molto senso parlare di “antropomorfismo” per spiegarlo. L'uomo non poteva, infatti, «popolare la natura di volontà paragonabili alla sua, senza attribuire ai suoi desideri certe proprietà di quella natura nella quale si riconosceva»⁴⁹. L'antropomorfismo della natura è sempre anche fisiomorfismo dell'uomo. Tuttavia, anche nella cultura “selvaggia” questo rispecchiamento non può mai cancellare due dei suoi presupposti.

In primo luogo, è la cultura che definisce e sussume la natura, è cioè l'uomo che *si* rispecchia nell'altro animale, dunque *significa se stesso* anche quando afferma di essere l'altro. È opportuno osservare che ciò non avviene per una forma di “narcisismo”: non viene affermata alcuna “superiorità” ideologica dell'umano nelle culture primitive che continuano a considerare l'uomo sottomesso ad un ordine naturale più grande e importante di lui. Si tratta piuttosto dell'effetto inevitabile di quel rapporto paradossale tra natura e cultura in base al quale la cultura – che produce effettivamente meccanismi di auto-organizzazione inediti – non è in grado di articolare in modo coerente la propria differenza dalla natura.

In secondo luogo, la violenza che l'uomo esercita sull'animale per nutrirsi o per altri scopi strumentali, rende eticamente impossibile una totale identificazione. Si trova così talvolta «l'ammissione (ma nel linguaggio dissimulato del mito) che la pratica sociale [...] è contaminata da un'insormontabile contraddizione»

48 *Ibidem*, p. 153.

49 *Ibidem*, p. 241.

che essa «non può comprendere, e preferisce dimenticare»⁵⁰. Nel caso del rapporto umano/non umano, infatti, l'identificazione non può superare una certa soglia oltre la quale entrerebbe in conflitto con la prassi sociale che prevede e giustifica l'uccisione degli altri animali. Abbiamo sempre a che fare, cioè, con un'*uguaglianza immaginaria*.

Perché la cultura Tsimshian si impone, ad esempio, di non tagliare il salmone con coltelli veri e propri ma con conchiglie? Si tratta, scrive Lévi-Strauss, di

“immediatizzare” la relazione fra il pesce e l'uomo trattando il primo come se fosse un uomo, o, per lo meno, sopprimendo o limitando all'estremo, l'uso di oggetti manufatti, che appartengono all'ordine della cultura: in altri termini, negando o svalutando ciò per cui i pesci non sono uomini⁵¹.

A questo proposito Lévi-Strauss racconta come, sul piano mitologico, questo ambiguo rapporto con il salmone venga descritto tramite la figura di un principe che visita il regno dei salmoni tornandone, dopo aver stretto un'alleanza con questi, trasformato egli stesso in salmone:

Tutti questi miti contengono lo stesso incidente: accolto dai salmoni, il principe affamato impara che non deve, con nessun pretesto, consumare lo stesso cibo che mangiano loro, ma nemmeno esitare a uccidere e a mangiare i pesci medesimi, nonostante la forma umana sotto la quale essi ormai gli appaiono. A questo punto, infatti, l'identificazione mitica urta contro la sola relazione reale che esiste fra il pesce e l'uomo: quella di nutrimento. Tale relazione non può essere trascesa, né trasformata⁵².

Il discorso oscilla dunque tra le due opzioni “mangiare *come* i salmoni” / “mangiare *i* salmoni”, uomo = salmone / salmone = uomo, esprimendo a livello simbolico tanto l'identificazione quanto la distinzione. Ma se osasse spingersi fino in fondo, entrerebbe in contraddizione con la pratica reale del consumo di pesce presso la società Tsimshian realizzando, dunque, un «abuso di identificazione».

2. La (quasi) esclusione occidentale

Al polo opposto di questo rapporto di (quasi) identificazione tra umano e non umano sembra trovarsi la società occidentale. La visione antropomorfa della natura è qui radicalmente bandita o vista come retaggio di un passato da negare. Attraverso un'elaborazione culturale-simbolica molto stratificata

50 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 213.

51 *Ibidem*, p. 214.

52 *Ibidem*, p. 215.

e complessa (su cui hanno agito fattori diversi: dal razionalismo greco ai monoteismi, dall'universalismo cristiano al progressismo illuminista), l'Occidente industrializzato offre uno schema di pensiero fondato su un'esclusione *più radicale* di quello elaborato in altre culture. Se è vero, come abbiamo visto, che i sistemi simbolici sono *tutti* inevitabilmente fondati su premesse di tipo oppositivo (poiché senza opposizione non sarebbe possibile la distinzione tra i termini e, dunque, la produzione di significato), la logica che sottende i sistemi di pensiero “primitivi” prevede sempre la possibilità di giungere ad un elemento del sistema a partire da un qualsiasi altro attraverso una lunga catena di *mediazioni*⁵³. Sembra invece che il nostro sistema simbolico abbia perso progressivamente la capacità di gestire la mediazione e alla fine di pensarla. La rigidità con cui Cartesio distingue e separa uomo e animale, spirito e materia, celebrando le nostre possibilità di dominare la natura come suoi «signori e padroni», sembrano dunque essere due aspetti della stessa medaglia. Il nostro dominio sulla natura è dunque fondato sull'affermazione di una *differenza immaginaria* che copre, nascondendole, tutte le *similarità reali* che potrebbero porre un limite alla nostra volontà di sopraffazione.

Ciò non significa che la nostra cultura non sia costretta suo malgrado a realizzare delle mediazioni tra umano e non umano o che il suo sistema possa assurgere ad una coerenza completa. Per citare solo un esempio, lo stesso Lévi-Strauss analizza con finezza il rapporto tra i nomi che siamo soliti attribuire a determinati animali e il posto che essi occupano “nella” nostra società. Questi nomi segnalano, senza che ce ne rendiamo conto, i punti nevralgici in cui la nostra cultura è costretta a riorganizzarsi per mantenere coerente il proprio sistema simbolico:

I nomi d'uccello vengono presi dalla rosa dei nomi umani più comuni di cui costituiscono una parte, mentre i nomi di cane riproducono virtualmente nella sua totalità una rosa di nomi che assomigliano, dal punto di vista formale, ai nomi umani, benché raramente siano portati da esseri umani normali⁵⁴.

Lévi-Strauss si chiede: «Perché questo liberalismo va a vantaggio soprattutto degli uccelli?»; perché attribuire un nome umano comune ad un cane può «provocare un senso di disagio, se non addirittura un piccolo scandalo»? La risposta è ovvia ed in linea con quanto siamo andati dicendo finora: perché gli

53 La classificazione “primitiva” non istituisce «regni» separati, ma permette una «transizione continua». *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 154. «Il pensiero mitico procede dalla presa di coscienza di certe opposizioni e tende alla loro progressiva mediazione». *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 251.

54 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 223. Come lo stesso Lévi-Strauss chiarirà in seguito, gli esempi offerti in questo saggio fanno riferimento al sistema-cultura francese (e, occorre aggiungere, della Francia del secolo scorso). Cfr. *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 160-163.

uccelli «per struttura anatomica, fisiologica e genere di vita [...] sono meno prossimi agli uomini dei cani» e la loro società separata dalla nostra può quindi fungere da parallelo simbolico.

Gli uccelli ricevono più facilmente di altre classi zoologiche nomi umani [...] perché possono permettersi di rassomigliare agli uomini, nella misura in cui, per l'appunto, ne differiscono. Gli uccelli sono coperti di penne, sono alati, ovipari, e anche fisicamente sono separati dalla società umana dall'elemento in cui hanno il privilegio di muoversi. Costituiscono perciò una comunità indipendente dalla nostra, ma che, proprio a motivo di questa indipendenza, ci appare come una società altra e omologa a quella in cui viviamo: l'uccello è innamorato della libertà, si costruisce un'abitazione ove vive con la famiglia e nutre i piccoli, allaccia spesso rapporti sociali con gli altri membri della sua specie e comunica con loro mediante mezzi acustici che ricordano il linguaggio articolato⁵⁵.

Nel caso dei cani, scrive Lévi-Strauss, «la situazione è simmetrica e inversa». Essi sono parte della nostra società ma vi occupano una «posizione umile» che renderebbe offensivo attribuire loro nomi comuni di esseri umani. Per questo

riserviamo loro una serie speciale: Azor, Medoro, Sultano, Fido, Diana (quest'ultimo, probabilmente nome umano, ma sentito all'inizio come mitologico), ecc., che sono quasi tutti nomi da personaggi teatrali e formano una serie parallela a quelli che si portano nella vita corrente, ossia in altre parole, nomi metaforici⁵⁶.

Questa opposizione uccelli/cani, società parallela/società interna, trova a sua volta dei risvolti e delle trasformazioni simboliche quando si prendono in esame altri animali come le mucche o i cavalli. Le mucche, a differenza degli uccelli non formano una società esterna alla nostra in quanto sono «parte del nostro sistema tecnico-economico»; allo stesso modo, tuttavia, e per la stessa ragione, la loro posizione

è diversa da quella dei cani in quanto il bestiame è trattato più apertamente da oggetto (come suggeriscono il nome collettivo con il quale lo designiamo e, dall'altro, il tabù che nella nostra civiltà colpisce l'uso alimentare della carne [canina, N.d.A.]»).

Per tali motivi, «i nomi che diamo al bestiame appartengono a una serie diversa da quella degli uccelli o dei cani; sono generalmente termini descrittivi, che ricordano il colore del pelame, l'andatura, l'indole: Discolo, Gaggia,

⁵⁵ *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 223. Quest'ultima affermazione, che apparentemente contraddice quanto detto sopra a proposito del linguaggio "barbaro", è invece un'ulteriore prova del fatto che le differenze simboliche non si trovano in *rapporto diretto* con le differenze reali, ma assumono un significato solo inserite nell'*insieme* delle relazioni che costituiscono un determinato contesto culturale.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 224.

Bianchina, Dolcina, ecc.»⁵⁷.

L'ultimo caso analizzato da Lévi-Strauss è quello dei cosiddetti «cavalli da corsa»⁵⁸. Essi non costituiscono una società a sé «poiché sono il prodotto dell'industria umana e nascono e vivono l'uno accanto all'altro in appositi box, come tanti individui separati». Allo stesso tempo, però, non sono nemmeno parte della nostra società come i cani o il bestiame. Lévi-Strauss definisce la loro posizione come «la condizione desocializzata dell'esistenza di una società particolare: quella che vive negli ippodromi e che li frequenta»⁵⁹. I loro nomi, dunque, obbediscono solo al criterio di una identificazione univoca in modo che non ci sia rischio che due individui portino lo stesso nome. I nomi dei cavalli da corsa vengono perciò costruiti in modo del tutto libero e così

mentre al bestiame vengono attribuiti nomi descrittivi, formati da termini del discorso, ai cavalli da corsa vengono attribuiti, come nomi, termini del discorso che non li descrivono o che li descrivono raramente.

Lévi-Strauss riassume così i risultati della sua analisi:

Uccelli e cani sono pertinenti alla società umana, sia che la ricordino per la loro vita sociale (che noi immaginiamo come un'imitazione della nostra), sia che, mancando di vita sociale propria, facciano parte della nostra. Come i cani, anche il bestiame fa parte della società umana, ma ne fa parte, per così dire, socialmente, poiché si situa al limite dell'oggetto. I cavalli da corsa formano infine, come gli uccelli, una serie che è disgiunta dalla comunità umana ma che, come il bestiame, è sprovvista di sociabilità intrinseca⁶⁰.

I nomi del bestiame e dei cavalli – a differenza di quelli di uccelli e cani – sono vicini alla semplice parola ma con caratteristiche diverse. I primi richiamano, come visto, vere o presunte "qualità" del loro portatore, mentre i nomi dei cavalli («Oceano, Azimuth, Opera, Belle-de-Nuit, Telegrafo, Lucciola [...]») sono come delle *schegge impazzite* del linguaggio. Arbitrari tagli operati sul discorso e imposti come etichette sui loro ignari destinatari:

La differenza sta nel fatto che il bestiame ha il suo posto nella parte disumana della società umana, mentre i cavalli da corsa (che appartengono oggettivamente alla stessa categoria) propongono innanzi tutto l'immagine di un'antisocietà a una ristretta società che esiste solo per loro. Tra tutti i sistemi di denominazione, quello che viene applicato loro è il più chiaramente disumano, così come è la più barbara la tecnica di

⁵⁷ *Ibidem*.

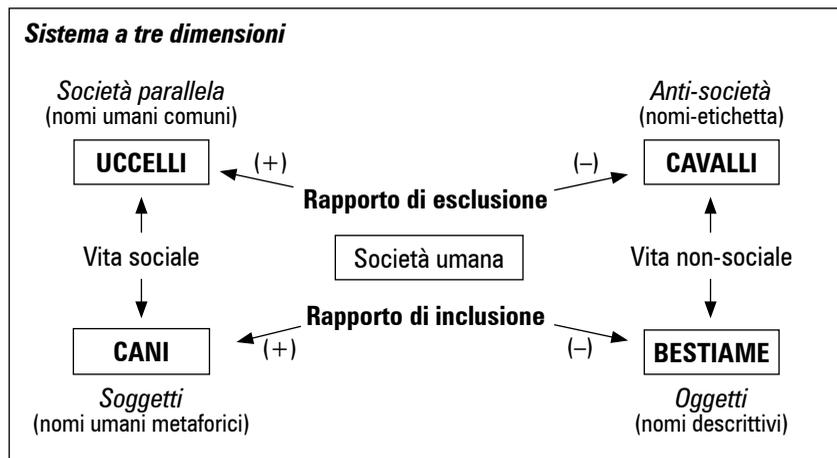
⁵⁸ *Ibidem*, p. 225: «Non i cavalli normali che, secondo la classe e la professione del proprietario, possono situarsi a distanza più o meno ravvicinata dal bestiame o dai cani».

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 225-226.

demolizione linguistica usata per costruirlo⁶¹.

Lévi-Strauss arriva così ad elaborare un «sistema a tre dimensioni» che può configurarsi schematicamente come segue⁶²:



Questo sistema di relazioni simboliche possiede dunque, come tutti i sistemi culturali, una sua coerenza. Quest'ultima prescinde dalle qualità reali dei suoi oggetti e si limita ad organizzarli secondo il proprio criterio⁶³. Allo stesso tempo, pur segnalando un'alterità tra umano e non umani che non può essere totalmente trascesa (come testimonia l'esempio dei nomi dei cani), essa deve tenere conto dei rapporti reali di maggiore o minore vicinanza con la vita emozionale degli umani. Il nostro sistema simbolico, dunque, è, al pari degli altri, un modo di organizzare e mimetizzare una contraddizione insanabile che sorge dal passaggio originario – mai compiuto perché mai pienamente completabile – dalla natura alla cultura.

Specismo e colonialismo

La contraddizione tra la cultura e il suo altro (la natura) si rivela nella nostra

61 *Ibidem*, pp. 226-227.

62 *Ibidem*. Lo schema è semplificato e tralascia i rapporti diagonali identificati da Lévi-Strauss sul piano linguistico.

63 È vero, tuttavia, che le culture umane (e quella occidentale in particolare), hanno il potere di modellare gli animali secondo le proprie esigenze, di modo che, ad es., la scarsa «sociabilità» dei cavalli, pur non essendo qualità intrinseca di questi ultimi, è tuttavia ben reale nella condizione in cui vengono allevati e mantenuti.

società con maggiore forza che nelle società "primitive" e si sovrappone indissolubilmente al rapporto che oppone l'Occidente a quelle società che costituiscono a loro volta il suo altro. Il movimento istitutivo della cultura, quindi, in un certo senso *si raddoppia*. Come le culture segnalano un'opposizione tra l'uomo e le altre specie, così la cultura occidentale istituisce un'opposizione tra sé e tutte le altre culture. In entrambi i casi ciò che viene a prodursi è un'alterità reale, un nuovo ordine di rapporti, che viene però manomesso e addirittura smentito dall'abuso ideologico che se ne fa. Come la cultura è anche, di fatto, un ordine di senso nuovo che legittimamente segnala la propria alterità rispetto al resto della natura, così la modernità occidentale produce l'idea di una auto-organizzazione dell'essere umano che prescinde dalle eredità tradizionali e si propone la realizzazione di una tolleranza e di una solidarietà universali. L'aspetto liberatorio dell'Occidente sembra anzi coincidere con il rifiuto delle «identificazioni obbligate» che costringono l'individuo sia a separarsi artificialmente dal resto della natura, sia, conseguentemente, a porre un divario tra sé ed i propri simili umani. Si tratta invece di rivendicare il

diritto a una libera identificazione, che può realizzarsi solo *al di là* dell'uomo: con tutto ciò che vive, e quindi soffre; e anche, *al di qua* della funzione o del personaggio: come un essere [l'individuo nella sua inafferrabile essenza pre-culturale, M.M.] non già modellato, ma dato⁶⁴.

L'errore sta nel considerare queste differenze come giustificazioni per l'esercizio di un dominio sull'altro. E Lévi-Strauss identifica il punto di convergenza e, anzi, l'origine comune di questi due movimenti nello specismo. La natura maligna e distruttrice dell'umanismo deve infatti essere spiegata con la violenza sull'animale che sta al fondo di tutte le culture.

1. Il vizio originario dell'antropologia

Sono emozionanti gli accenti con cui Lévi-Strauss difende le fragili società primitive di fronte al vento del progresso che le condanna a veloce estinzione. L'accelerazione tecnologica e l'espansione capitalistica rendono sempre più vicino il tempo in cui forme di vita umana antichissime saranno solo un polveroso ricordo negli scaffali delle biblioteche di antropologia. Di fronte a questo declino, la protesta di Lévi-Strauss è insieme epistemologica ed etica e cerca di riformulare il paradigma antropologico disinnescandone l'originaria caratterizzazione razzista e, come diremo, specista (seppure non senza qualche reticenza).

64 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 76.

La scienza dell'uomo nasce, infatti, nel solco della medesima violenza che oggi ci permette di smascherare: essa ha reso l'uomo oggetto di scienza perché uomini reali erano stati già resi oggetti di un sistema economico di sfruttamento:

L'antropologia è nata da un divenire storico nel corso del quale una parte preponderante dell'umanità fu asservita dall'altra. [...] L'antropologia è figlia di un'era di violenza; e se è riuscita a guardare i fenomeni umani in una prospettiva più oggettiva di quanto si faceva prima, deve questo vantaggio epistemologico a una situazione di fatto, nella quale una parte dell'umanità si è arrogata il diritto di trattare l'altra come un oggetto⁶⁵.

Se l'antropologia è la scienza che ha accompagnato il sorgere e il diffondersi del colonialismo: lo *sguardo privilegiato* che le permette di studiare l'Uomo come fenomeno universale è, in realtà, lo *sguardo di un privilegio* di cui forse non è possibile cancellare la tara. Al tempo stesso, tuttavia, questo dolore e questa violenza non si sono forse dati invano:

L'antropologia [...] ha potuto allargare progressivamente il suo oggetto di studio, sino a includervi la totalità delle società umane; però è sorta in un periodo tardivo della loro storia, e in un piccolo settore della terra abitata. Anzi, le circostanze della sua comparsa hanno un senso, che diventa comprensibile solo quando le ricollochiamo nel quadro di uno sviluppo sociale ed economico particolare: indoviniamo allora che esse si accompagnano a una presa di coscienza – quasi un rimorso – del fatto che l'umanità sia potuta, così a lungo, rimanere alienata a se stessa; e, soprattutto, del fatto che quella frazione dell'umanità, che ha prodotto l'antropologia, sia poi la stessa che rese tanti altri uomini oggetto di esecrazione e di disprezzo. [...] Se il colonialismo non fosse esistito, il rigoglio dell'antropologia sarebbe stato meno tardivo; forse, però, l'antropologia non sarebbe stata nemmeno incitata a quello che è divenuto il suo ruolo, a rimettere in causa cioè l'uomo intero, in ognuno dei suoi esempi particolari. La nostra scienza è giunta alla maturità il giorno in cui l'uomo occidentale ha cominciato a rendersi conto che non avrebbe mai capito se stesso, finché sulla faccia della terra, una sola razza, un solo popolo, fosse stato da lui trattato come oggetto⁶⁶.

Come si è detto sopra, seppure nessuna società primitiva ha minacciato di estinzione il proprio altro sulla scala praticata dalla civiltà occidentale, è anche vero che solo in quest'ultima si è affacciato il pensiero di una comunione tra gli esseri umani che si spingesse oltre il confine dell'identità di gruppo⁶⁷.

65 *Ibidem*, p. 91.

66 *Ibidem*, pp. 67-68.

67 È tuttavia interessante notare, come sottolinea Lévi-Strauss, che il totemismo rendeva possibile, proprio attraverso l'identificazione con l'animale-simbolo, una sorta di universalismo *ante litteram*: «È stato detto e ridetto, e non senza ragione, che le società primitive fissano le frontiere dell'umanità ai limiti del gruppo tribale, fuori del quale esse non vedono che stranieri, cioè uomini di sott'ordine, sporchi e volgari, se non addirittura non-uomini: bestie pericolose e

È in questo senso, come si è detto, che l'antropologia porta a compimento l'umanismo superandone però i limiti storici:

Dopo l'umanismo aristocratico del Rinascimento e l'umanismo borghese del XIX secolo, l'etnografia segna dunque l'avvento, per quel mondo finito che è divenuto il nostro pianeta, di un umanismo doppiamente universale. Ricercando la propria ispirazione in seno alle società più umili e disprezzate, l'etnologia proclama che nulla di umano può essere estraneo all'uomo, fondando in tal modo un umanismo democratico il quale si oppone a tutti gli umanismi che lo hanno preceduto, creati per privilegiati sulla base di civiltà privilegiate. Inoltre, mobilitando metodi e tecniche tratte da tutte le scienze per farli servire alla conoscenza dell'uomo, l'etnologia si batte per la riconciliazione tra uomo e natura, nel quadro di un umanismo generalizzato⁶⁸.

Si tratta, come si è già visto, di un umanismo che ha diritto di *espandersi universalmente solo in nome della solidarietà e della pietà* e che, dunque, al tempo stesso *riconosce e rispetta l'autonomia dell'altro umano e non umano*. Secondo Lévi-Strauss, dunque, l'antropologia ha il compito di collegare queste due tendenze apparentemente opposte delle società umane: l'espansionismo omogeneizzante del capitalismo e la resistenza particolaristica delle culture primitive. Il loro punto di intersezione è, come ora si dirà, il rapporto con l'animale.

2. La temperatura della storia

Per analizzare l'intreccio di rapporti tra civiltà occidentale e società primitive e le rispettive posizioni nei confronti del non umano, Lévi-Strauss si rifà alla distinzione tra *società fredde* e *società calde*:

Le prime cercano, grazie alle istituzioni che si danno, di annullare, in modo quasi automatico, l'effetto che i fattori storici potrebbero avere sul loro equilibrio e la loro continuità; le altre invece interiorizzano risolutamente il divenire storico per farne il motore del loro sviluppo⁶⁹.

Le società fredde, dunque, sono società tendenzialmente "stazionarie"; le società calde invece hanno un'intrinseca tendenza allo "sviluppo".

fantasmi. Il che corrisponde spesso a verità, ma non considera che una delle funzioni essenziali delle classificazioni totemiche è quella di spezzare questa chiusura del gruppo su se stesso, e di promuovere la nozione ravvicinata di un'umanità senza frontiere». *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., pp. 184-185. Era cioè possibile per il membro di un clan, riconoscere il proprio simile più in uno straniero che condivideva lo stesso animale totemico, piuttosto che in un appartenente alla stessa comunità ma che discendeva da un totem diverso. È evidente, tuttavia, che questo discorso si limita a rendere più mobile la barriera dell'identità di gruppo, sottraendola ai confini fisici, senza tuttavia annullarne l'effetto "discriminatorio".

68 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 314.

69 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 254.

Lo spartiacque storico tra questi due tipi di società è rappresentato dalla cosiddetta *rivoluzione neolitica*, ossia da quell'insieme di processi (allevamento, agricoltura, sedentarizzazione, divisione del lavoro, nascita delle classi e dello Stato, ecc.) che vanno a costituire la struttura economica ed istituzionale delle società calde. È infatti solo attraverso la domesticazione della natura che si rende possibile l'accumulo di un *surplus* in grado di garantire la divisione del lavoro e l'approvvigionamento di classi non dedite alla riproduzione materiale della società. In poche parole, il controllo esercitato sul vivente non umano rende possibile il controllo sugli esseri umani. E queste due forme di controllo, o dominio, hanno la tendenza ad intensificarsi, a crescere su se stesse e ad espandersi. Il successo di questa strategia di dominio e della sua dinamica "sviluppista" potrebbe spiegare il «vuoto totemico» che caratterizza le società in Europa e in Asia:

Queste civiltà hanno scelto di spiegarsi a se stesse attraverso la storia e [...] questa impresa è incompatibile con quella che classifica le cose e gli esseri (naturali e sociali) mediante gruppi finiti⁷⁰.

Sono la storia, il cambiamento, l'accelerazione a definire l'identità delle società neolitiche: il loro tendere *infinito* le rende incompatibili con i sistemi statici di classificazione propri delle società totemiche.

Le società "fredde", dal canto loro, ci mostrano un profilo apparentemente atemporale: ma si tratta di un'illusione ottica. La loro stabilità non è un tratto innato o indice di pigra passività; la realtà è che queste società si oppongono attivamente al tipo di trasformazioni che caratterizzano le società neolitiche:

Queste società che potremmo definire "fredde", perché il loro clima interno è prossimo allo zero di temperatura storica, si distinguono, per il ridotto numero di componenti e per il modo meccanico di funzionare, dalle società "calde", apparse in diversi punti del mondo in seguito alla rivoluzione neolitica, e in cui il differenziarsi fra caste e fra classi è senza tregua sollecitato e produce energia e divenire⁷¹.

Le strategie di resistenza delle società fredde si articolano su tre livelli.

In primo luogo, la resistenza si muove verso l'interno. Vige una «volontà di unità» che spiega il «carattere non competitivo»⁷² che assumono i rapporti tra i membri del gruppo. Celebre l'esempio degli indigeni che, apprese le regole del calcio, giocavano fino a quando il bilancio di vittorie e sconfitte tra le due squadre non fosse stato di parità.

In secondo luogo, la resistenza si colloca a livello del rapporto con la natura.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 253.

⁷¹ *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 64.

⁷² *Ibidem*, p. 361.

Secondo Lévi-Strauss lo sviluppo

implica infatti un'incondizionata priorità riconosciuta alla cultura nei confronti della natura, che non è quasi mai ammessa fuori dall'area della civiltà industriale. Indubbiamente la discontinuità tra i due regni è riconosciuta universalmente, e non esiste società, per quanto umile, che non riconosca un valore privilegiato alle arti della civiltà, con la cui scoperta e col cui uso l'umanità si separa dall'animalità. Tuttavia, presso i popoli cosiddetti "primitivi", la nozione di natura manifesta sempre un carattere ambiguo: la natura è pre-cultura ed anche sotto-cultura; ma essa è soprattutto il terreno sul quale l'uomo può sperare di entrare in contatto con gli antenati, gli spiriti e gli dèi. Nella nozione di natura v'è dunque una componente "sovranaturale", e questa "sovratura" è tanto incontestabilmente sopra la cultura, quanto la natura stessa è sotto di essa. Date queste condizioni, non sorprende che nel pensiero indigeno le tecniche, gli oggetti manufatti siano afflitti da una sorta di svalorizzazione non appena si tratta dell'essenziale, cioè delle relazioni tra l'uomo e il mondo sovranaturale⁷³.

Lévi-Strauss parla di una vera e propria ostilità nei confronti della *strumentalità*, che si accompagna al rifiuto attivo e cosciente della zootecnia e dell'agricoltura (che spesso vengono praticate da popolazioni limitrofe senza che questo porti i gruppi di cacciatori-raccoglitori ad imitarle).

Tutto ciò configura, ad un livello globale, un vero e proprio «rifiuto della storia» da parte delle società fredde. Il che non implica il fatto che esse non si modifichino nel tempo, quanto piuttosto che esse cerchino strutturalmente di immunizzarsi dall'irruzione della temporalità storica:

Queste società sono infatti nella temporalità come tutte le altre, ed allo stesso titolo, ma a differenza di quanto accade presso di noi esse si rifiutano alla storia e si sforzano di sterilizzare nel loro seno tutto quanto potrebbe costituire l'abbozzo di un divenire storico. [...] Le nostre società occidentali sono fatte per cambiare: è il principio della loro struttura e della loro organizzazione. Le società cosiddette "primitive" ci appaiono tali soprattutto perché sono state concepite dai loro membri per durare⁷⁴.

La rivoluzione neolitica, però, non basta ad identificare la posizione storica dell'Occidente rispetto alle altre culture, poiché essa si è verificata (in tutto o in parte) anche altrove e in altri periodi storici. A questo primo spartiacque storico, infatti, si sovrappone in epoca moderna una seconda importante cesura: la *rivoluzione industriale*. È importante, secondo Lévi-Strauss, sottolineare la continuità tra questi due momenti posti a 10.000 anni di distanza:

Si è rilevato da un pezzo che le scoperte neolitiche avevano rapidamente comportato una differenziazione sociale, con la nascita nell'antico Oriente delle grandi concentrazioni

⁷³ *Ibidem*, p. 362.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 364.

urbane, la comparsa degli stati, delle caste, e delle classi. La stessa osservazione si applica alla rivoluzione industriale, condizionata dalla comparsa di un proletariato, e suscitante forme nuove, e più spinte, di sfruttamento del lavoro umano⁷⁵.

Da un lato, la rottura prodotta dall'assoggettamento dell'altro umano e non umano con la rivoluzione neolitica ha prodotto risultati che «rimangono ancora e sempre il sostrato della nostra civiltà»⁷⁶. In un certo senso, osserva Lévi-Strauss,

diendiamo ancora dalle immense scoperte che hanno contrassegnato quella che si chiama, senza davvero esagerare, la rivoluzione neolitica: l'agricoltura, l'allevamento, la ceramica, la tessitura... A tutte queste "arti della civiltà", da otto a diecimila anni ci siamo limitati ad arrecare solo perfezionamenti⁷⁷.

D'altro lato, si tratta di due eventi che segnano, in modi diversi ma analoghi, la «storia cumulativa» dell'Occidente, differenziandolo da altre società calde:

La civiltà occidentale si è rivelata più cumulativa delle altre; [...] dopo aver disposto dello stesso capitale neolitico iniziale, ha saputo arrecare taluni miglioramenti (scrittura alfabetica, aritmetica e geometria), peraltro affrettandosi a dimenticarne una parte; ma che, dopo una stagnazione protrattasi pressappoco per duemila o duemilacinquecento anni (dal primo millennio prima dell'era cristiana sino al XVIII secolo circa), si è improvvisamente rivelata come il fulcro di una rivoluzione industriale di cui, per ampiezza, universalità e importanza delle conseguenze, solo la rivoluzione neolitica aveva a suo tempo rappresentato un equivalente. Due volte nella sua storia, di conseguenza, e a circa diecimila anni di intervallo, l'umanità ha saputo accumulare una molteplicità di invenzioni orientate nello stesso senso⁷⁸.

È a partire dalla sommatoria tra queste due rivoluzioni che si delinea la traiettoria paradossale dell'Occidente, quella traiettoria che porta il suo modello di sviluppo alle soglie di una catastrofe planetaria che sembra avere solo due esiti possibili, entrambi inediti nella storia dell'umanità: l'autodistruzione narcisistica o la pacificazione che muove dall'ascolto dell'altro.

Il futuro della differenza

L'Occidente globalizzato sembra segnare l'avvento di un mondo in cui la differenza non si gioca più al di fuori del sistema ma al suo interno e, in tal modo, cessa di essere autenticamente altro, per farsi mera articolazione dell'identico:

Ci vuole una buona dose di egocentrismo e d'ingenuità per credere che l'uomo sia

75 *Ibidem*, pp. 405-406.

76 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 29.

77 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 391.

78 *Ibidem*, p. 395.

interamente rifugiato in uno solo dei modi storici o geografici del suo essere, quando invece la verità dell'uomo sta nel sistema delle loro differenze e delle loro proprietà comuni⁷⁹.

In questo contesto, è proprio la testarda «resistenza»⁸⁰ delle società primitive, la loro muta ma indomita «testimonianza»⁸¹, che potrebbe permettere all'Occidente di comprendere la propria vera natura e (forse) salvarsi. Senza l'altro, non c'è io. E, dunque, senza «lo specchio tesoci dalle altre civiltà non saremmo mai in grado di dire chi siamo»⁸². «Nessuna civiltà», scrive Lévi-Strauss, «può pensare se stessa se non dispone di qualche altra che possa servire da termine di paragone»⁸³. Ma è chiaro per Lévi-Strauss che ciò potrebbe avvenire solo se l'umanità ormai padrona del pianeta sapesse ascoltare la testimonianza ancor più muta e disperata di quella natura schiava sul cui dolore si è eretta l'intera civiltà.

1. Un "crogiuolo" di rapporti

In che modo ciò possa avvenire non è facile a dirsi. Lévi-Strauss ipotizza delle risposte in varie occasioni, seppure sempre in forma necessariamente vaga ed allusiva. Si tratta, scrive l'antropologo francese, di «restituire all'uomo la rete delle sue relazioni col mondo; che gli propongono quindi molteplici "ancoraggi", appartenenti alla materia, alla vita vegetale e animale, o all'uomo stesso»⁸⁴. L'idea centrale che anima la visione sociale lévistraussiana dei rapporti tra l'Occidente e le società "primitive" e tra l'umano e la natura è quello di una possibile *integrazione delle differenze*:

Se, Dio non voglia, fosse richiesto all'antropologo che presagisca il futuro dell'umanità, certo egli non lo concepirebbe come un prolungamento o un superamento delle forme attuali, ma, piuttosto, sul modello di un'integrazione che unifichi progressivamente i caratteri tipici delle società fredde e delle società calde⁸⁵.

Non quindi un «rifiuto nostalgico» della civiltà tecnologica, ma la capacità di mettere in opera dei «riguardi reciproci» tra le culture, così come tra la civiltà umana e la natura⁸⁶. Si tratta, prendendo a prestito parole che Lévi-Strauss usa in altro contesto ma che sembrano scritte apposta per confermare quanto detto, di raggiungere un limite

79 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 271.

80 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 328.

81 *Ibidem*, p. 66.

82 *Ibidem*, p. 97.

83 *Ibidem*, p. 311.

84 *Ibidem*, p. 326-327.

85 *Ibidem*, p. 65.

86 *Ibidem*, p. 78.

nel quale venga ad instaurarsi un giusto equilibrio tra la loro unità e la loro diversità; un limite, che mantiene a pari livello i piatti della bilancia tra la comunicazione, propizia alle illuminazioni reciproche, e l'assenza di comunicazioni, anch'essa salutare giacché i fragili fiori della differenza hanno bisogno della penombra per sopravvivere⁸⁷.

Ciò che emergerebbe da questa (ri)scoperta dell'alterità e dal tentativo di ipotizzare un modello in grado di porsi in suo ascolto, sarebbe l'immagine di un

crogiuolo in cui si uniscono esseri che l'amor proprio dei politici e dei filosofi si accanisce, altrimenti, a render incompatibili: l'io e l'altro, la mia società e le altre società, la natura e la cultura, il sensibile e il razionale, l'umanità e la vita⁸⁸.

La dinamica di sviluppo, iniziata con le due cesure storiche del neolitico e dell'industrialismo, dovrebbe quindi operare una *terza cesura*, in grado di realizzare una rotazione assiologica e ontologica, di ridefinire le priorità e i termini di rapporto tra società calde e fredde (e, probabilmente, tra queste e il resto del vivente):

Quando, all'indomani della rivoluzione neolitica, le grandi città-stato del bacino mediterraneo e dell'Estremo Oriente hanno imposto la schiavitù, hanno costruito un tipo di società in cui gli scarti differenziali fra gli uomini – certuni dominanti, altri dominati – potevano essere utilizzati per produrre cultura, a un ritmo sino allora inconcepibile e insospettato. Rispetto a questa formula, la rivoluzione macchinista del XIX secolo rappresenta, non tanto un'evoluzione orientata nel medesimo senso quanto un impuro abbozzo di soluzione differente: ancora per un pezzo, fondata sugli stessi abusi e sulle stesse ingiustizie, pur rendendo possibile il trapasso, alla *cultura*, di quella funzione dinamica che la rivoluzione protostorica aveva invece assegnato alla *società*⁸⁹.

Centrale appare in questa ipotetica «terza rivoluzione» il ruolo che la *scienza* e la *tecnica* potrebbero svolgere.

La prima, permettendoci di comprendere come il nucleo che ci costituisce non è l'affermazione di un'identità, ma il riconoscimento e l'accoglimento della differenza. In tal senso, obbedendo al detto di Bacone, «la natura si vince solo sottomettendosi alle sue leggi», essa avrebbe il compito di portarci più vicino a se stessa, realizzando un insperato rinnovamento della saggezza naturale propria delle società primitive⁹⁰.

87 *Ibidem*, p. 294. Sulla necessità di una certa «impermeabilità» per garantire «un certo ottimo di diversità», cfr. anche *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., pp. 14-15.

88 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 79.

89 *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 65.

90 «La maggior deferenza verso la natura si ritrova alle due estremità della scala su cui si possono ordinare le culture in base al loro sviluppo tecnologico ed economico. Quelle che si collocano più in basso non posseggono i mezzi per pagare il prezzo occorrente per liberarsi dall'ordine naturale; le altre, istruite (o almeno così ci si augura) dai loro errori passati, sanno che la miglior politica è ancora quella che accetta di tenere conto della natura e delle sue leggi». *Id.* *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 74.

La seconda, disinnescando il fattore produttivo proprio delle società calde – la divisione sociale e il potenziale energetico da essa generato –, dovrebbe spostare il fattore di cambiamento a livello dei processi culturali, permettendo cioè l'auto-determinazione dei fini delle società umane stesse⁹¹.

2. Un'umiltà radicale

Non si può certo criticare Lévi-Strauss per la vaghezza di questi cenni ad una possibile soluzione della crisi in atto. Si può però osservare come forse la sua brillante analisi sia bloccata da un limite interno e che coincide con un mancato approfondimento della questione animale. Nonostante gli encomiabili sforzi compiuti per portare il concetto di rispetto dell'altro al di là dei confini dell'umano, il pensiero di Lévi-Strauss non riesce ad elaborare una coerente teoria antispecista. Se sosteneva con forza che l'uomo non aveva *alcun diritto* di provocare l'estinzione *anche di una sola specie* animale o vegetale, egli non si spinse, infatti, fino a riconoscere all'*individuo animale* lo stesso diritto all'esistenza dell'*individuo umano*: limite che sembra derivare proprio dal fatto che gli umani mangiano gli altri animali⁹².

Una contraddizione che Lévi-Strauss era ben capace di vedere all'opera nel pensiero «selvaggio» ma che, clamorosamente, non riesce ad applicare al suo stesso discorso. Eppure aveva ben colto le difficoltà morali che alcune culture esprimono nei propri miti laddove sono costrette a riconoscere l'affinità tra la violenza della caccia e la violenza della guerra⁹³. Era riuscito a mettere il dito sull'«oscuro sentimento di colpa»⁹⁴ che accompagna le pratiche di sfruttamento delle specie naturali. Aveva, anzi, esplicitamente avvertito:

La cucina di una società costituisca un linguaggio nel quale questa società traduce inconsciamente la propria struttura o addirittura rivela, sempre senza saperlo, le proprie contraddizioni⁹⁵.

Tuttavia, lo specismo residuale che è ancora possibile evidenziare nella visione lévi-straussiana non sembra essere dovuta (solo) ad un deficit morale, quanto forse ad un conflitto interno che egli non fu in grado di superare: quello che lo legava con un tenerissimo sentimento a quei «primitivi» cui dedicò tutta

91 In tal senso, Lévi-Strauss evoca una «conversione [...] da un tipo di società, cioè, che inaugurerà un tempo il divenire storico, ma al prezzo di una trasformazione degli uomini in macchine, a una civiltà ideale, che riuscirebbe a trasformare le macchine in uomini». *Id.*, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 65.

92 *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 281. Cfr. anche *Id.*, «L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire», intervista con Jean-Marie Benoist, in «Le Monde», 21-22 gennaio 1979, p. 14.

93 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 250.

94 *Id.*, *Il crudo e il cotto*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 204.

95 *Id.*, *L'origine delle buone maniere a tavola*, cit., p. 445.

la sua vita di studioso. Il suo amore per l'altro non umano fu, in qualche modo, compromesso dal suo amore per l'altro umano che egli vedeva inesorabilmente soccombere e alla cui salvezza dedicò tutti i propri sforzi critici.

Lévi-Strauss, infatti, era restio a dichiarare illegittime quelle forme di vita sociale che l'Occidente stava portando ad estinzione e si sentì perciò spinto a mettere in secondo piano la violenza sul non umano (motivato anche dal fatto che la violenza esercitata su di esso dal mondo industrializzato prometteva stermini su ben altra scala di grandezza). Ciò non significa che Lévi-Strauss accetti in quanto tali o giustifichi le pratiche inumane proprie di tali culture. In effetti, egli sottolineò come ciò che andava preservato fosse la *differenza* tra la cultura occidentale e le altre, ossia lo *scarto* che le rendeva reciprocamente significative; non si trattava quindi di conservare vestigia di un passato condannato: «Quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito e che nessuno può perpetuare al di là di se stessa»⁹⁶. Egli mostrò la capacità di queste culture di riorganizzare il proprio sistema simbolico in condizioni di mutamento traumatico e forzato.

Da preservare, quindi, è la ricchezza e la complessità del mondo umano nelle sue *dinamiche profonde*, non le *forme tradizionali* che esso ha assunto e che, in quanto tali, non hanno alcun diritto all'esistenza⁹⁷. È dunque chiaro che una consapevolezza morale inclusiva del mondo non umano, anche se sorta in Occidente, avrebbe potuto contaminare positivamente le altre culture. E così come si considera progresso morale la fine del cannibalismo e della mutilazione corporea, si potrebbe considerare la condanna universale della macellazione una trasformazione benigna e non distruttiva delle culture.

Il problema, forse, è che in alcuni casi ciò non sembra così semplice. È possibile pensare che in alcune società umane più primitive in cui l'uccisione di animali costituisce un aspetto centrale della vita economica e simbolica, una condanna di tali pratiche violente avrebbe inevitabilmente portato alla loro scomparsa. Forse è questo il motivo profondo che generò un conflitto nel pensiero di Lévi-Strauss tra la difesa dell'alterità umana e quella dell'alterità non umana⁹⁸.

Sarebbe allora più facile spiegare perché desistette dal trarre le conclusioni che le sue stesse analisi gli indicavano come necessarie: ossia che ciò che era in gioco nella corsa di un'umanità lanciata verso la società globale fosse anche

96 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., p. 407.

97 «Nella misura in cui le altre culture cercano di preservare qualcosa della loro eredità tradizionale, questo tentativo si riduce di solito alle sovrastrutture, cioè agli aspetti più fragili e dei quali si può supporre che saranno spazzati via dalle trasformazioni profonde che hanno luogo». *Ibidem*, p. 389.

98 Questa considerazione può essere suffragata dal fatto che Lévi-Strauss si impegnò di fatto a trovare una formulazione dei «diritti umani» che includesse i diritti della natura intesa come realtà autonoma e indipendente dall'uomo e che fosse condivisibile da «tutte le civiltà». *Id.*, *Lo sguardo da lontano*, cit., p. 283.

la sorte dei non umani che di tale corsa facevano sempre e necessariamente le spese, sia che a ucciderli fosse la mano dell'uomo "civile", sia che fosse quella del "primitivo". D'altronde, quando Lévi-Strauss proponeva una scienza sociale orientata sulla «teoria della comunicazione» (e analizzava in questi termini gli "scambi" parentali, economici e linguistici delle società umane⁹⁹), non poteva non vedere come la comunicazione e lo scambio che intratteniamo con il non umano si pongano sempre ad un livello *immaginario*, mentre rimaniamo ciechi e sordi nei confronti della *reale* condizione del mondo animale. La società globale ha come "messo alla prova" i nostri sistemi simbolici e la crisi in corso sembra costituire il segnale di questa nostra mancanza di ascolto del mondo non umano.

Nonostante questi rilievi, il modello teorico proposto da Lévi-Strauss non è inficiato dai presupposti ancora specistici che lo attraversano e la sua analisi, condotta fino in fondo, può proporsi come strumento utile per la critica del dominio in tutte le sue forme. Lévi-Strauss, come si è detto, era infatti ben conscio del valore progressivo che l'Occidente ha assunto dal punto di vista morale attraverso l'elaborazione del concetto di umanità ed, anzi, vedeva in tale elaborazione un punto di non ritorno che superava il localismo e l'etnocentrismo delle culture primitive. Allo stesso modo, abbiamo visto come egli intendesse "aprire" il solidarismo insito in tale concetto alle altre specie viventi. Quest'ultimo punto, anzi, gli sembrava il contributo necessario che le culture primitive potevano e dovevano offrire all'Occidente. Tale visione di un'interpenetrazione tra umanismo e naturalismo non poggiava tanto sul concetto di "diritto": solo il pensiero e la pratica di una *radicale umiltà*¹⁰⁰, che si ritrae di fronte all'altro per lasciarlo essere, gli sembravano infatti all'altezza del compito di superare la crisi planetaria. «La tolleranza», scrisse, «non è una posizione contemplativa [...] è un atteggiamento dinamico, che consiste nel prevedere, nel capire e nel promuovere ciò che vuol essere»¹⁰¹.

Anche gli altri animali vogliono essere. Spalancare le porte della nostra considerazione morale e farveli entrare *come individui* significa realizzare ciò che Lévi-Strauss sognava, pur non essendo riuscito ad immaginarlo fino in fondo. Significa anche lasciare agli *altri* che ci seguiranno su questa terra la possibilità di vedere ciò che a noi è ancora concesso e che occorre lottare tenacemente ogni giorno per salvare dall'oblio: «la purezza degli elementi, la diversità degli esseri, la grazia della natura, e la decenza degli uomini»¹⁰².

99 *Id.*, *Antropologia strutturale*, cit., p. 100.

100 *Id.*, «L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire», cit., p. 14.

101 *Id.*, *Antropologia strutturale 2*, cit., pp. 407-408.

102 *Ibidem*, cit., p. 328.

Felice Cimatti
Una bestiale sovranità¹
Esperienza estetica e animalità

Un'esperienza disinteressata

Un animale non umano può provare un'esperienza estetica? Definiamo intanto cosa intendiamo per *esperienza estetica*: un'esperienza sensibile (cioè mediata dai sensi) di qualcosa per nessun'altra ragione oltre al fatto che si sta avendo proprio quella particolare esperienza. Qui riprendiamo la classica contrapposizione fra esperienza estetica e non estetica, che invece è sempre, in grado maggiore o minore, guidata da qualche motivazione più o meno esplicita. Ad esempio, un gatto insegue un topo perché ha fame e lo vuole mangiare: questa motivazione rende questa particolare esperienza del topo non estetica². Una donna osserva dolcemente il suo compagno: anche questa possiamo considerarla un'esperienza (prevalentemente) non estetica, perché in quello sguardo ci sarà, ad esempio, amore, desiderio, affetto, ognuno dei quali risponde a qualche motivazione. Un bambino gioca con un pallone: il bambino si sta divertendo mentre prende a calci il pallone, e il divertimento è una motivazione che rende la sua esperienza non estetica. Una definizione più accurata è quella che troviamo in un autorevole manuale di estetica:

Un elemento necessariamente presente quando degli individui hanno esperienze estetiche, è che in questa esperienza l'attenzione sia concentrata sulle proprietà intrinseche degli oggetti o eventi [percepiti] – proprietà che possono essere percepite in modo diretto. Qualche conoscenza particolare può essere richiesta perché la percezione sia possibile o piena. Per esempio, è necessario sapere cos'è una fuga prima che si possa ascoltare un brano musicale come fuga e non come una tarantella. Ciò che caratterizza l'estetico è l'attenzione che richiede. Questo tipo di attenzione può essere prestato a tutto ciò che può essere percepito, perché tutto ciò che può essere percepito ha un certo profilo, una forma, un colore, ecc. (benché possa essere

¹ Il titolo manifestamente, gioca con quello dell'ultimo importante seminario di Derrida, *La bête et le souverain*, pubblicato in italiano da Jaca Book, Milano 2004 con il titolo *La Bestia e il Sovrano*, trad. it. di G. Carbonelli. In realtà, nelle pagine che seguono, la sovranità che verrà analizzata è piuttosto quella studiata da Bataille.

² Nelle conclusioni di questo lavoro, però, vedremo che questa affermazione è forse corretta dal punto di vista umano, ma non è detto che lo sia da quello del gatto, e – suo malgrado – anche da quello del topo.

noioso o caotico, intelligente od ottuso, intenso o sbiadito)³.

Il cuore di questa definizione è nel tipo di attenzione richiesto da un'esperienza estetica: un'attenzione, come vuole la tradizione, «senza alcun interesse»⁴. Il punto che ci interessa in questo lavoro è se gli animali non umani possono vivere un'esperienza del genere, cioè *disinteressata*. Da questo punto di vista non è rilevante stabilire se gli animali in qualche modo abbiano o possano avere esperienza del bello, un tema che è più direttamente empirico, e ampiamente studiato, a partire ad esempio dalle pagine molto esplicite che Darwin ha dedicato a questo aspetto⁵. Quello che ci interessa è un problema filosofico, nel senso che qui è in questione il modo in cui una lunga e persistente tradizione filosofica ha descritto l'esperienza umana, rispetto a quella degli altri animali⁶. Secondo questa tradizione gli animali non umani sono in un certo senso imprigionati nel loro mondo, perché ogni loro atto è innescato da un determinato stimolo ambientale o interno e, quindi, non può mai, propriamente, essere disinteressato. Gli animali non umani sarebbero sempre spinti ad agire da qualcosa di assimilabile ad un istinto, che, a sua volta, ha sempre una motivazione adattativa. Prendiamo proprio il caso della bellezza, così come lo descrive e spiega Darwin:

Se le femmine degli uccelli fossero state incapaci di apprezzare la bellezza dei colori, degli ornamenti e della voce dei loro compagni maschi, tutte le fatiche e le cure di cui questi danno prova nel far pompa delle loro grazie agli occhi delle femmine sarebbero state spese invano, e questo non si può assolutamente ammettere⁷.

Gli animali non umani, per Darwin, percepiscono e apprezzano la bellezza, ma possono percepirla e apprezzarla perché la bellezza ha un valore adattativo, serve cioè ai maschi ad attirare le femmine, e alle femmine a trovare i maschi più sani e vigorosi, quelli che assicureranno loro la migliore progenie. L'esperienza della bellezza, in questo caso, evidentemente, *non* è disinteressata. Presumiamo,

³ Marcia Muelder Eaton, *Art and the Aesthetic*, in Petev Kivy (a cura di), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, p. 72 («When individuals have aesthetic experiences, a necessary element of the experience is that attention is paid to intrinsic properties of objects and events - properties that can be perceived directly. Special knowledge may be required in order for the perception to be possible or full. For example, one needs to know what a fugue is before one can hear that a musical work is a fugue and not a tarantella. The attention demanded is what characterizes the aesthetic. This kind of attention can be given to anything that can be perceived, for anything that can be perceived has design, shape, color, etc. (though it may be boring or chaotic, clever or dull, intense or washed out)», T.d.A.).

⁴ Immanuel Kant, *Critica della facoltà del giudizio*, trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 40.

⁵ Charles Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta sessuale*, trad. it. di M. Lessona rivista da B. Chiarelli, Rizzoli, Milano 1982, pp. 89 e sgg.

⁶ Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

⁷ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 89.

allora, che l'esperienza estetica sia possibile e sia possibile esattamente come esperienza disinteressata. Si tratta di capire se questa esperienza rientri o no fra quelle che può provare anche un animale non umano.

L'ente *in quanto* ente

Preliminarmente è necessario esplicitare meglio cosa si intenda per esperienza estetica, per poi passare al modo in cui questo tema è stato presentato nella riflessione filosofica, in particolare da Heidegger. Una definizione un po' più precisa ed esplicita è la seguente:

A è una proprietà estetica di *x* se, e solo se, A è una proprietà intrinseca di *x* considerata meritevole di attenzione (percezione e/o riflessione) in una certa cultura C.

Un'osservazione o gesto è esteticamente rilevante se, e solo se, attira l'attenzione verso una proprietà estetica di un oggetto o evento.

Una persona ha un'esperienza estetica di *x* se, e solo se, quella persona risponde ad una proprietà estetica di un oggetto e sa che una determinata cultura C la considera come una proprietà estetica⁸.

Partiamo da questo esempio: qualcuno fissa ammirato una cascata (perché scegliamo proprio quest'esempio lo si comprenderà più avanti, una volta fatto il salto di specie). Osserva la cascata semplicemente perché quella cascata attira il suo sguardo. Non si può dire che sia bella, la cascata, almeno se vogliamo dare all'aggettivo *bello* un qualche senso intersoggettivo; il nostro personaggio sta lì davanti alla cascata semplicemente perché sta lì. Ciò che attira la sua attenzione potrebbe essere lo scorrere dell'acqua, o il frastuono che genera nella piccola gola alla fine della quale appare la cascata, o ancora l'umido profumo di fresco che aleggia in tutta la zona (sono tutte proprietà intrinseche della cascata). Non è importante *che* attiri la sua attenzione, ma che *qualcosa di sensibile* lo abbia colpito. Da notare che in questo caso non c'è nessuno che l'abbia guidato verso questa esperienza. Infine, ed è forse il punto più problematico, è necessario che il personaggio di fronte alla cascata in qualche modo sappia, anche se non in modo esplicito, o che debba per forza essere esplicitato, che nella cultura a cui appartiene (anche se ignora di fare parte di una tale cultura), ad esempio, il rumore prodotto dall'acqua che scende veloce

8 M. Eaton, *Art and the Aesthetic*, cit., p. 73 («A is an aesthetic property of *x*, if and only if A is an intrinsic property of *x* considered worthy of attention (perception and/or reflection) in culture C. A remark or gesture is aesthetically relevant if and only if it draws attention to an aesthetic property of an object or event. A person has an aesthetic experience of *x* if and only if that person responds to an aesthetic property of an object and knows that a culture C considers it to be an aesthetic property»); T.d.A.).

in una cascata è una «proprietà estetica», e non una proprietà di altro tipo. Se non condividesse questo sapere potrebbe invece vedere quello scorrere, ad esempio, come un fenomeno soltanto idraulico e così facendo non potrebbe vederlo soltanto come fenomeno estetico. Si tratta, allora, di una precisazione necessaria per garantire l'aspetto disinteressato di questo tipo di esperienza, senza del quale non c'è, né può esserci, esperienza *estetica*. Quanto è forte questo terzo criterio? Il nostro personaggio non sa nulla del romanticismo, del sublime, dell'importanza della natura; però in qualche modo sa, perché l'ha assorbito semplicemente attraverso film, immagini, racconti di amici, che quello a cui sta assistendo – lo spettacolo della cascata – è qualcosa di particolare, di diverso da un semplice scorrere dell'acqua, come quello, per tornare al nostro prosaico esempio, di un normale sciacquone casalingo. Non è necessario, cioè, che il nostro personaggio sia consapevole di fare parte di una certa cultura; quello che conta è che nella sua attenzione sia implicita anche una particolare storia di sguardi verso la natura. In questo modo, un'esperienza estetica può riuscire ad essere contemporaneamente diretta, cioè guidata soltanto dalle proprietà intrinseche di ciò a cui si riferisce, e indiretta, perché comunque deve anche passare attraverso una certa tradizione.

Nella riflessione filosofica continentale è stato Heidegger⁹, forse, quello che meglio e più chiaramente di altri ha spiegato cosa implichi, da un punto di vista filosofico, un'esperienza estetica. Heidegger ritiene che per percepire qualcosa in senso puramente *estetico* e, quindi, in modo del tutto disinteressato occorre vedere quel qualcosa semplicemente «in quanto» qualcosa. La femmina di quella specie d'uccelli di cui parla Darwin non vede il piumaggio del maschio in questo modo, perché lo vede come una sorta di segno di qualcos'altro: un bel piumaggio significa che il maschio che porta quelle piume è sano e robusto e pertanto potrà garantire un buon corredo genetico. Anche se è la bellezza delle piume che attira il suo sguardo, in realtà non è quella bellezza che sta vedendo, bensì il genoma sottostante che si manifesta (fenotipo) mediante quelle piume. Poiché lo sguardo animale è sempre (biologicamente) interessato, «in definitiva l'animale non ha percezione»¹⁰. L'animale non umano non instaura così un rapporto con l'ente *in quanto* ente. Prendiamo il caso dell'ape che vola di fiore in fiore alla ricerca del nettare con cui produrre poi il miele:

C'è un segno del fatto che l'ape constata il sussistere o il non sussistere del nettare? Certo, infatti, attratta dal profumo del nettare, è rimasta sul fiore, ha iniziato a succhiare e ha smesso in un momento determinato. Ma questo è una prova del fatto che ha constatato il nettare come sussistente [cioè in quanto ente a sé stante]? Niente affatto,

9 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999.

10 *Ibidem*, p. 331.

tanto più se c'è la possibilità, anzi la necessità, di interpretare questo fare come una pratica e un esser-sospinto e come comportamento – e non come condotta dell'ape in rapporto al nettare che sussiste o non sussiste più. [...] Le circostanze divengono più chiare se richiamiamo un altro caso [...]. È stato [...] osservato che un'ape se, mentre sta succhiando, le si taglia con cautela l'addome, continua tranquillamente a bere, mentre il nettare le scorre fuori da dietro. Ciò mostra in modo convincente che l'ape non constata affatto che c'è troppo nettare. Non constata né questo né – cosa che sarebbe ancora più ovvia – la mancanza del suo addome. Neanche per idea, bensì continua la sua pratica proprio perché non constata che c'è ancora nettare. Piuttosto, essa è semplicemente *assorbita* dal cibo. Questo *esser-assorbita* è possibile soltanto dove è presente un *istintuale* "verso ...". Ma questo *esser-assorbita* in tale *esser-sospinto* esclude al tempo stesso la possibilità di constatare che qualcosa sussiste. Proprio l'esser-assorbito dal cibo impedisce all'animale di porsi di fronte ad esso¹¹.

La nostra povera ape (la crudeltà dell'esperimento e il modo in cui Heidegger lo riporta hanno un valore di testimonianza maggiore di quanto sia scritto esplicitamente in questo passo) non ha mai avuto un qualche rapporto con il nettare; non l'ha proprio mai percepito. Quando arriva in prossimità del fiore scatta qualche meccanismo istintivo che la spinge a posarsi su di esso e, quindi a cominciare a succhiare il nettare. Se avesse rapporto con il nettare ad un certo punto si accorgerebbe di averne succhiato abbastanza; l'amputazione del suo addome – sostiene Heidegger – dimostra il contrario: l'ape continua a succhiare senza più fermarsi, appunto perché non sta realmente avendo un rapporto con quel nettare. Finché il profumo del nettare agisce ancora come stimolo su di lei, l'ape continuerà a succhiare. Il nettare *in quanto* nettare l'ape non l'ha percepito. Ha percepito un certo profumo che fa scattare in lei il «comportamento» di succhiare il nettare; ma tutto questo non riguarda l'ape che, in questa storia, non svolge, in realtà, alcuna funzione attiva.

Se ora torniamo alla definizione di esperienza estetica, è subito evidente che l'ape non può provare un'esperienza di questo tipo (è curioso notare come filosofia analitica e filosofia continentale, al di là di secondarie ed inessenziali differenze linguistiche e stilistiche, più spesso di quanto non sembri condividano esattamente lo stesso impensato orizzonte concettuale). Per fare un'esperienza estetica bisogna percepire una «proprietà intrinseca» dell'oggetto percepito; per compiere questa operazione occorre essere in grado di stabilire un rapporto con quell'oggetto semplicemente «in quanto» oggetto, cioè appunto concentrarsi sulle sue «proprietà intrinseche»; siccome «il succhiare i fiori *non è avere una condotta in rapporto al fiore in quanto qualcosa di sussistente o non sussistente*»¹², conseguentemente l'ape «non ha percezione», cioè letteralmente

non percepisce il nettare; se non lo percepisce non né può nemmeno cogliere, evidentemente, le «proprietà intrinseche». Conclusione, non è che l'ape non abbia avuto, in questo caso, un'esperienza estetica del fiore: è che *non* può averla. Per Heidegger è *escluso* che possa avere qualcosa del genere.

C'è cascata e "cascata"

Heidegger ha sicuramente svolto il suo ragionamento in modo esemplare, eppure nella sua analisi c'è un punto che non convince. E ciò che non convince è proprio la questione che più gli sta a cuore, quella dell'*in quanto*. Com'è possibile vedere (parleremo solo dello sguardo, d'ora in poi) qualcosa *semplicemente* come qualcosa? Come fanno i nostri occhi, diversamente da quelli composti di un'ape, oppure da quelli di un gatto, a sottrarre da quanto vediamo quello che sappiamo su quanto stiamo vedendo e concentrarci soltanto sull'evidenza estetica di quanto stiamo vedendo? Torniamo all'esempio della cascata, che ci servirà anche più avanti. Il nostro solitario personaggio è di fronte all'acqua che scende tumultuosa e fragorosa con un salto di qualche decina di metri. Cosa sta vedendo? Una cascata, abbiamo detto, questo è assodato, anzi, è il punto di partenza di tutto il nostro ragionamento. Forse però siamo stati precipitosi. Poniamo che il personaggio del nostro esempio sia italiano, allora vedrà una *cascata*, certamente, ma se fosse tedesco, che cosa starà vedendo? Anche lui una *cascata*? No, starà vedendo piuttosto un *Wasserfall*. E se fosse turco? Vedrebbe ... Ma che c'entra la parola con la cosa, si chiederanno in molti. Come facciamo ad essere così sicuri che non c'entri nulla¹³? È stato accertato – ad esempio – che mentre in un piccolo umano, fino a sei mesi circa, la visione e la discriminazione dei colori sono basate sull'attività dell'emisfero destro, quello che genericamente chiamiamo non linguistico, negli adulti succede il contrario: ora è l'emisfero sinistro, quello linguistico, che è maggiormente attivo quando si tratta di discriminare fra colori diversi¹⁴. Questo non significa che vediamo parole, sono sempre i colori quelli che i nostri occhi vedono, ma li vedono anche attraverso il filtro delle parole con cui, in una certa comunità, quei colori vengono categorizzati e nominati. Se quindi vediamo qualcosa di blu, lo vediamo anche "blu". Ora "blu", benché non ce ne rendiamo conto, porta con sé associazioni possibili con altre parole, con altre situazioni, con altri pensieri.

¹³ Cfr. Marco Tullio Liuzza, Felice Cimatti e Anna M. Borghi, *Lingue, corpo, pensiero: le ricerche contemporanee*, Carocci, Roma 2010.

¹⁴ Anna Franklin *et al.*, «Categorical perception of color is lateralized to the right hemisphere in infants, but to the left hemisphere in adults», in «PNAS», Marzo 4, vol. 105, n. 9, 2008, pp. 3221-3225.

¹¹ *Ibidem*, pp. 309-310.

¹² *Ibidem*, p. 311.

Volevamo raggiungere il “blu” *in quanto* blu, ma quelle stesse parole che ci aiutano a individuarlo con precisione ci allontanano dal nostro obiettivo.

Torniamo al nostro personaggio davanti alla cascata, che è una *cascata* perché parla italiano. È lì, silenzioso, non pensa esplicitamente a quello che sta vedendo, si limita, appunto, ad osservarla. Qui, verrebbe da dire, non c'è ombra di linguaggio. Ma il cervello umano non è fatto a compartimenti stagni, non è che da una parte ci sono gli occhi e dall'altro il linguaggio; non c'è bisogno che dica a sé stesso “cascata” mentre sta osservando l'acqua che cade perché scattino le catene associative in cui la *parola* “cascata” rientra. Una parola che, come sappiamo da de Saussure in poi, entra in *due* catene associative, quella legata al contenuto e quella legata al materiale fonico. Vede una “cascata”, appunto, ma da qui si parte, e dove possiamo arrivare nessuno lo sa. C'è una cascata, davanti ai suoi occhi, ma nella sua testa, inevitabilmente, ci sarà anche una “cascata”. Che è una parola, è di genere femminile, è di tre sillabe, e così via¹⁵.

Il nostro ipotetico personaggio vorrebbe tanto concentrarsi solo sull'esperienza estetica della cascata, ma è più forte di lui, si distrae, segue i pensieri che inesorabilmente lo portano lontano da lì; quell'*in quanto* non è poi così facile da afferrare, sfugge da tutte le parti. Proviamo a concentrarci, ma sempre nuovi pensieri vengono a disturbare i nostri tentativi: pensieri che sono trascinati proprio da quel linguaggio che tutta una lunghissima tradizione filosofica considera ciò che ci caratterizza come viventi e che, quindi – più o meno direttamente –, ci permette anche di avere esperienze estetiche. E non sarà un caso che per lo stesso Heidegger, che ci tiene tanto a distinguersi dalle api, «ogni arte, in quanto lasciar accadere l'avvento della verità dell'essente come essente, è *nella sua essenza poesia*»¹⁶, cioè appunto esperienza di parole, in definitiva *linguaggio*. Heidegger lo dice in modo complicato, almeno ad un primo sguardo, però il corso del suo pensiero è chiaro: per avere a che fare con un'entità artistica *in quanto* artistica «occorrerebbe sradicarla da tutte le sue relazioni con ciò che è diverso da essa, in modo da lasciarla requiescere su sé stessa unicamente per sé»¹⁷. Ora, Heidegger è esplicito in questo passaggio decisivo, questa operazione, quella in cui tiriamo fuori l'ente *in quanto* ente, è un'operazione *esclusivamente* linguistica:

È il linguaggio, è la loquenza stessa a condurre per la prima volta all'aperto l'essente

¹⁵ È quello che Lacan – altro pensatore che lega umanità e linguaggio – chiama «l'ordine del significante»; cfr. Jaques Lacan, *Il seminario. Libro III. Le psicosi, 1955-1956*, trad. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 2010, p. 217.

¹⁶ M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002, p. 72.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

come essente. Là dove non essenza alcuna loquenza, come nell'essere della pietra, della pianta e dell'animale, non c'è neanche apertità dell'essente e, di conseguenza, neanche apertità del non-essente e del vuoto¹⁸.

Quello a cui ci porta, inaspettatamente, questa linea di pensiero è allora che il linguaggio che – almeno secondo questa tradizione filosofica e scientifica¹⁹ – ci permetterebbe di isolare l'ente in quanto ente e, quindi, di provare un'esperienza estetica, ebbene *quello stesso linguaggio in realtà ce la impedisce*. Da un lato, «quando la loquenza nomina per la prima volta l'essente, tale nominare conduce l'essente alla parola e all'apparizione»²⁰, dall'altro, però, questa apparizione dell'ente in quanto ente è subito disturbata da quella stessa parola che l'ha portata ad apparire. La “cascata” mi permette di vedere la cascata soltanto come *cascata*, ma allo stesso tempo mi impedisce di rimanere in questa condizione, perché immediatamente partono le catene associative trascinate da quella stessa parola, e così finiamo per perdere l'appena intravisto ente in quanto ente. E la cascata, perché il nostro personaggio è ancora lì, non la vediamo più semplicemente in quanto ente, in quanto pura cascata. Ma se non riusciamo a vederla come semplice ente, non è più possibile avere un'esperienza estetica di quella cascata. Un'esperienza *effettivamente* disinteressata non sembra essere alla nostra portata.

Sguardo di gatto e sguardo di scimpanzé

Si tratta, a questo punto, di tornare allo sguardo dell'animale non umano e cercare di trovare in quello sguardo, che così frettolosamente Heidegger aveva scartato, quello che forse non avevamo neanche immaginato:

Spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì, faccio fatica a superare un disagio²¹.

Un disagio, una vergogna, che deriva proprio dal fatto che quel gatto mi guarda, nello strano inquietante incomprensibile modo di guardarci che hanno gli animali e i gatti in particolare. Lo sguardo di un animale, come ci dice in modo misterioso Heidegger, che «non ha percezione», proprio perché sarebbe incapace di percepire *in quanto*. Tuttavia, proprio di fronte ad uno sguardo

¹⁸ *Ibidem*, p. 74.

¹⁹ Cfr. Esther Herrmann *et al.*, «Humans have evolved specialized skills of social cognition: The cultural intelligence hypothesis», in «Science», vol. 317, 2007, pp. 1360-1366.

²⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 74.

²¹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 38.

del genere, continua Derrida, «faccio fatica a reprimere un senso di pudore. Faccio fatica a mettere a tacere dentro di me la riprovazione dell'indecenza»²². È in questo «disagio» che possiamo cercare allora il prossimo passo del nostro ragionamento. Quel gatto non vede Derrida *in quanto* ente, non può farlo, questo Heidegger l'ha spiegato molto bene. Che tipo di sguardo sarà, allora, quello del gatto? Ecco la risposta di Derrida:

Come in ogni sguardo senza fondo, come gli occhi dell'altro, questo sguardo cosiddetto "animale" mi fa vedere il limite abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano, le fini dell'uomo, cioè il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a sé stesso, chiamandosi così il nome che crede di darsi²³.

Se è l'esperienza estetica che ci interessa, con tutte le implicazioni etiche e politiche che comporta, ebbene questa esperienza si trova oltre l'umano, oppure al di qua dell'umano. Se, con Heidegger, è l'operazione cognitiva dell'*in quanto* quella che ci caratterizza come viventi, allora è questa stessa operazione che ci impedisce di vivere un'esperienza estetica. La linea di pensiero che Derrida ci indica si vuole collocare definitivamente oltre l'«alternativa tra una proiezione appropriante», in base alla quale l'animale non è sostanzialmente diverso dall'umano, e «un'interruzione netta»²⁴, che invece separa radicalmente umano e non umano. Si tratta, in definitiva, di «non [...] interpretare o intendere *in negativo*»²⁵ la condizione animale.

Il caso del gatto e del suo sguardo ci ricorda che quello sguardo è comunque uno *sguardo*, non è uno sguardo che soltanto manca di qualcosa che, invece, in quello umano sarebbe presente. Torniamo allora alla cascata, ma questa volta lì fermo ad osservarla non c'è un umano, questa volta c'è uno scimpanzé. La primatologa Jane Goodall racconta che una volta, in un tardo pomeriggio, seguendo il gruppo di scimpanzé che stava studiando, giunsero davanti alle cascate della valle Kakombe, in Nigeria. Jane Goodall racconta l'eccitazione che alcuni maschi del gruppo provarono alla vista della cascata, che si trasformò in quella che, negli esseri umani, si potrebbe chiamare una specie di danza di gioia²⁶. Che cosa vedono quegli scimpanzé? Se non è la cascata in quanto cascata, che cosa stanno vedendo? La cascata non significa direttamente cibo, non è un pericolo, non sembra avere un immediato valore biologico e, tuttavia, rimangono lì a guardarla per parecchi minuti. In un filmato che si può vedere sul

sito del *Jane Goodall Institute*²⁷, si osserva addirittura uno scimpanzé che, di fronte alla stessa cascata, dapprima gioca con alcuni sassi, facendoli rotolare nel flusso dell'acqua, poi si ferma, si accuccia su uno sperone roccioso e, con le braccia conserte, rimane assorto. Che cosa sta osservando, questo scimpanzé, che – ricordiamolo – non «ha percezione»?

Il momento sovrano

«L'animalità», scrive Bataille, «è l'immediatezza o l'immanenza»²⁸. Immanenza significa che l'animalità è completamente concentrata nell'esperienza in cui è impegnata, è tutta lì, senza retrospensieri, senza deviazioni, senza distrazioni. Proprio perché è «immanenza» non è in grado di cogliere l'ente *in quanto* ente, perché non ci può essere spazio, in questo rapporto, per la presenza isolata dell'ente, che invece è sempre invischiato con l'animalità. Che temporalità sarà, quella dell'animalità? Seguiamo ancora Bataille: «L'animale ignora la possibilità di opporre ciò che non è a ciò che è»²⁹, ignorerebbe cioè la dimensione del possibile: essere «immanenza» significa essere tutto e soltanto nella dimensione del reale. Questo significa che vive solo nell'istante in cui sta vivendo ciò che sta vivendo; un istante di cui non si può neanche dire che sia l'istante presente, perché se non è in grado di «opporre ciò che non è a ciò che è» non coglie nemmeno il passato (il momento di «ciò che non è» più); ma senza passato non può neanche esserci futuro. E senza uno e l'altro non c'è nemmeno presente. L'animalità, allora, vive nell'istante senza tempo: l'animalità semplicemente *vive*. Finora, seguendo Heidegger e la tradizione che culmina in lui, abbiamo sempre considerato questa strana temporalità atemporale come una privazione, come una mancanza, come il limite insormontabile dell'animale. Eppure...

Lasciamo per un po' lo scimpanzé che osserva silenzioso (in modo radicale, perché l'animalità è muta, anche quando comunica, almeno questo ci dice la tradizione) la cascata, e torniamo all'animale umano, a quello, invece, che si distrae, che non può non distrarsi. Cos'è, propriamente, ciò che lo distrae, che lo condanna alla fuga inesorabile dall'istante? Non riuscire a rimanere fermo all'ente *in quanto* ente significa, infatti, precipitare nel movimento del tempo, significa che quello che vedo ora già non lo vedo più, significa sempre rimpianto e anticipazione: «Sono convinto», continua Bataille,

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 49.

24 *Ibidem*, p. 56.

25 *Ibidem*.

26 Cfr. Jane Goodall, *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, Mariner Books, New York 2000, p. 241.

27 Cfr. <http://vimeo.com/18404370>.

28 Georges Bataille, *Conferenze sul non-sapere altri saggi*, trad. it. di C. Grassi e M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova-Milano, 1998, p. 91. Si tratta di una raccolta che riunisce saggi di Bataille contenuti nei voll. III (1971), VII (1976) e XII (1988) delle *Œuvres Complètes*, edite da Gallimard.

29 *Ibidem*, p. 92.

che il sapere ci assoggetti, che alla base di ogni sapere vi sia un servilismo, l'accettazione di un modo di vivere nel quale ogni momento ha senso solo in vista di un altro o di altri che lo seguiranno³⁰.

Vivere nel tempo, al contrario dell'immanenza dell'animalità, significa appunto questo, che «ogni momento ha senso solo in vista di un altro o di altri che lo seguiranno». L'istante non vale per quel che è in quell'istante, vale per l'istante successivo, o per quello precedente. In questo senso, l'istante è *presente*, perché appunto sospeso fra prima e dopo, fra passato e futuro. Il tempo, allora, incatena a sé l'umano, gli impedisce di cogliere il valore di quello che accade nell'istante, lo allontana sistematicamente dal momento in cui sta vivendo, gettandolo oltre, o ricacciandolo indietro (qui c'è anche la radice dell'asservimento dell'umano al calcolo, all'economico, al lavoro salariato): per questa ragione «il problema essenziale [...] è la liberazione dell'uomo dal vincolo dello schiavo»³¹, un vincolo fatto di temporalità, conoscenza e linguaggio.

Qual è il rapporto fra temporalità e linguaggio? Ancora una volta la risposta a questa domanda la troviamo nell'operazione cognitiva dell'ente in quanto ente: è il linguaggio che permette di isolare, all'interno della temporalità atemporale dell'animalità, un prima ed un dopo, e quindi un'ora ed un qui³². Ma se è la temporalità che ci impedisce di vivere l'istante, gettandoci nella deriva temporale, allora è lo stesso linguaggio che ci impedisce di vivere con pienezza e gioia l'istante: «il linguaggio», infatti, «non ha mai per oggetto la pura felicità»³³, vale piuttosto il contrario, «il linguaggio è il risultato del dolore, del bisogno che mi aggioga al lavoro»³⁴.

Ricapitoliamo il ragionamento di Bataille, che trae le conseguenze dell'antropologia di Heidegger: l'umano, cioè l'animale del linguaggio, è asservito al tempo, all'inesauribile scansione dei momenti che si seguono senza sosta. In questo susseguirsi, l'umano non riesce mai a soffermarsi sull'istante, cioè sull'unico momento di pienezza vitale, l'unico momento in cui potrebbe sentire in sé la felicità. Felicità che, al contrario, per Bataille, coincide con quello che definisce

il momento sovrano, in cui nulla più conta eccetto il momento stesso. Infatti ciò che è sovrano è il godere il tempo presente senza guardare ad altro all'infuori di questo tempo presente³⁵.

30 *Ibidem*, p. 30.

31 *Ibidem*, p. 33.

32 Cfr. Emile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1994; cfr. anche Felice Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

33 G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere*, cit., p. 72.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, p. 112.

Perché questo vero e proprio «miracolo»³⁶ possa apparire è necessario, allora, letteralmente liberarsi della nostra antropologia: «la conoscenza», infatti, e, quindi, la temporalità, la cultura, il linguaggio, «non è mai sovrana: per essere *sovrana* essa dovrebbe prodursi nell'istante. Ma l'istante resta al di fuori, al di qua o al di là di ogni sapere»³⁷. Appunto, se è «il momento sovrano» quello che cerchiamo, «perché la pura felicità è nell'istante»³⁸, allora è la nostra stessa costituzione che ci impedisce di raggiungerlo. Per trovare questo momento abbiamo bisogno di un «salto», di una «scommessa» che ci porti «in un linguaggio inesistente, nel linguaggio dei morti, di coloro che la felicità devasta, che la felicità annienta»³⁹. È la temporalità, e quindi il linguaggio, che ci impedisce di vivere l'istante, e quindi la felicità, e cioè lo spazio di «un linguaggio inesistente».

Al contrario, e qui ci tornano in mente lo sguardo del gatto che osserva Derrida nudo e lo scimpanzé immobile sulla riva del torrente, se c'è qualcuno capace di attingere il «momento sovrano» questo qualcuno è proprio e soltanto l'*animale*. Che non parla, appunto, e proprio per questa ragione è liberato dalla schiavitù temporale: «la pura felicità è negazione del dolore, di ogni dolore e anche dell'apprensione del dolore: è negazione del linguaggio»⁴⁰. Con Heidegger abbiamo compreso il nesso strettissimo che tiene insieme operazione dell'ente in quanto ente, arte e linguaggio; ora dobbiamo spezzare questo nesso, perché solo così potremo intravedere una via d'uscita dalla trappola in cui questo stesso nesso ci ha cacciati: «Il linguaggio si limita a designare le cose, solo la negazione del linguaggio apre all'assenza di limite di *ciò che è*, che non è *niente*»⁴¹. È «niente» nel senso che non è altro che *ciò che è*, non è sostanza e attributi, non è soggetto e predicato, è soltanto e pienamente *ciò che è*; pertanto solo uscendo dal linguaggio, insiste Bataille, è possibile «uccidere il tempo»⁴².

Quando finalmente ci si trova in questo spazio si è liberi del lavoro (salariato, quello asservito al tempo economico) e dalle preoccupazioni che esso comporta: «Ciò che contraddistingue la sovranità», infatti, «è il consumo delle ricchezze, in opposizione con il lavoro, con la servitù, che producono ricchezze senza consumarle. Il sovrano consuma e non lavora»⁴³; ora, e solo ora, «la possibilità della vita si apre senza limiti»⁴⁴, perché liberati dalla costrizione della temporalità non siamo più obbligati a tenere conto delle conseguenze

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*, p. 115.

38 *Ibidem*, p. 72.

39 *Ibidem*, p. 73.

40 *Ibidem*, p. 72.

41 *Ibidem*, p. 75.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*, p. 111.

44 *Ibidem*.

di quello che sta accadendo adesso. Il «momento sovrano» non ha rimpianti, né si aspetta nulla, perché senza nozione del futuro non c'è nemmeno nulla da sperare; conseguentemente non ha nemmeno nessun calcolo da fare, perché «l'al di là dell'utilità è il campo della sovranità»⁴⁵.

Conclusioni

«Se», infine, «il sovrano è essenzialmente il miracolo»⁴⁶, siamo tornati, in realtà, proprio all'inizio del percorso che abbiamo seguito in queste pagine. L'esperienza estetica, se è qualcosa, di fatto *coincide* con «il momento sovrano», con il momento del «miracolo». Solo in questo momento, infatti, è possibile che si stabilisca una relazione *immediata* con l'oggetto di cui si sta facendo esperienza. Per questa ragione è così importante ribadire che «la coscienza dell'istante [...] non è sovrana se non nel non-sapere»⁴⁷, perché, al contrario, il sapere equivale a mediazione, linguaggio, distanza, ossia a tutto ciò che impedisce quell'immanenza e quella vicinanza senza la quale non è possibile un'esperienza estetica. L'alternativa è radicale, o «svolgimento continuo del pensiero»⁴⁸ oppure quei «moti» che «hanno il potere di prolungare, di prendere e riprendere senza fine l'istante che conta, l'istante della rottura, del mancare»⁴⁹ e che, pertanto, schiudono la possibilità del «miracolo», del «momento sovrano». Ora, siccome l'umano è *umano* proprio perché è l'animale del linguaggio, come lo stesso Heidegger ci ricorda⁵⁰, di fatto questo esclude che questo stesso vivente possa mai vivere momenti come questi. Ciò significa che l'esperienza estetica è preclusa all'animale umano.

E qui torna, inaspettatamente, quell'animalità di cui così velocemente Heidegger e Bataille credevano di essersi sbarazzati: chi è che può provare quell'«istante miracoloso in cui l'attesa si risolve in NIENTE» e che distacca «dal suolo»⁵¹? Per Bataille, la questione dell'animalità è semplice: l'animale è schiavo del bisogno e, quindi, non può mai arrivare al «momento sovrano»: «Noi [umani] dobbiamo soddisfare i nostri bisogni, soffriamo se non ci riusciamo, ma finché si tratta del necessario non facciamo altro che seguire in noi la spinta animale»⁵². Qui Bataille è precipitoso, oltre che limitarsi a ripetere secoli di

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*, p. 114.

47 *Ibidem*, p. 116.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 Ma anche la biologia contemporanea: cfr. Charles Yang *Il dono infinito. Come i bambini imparano e disimparano le lingue del mondo*, trad. it. di M. Garofalo, Codice Edizioni, Torino 2007.

51 G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere*, cit., p. 116.

52 *Ibidem*, p. 112.

tradizione cartesiana che vedono l'animalità soltanto come istinto⁵³. A rigore, infatti, «quest'elemento *miracoloso, che ci incanta*»⁵⁴, può incantarci solo se lo accogliamo in modo assolutamente completo, se non c'è nessuna soggettività che ci trattenga dall'essere assorbiti da questa «gloria»⁵⁵. Non a caso è lo stesso Bataille che ci ricorda che si «diventa *sovrano* cessando di esserlo»⁵⁶, cioè cessando di essere una soggettività. Perché la soggettività non è capace – proprio perché soggettività *autonoma e distinta* – di farsi assorbire e sciogliere nell'«istante miracoloso»⁵⁷. Al contrario, la condizione necessaria per vivere il «*miracoloso*»⁵⁸ è «l'immediatezza o l'immanenza», ossia appunto l'*animalità*. Solo se ci si trova nella «libera demenza dell'immediato»⁵⁹ è possibile arrivare all'ebbrezza ignara di sé che riduce «l'istante all'istante, l'estatico all'estatico»⁶⁰. Il problema dell'esperienza estetica è il problema di un'esperienza che sia completamente, senza residui, concentrata sulle «proprietà intrinseche» di ciò che viene percepito; come abbiamo visto un'esperienza del genere è possibile solo se è un'esperienza *immediata*, e soltanto l'animalità può vivere un'esperienza del genere.

Quella della «sovranità» è un'opportunità vitale ed estetica che soltanto l'animale non umano può vivere, anche senza saperlo, anzi proprio perché lo ignora. Così tutto questo secolare svilire l'animalità si rivela, ma in realtà l'abbiamo sempre saputo, un rimpianto per una condizione di vita che sappiamo esserci preclusa semplicemente (e biologicamente) «perché non possiamo smettere di essere uomini»⁶¹:

Non mi chiudo nell'idea della sventura. Immagino la libertà di una nuvola che ha invaso il cielo, facendosi e disfacciandosi con una rapidità senza fretta, traendo dall'inconsistenza e dalla lacerazione il potere d'invadere. Della mia dolorosa riflessione, che senza l'estrema angoscia sarebbe stata greve, posso così dire che mi concede, nell'istante stesso, in cui sto per soccombere, il dominio ...⁶²

53 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 50-51.

54 G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere*, cit., p. 113.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*, p. 117.

57 *Ibidem*, p. 116.

58 *Ibidem*, p. 117.

59 G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. di G. Colletta e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, p. 80. È una raccolta che riunisce saggi di Bataille tratti dai voll. VIII (1976), XI (1988) e XII (1988) delle *Œuvres Complètes*, edite da Gallimard.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*, p. 382.

62 G. Bataille, *L'impossibile*, trad. it. di R. Baldassini, ES, Milano 1999, p. 104.



Territori delle pratiche

Aldo Sottofattori
Alice? È nel Paese delle meraviglie

E anche sul più alto trono del mondo
non siamo che seduti sul nostro
culo. (Michel de Montaigne)¹

1. Le visioni vecchie e quella nuova

Capita che sempre più persone si avvicinino a quella grande e nuova idea che è l'antispesismo, sospinti da un'inattesa scoperta: la sofferenza animale, l'atto violento a cui sottoponiamo gli altri terrestri che, come noi, avrebbero il diritto di vivere in pace su questo pianeta. In molti, questa sorprendente rivelazione – non è forse sorprendente accorgersi all'improvviso di qualcosa pur avendola avuta sotto gli occhi per tutta una vita? – si coniuga con una riflessione che si spinge fino a rivedere l'umanità sotto un'altra ottica. Quando ciò accade è come se si strappasse un velo e la natura dell'umano si mostrasse inaspettatamente diversa. Come se il *rinato* osservasse i suoi conspecifici da un luogo lontano, rilevandone impreviste sembianze segrete. Il nuovo osservatore non soltanto assegna alla questione animale l'importanza dovuta, ma, come si stupisce di non aver saputo pensare alla brutalità dei macelli, della vivisezione, della caccia, prima che qualcuno gli aprisse gli occhi, così si sorprende di non essere riuscito in precedenza a vedere l'umanità nella sua intima essenza. La ragione è semplice: anch'egli è fatto della stessa sostanza della sua specie e, per vederla dall'esterno, ha dovuto realizzare al suo interno la più grande delle rivoluzioni. Le pagine che seguono lasceranno in disparte l'aspetto peculiare che tanto occupa la riflessione antispecista, cioè la questione animale in senso stretto, per tentare di mettere a fuoco l'immagine di quella specie di animale costituita dall'umanità. Si potrà constatare come l'antispesismo permetta di esaminare l'umanità come essa stessa non riesce a vedersi. Soprattutto si mostrerà come essa non riesca a scorgere il vero nodo che ancora impedisce di uscire da quella condizione che, forse un giorno, sarà chiamata preistoria.

¹ L'esergo è tratto da Michel de Montaigne, *Saggi*, III, 13, trad. it. di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, p. 1497.

2. Il limite dell'umano

Qual è il primo limite umano, quello da cui originano tutti gli altri? La solitudine. L'essere umano vive se stesso come un *unicum*. In questo è stato ben plasmato dalle religioni monoteiste le quali gli hanno instillato la stravaganza di essere un ente fatto a immagine di Dio. Nella Genesi, in un passo inequivocabile, Dio consegna all'uomo il dominio su tutta la creazione². Malgrado alcune letture moderne tendano a rivalutare questo passo reinterpreandolo come un amorevole invito alla custodia e alla conservazione, piuttosto che un minaccioso atto di dominazione, resta il fatto che i libri sacri, in nome di quell'antico principio, hanno contribuito alla legittimazione e alla diffusione di un'ideologia che giustifica lo sfruttamento degli animali in varie forme: vivisezione, macellazione, caccia, attività ludiche e sagre. E anche se oggi il "nuovo olocausto" è svincolato dai dogmi della Scrittura, è pur vero che esso riceve un importante sostegno da un potere religioso che possiede la chiave per accedere a miliardi di cuori. In ogni caso, una specie esercita un controllo assoluto sulle altre e, per principio, vieta l'autonomia ad altri esseri che invece dovrebbero disporre. Probabile, a questo punto, l'obiezione: gli altri esseri non hanno né possono disporre di libertà, considerato che questa è una prerogativa umana. Accettiamo l'obiezione, non perché la riteniamo vera, ma perché essa consiste proprio nell'oggetto del nostro discorso: l'umano vuole sentirsi solo ed è solo per sua esplicita pretesa. Soltanto lui ha le caratteristiche che ha. E così il circolo si chiude in una misera tautologia.

La libertà non è solo preclusa alle specie a cui l'umano stesso dà la vita, essendo esse frutto di millenaria domesticazione, ma perfino a quegli esseri i quali, autonomi da milioni d'anni, si ritrovano ora a essere patrimonio di entità tiranniche e prevaricatrici. Osserviamo un mappamondo. Vedremo che lo spazio terrestre è rinchiuso dentro linee astratte, i confini, che lo saturano in modo completo. Già questo è assai strano. Forse non appare tale a chi da sempre, fin dai banchi della scuola elementare, è stato abituato a vedere sulle cartine un pianeta tagliato in pezzi dai mille colori. Ma se compiamo uno sforzo di astrazione, se proviamo a resistere a quell'ordine simbolico che rende tutto un rigidissimo *a priori*, non apparirà strano che nemmeno un metro quadrato di questo pianeta non sia soggetto a qualche forma di giurisdizione? Come è possibile una cosa simile? Non è pazzesco? Ritorniamo al nostro mappamondo

² Genesi 1, 26-28: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra"».

e dirigiamo lo sguardo in certe aree asiatiche dove ancora vive la tigre. Essa non ha passaporto indiano o cinese, non è cittadina di quegli stati, nondimeno il suo destino è condizionato da decisioni che sono prese da un'altra specie, quella umana: il numero, l'allocatione, i sistemi di controllo e monitoraggio, tutto dipende dalla specie dominante. Si tratta di una dipendenza diversa da quella che un cittadino ha rispetto al suo stato, dal quale è ritenuto comunque un soggetto di diritto; anche un abitante di un altro stato, benché spesso visto come straniero, come "l'altro" (con tutto ciò che è implicato in questo complesso attributo), vede comunque riconosciuti quei diritti basilari dettati dall'appartenenza al genere umano; mentre alla tigre, o al lupo o all'orso o all'aquila, nessuno si sognerebbe di riconoscere una qualche soggettività, individuandoli come *l'altro*, poiché per un umano *l'altro* è sempre un *altro umano*. Ciò significa, ancora una volta, che la nostra specie è sola.

C'è un ulteriore risvolto: l'umano non si percepisce nemmeno come specie. Considerarsi una specie significherebbe considerarsi parte della natura. È sicuro che gli sviluppi dell'Illuminismo e della scienza abbiano inequivocabilmente definito la *natura naturale* dell'umano e chiunque non creda al creazionismo sa che la nostra specie (specie, dunque) ha rami laterali e parenti assai prossimi. Sa che siamo il frutto di un lunghissimo processo evolutivo a partire da cellule primordiali. Tuttavia, una cosa è depositare un'informazione nello spazio cognitivo, un'altra è assumerla nello spazio emozionale. Si possono portare esempi in proposito. Ogni umano sa di essere mortale, ma vive come se fosse immortale. La morte, pur rappresentando talvolta un veicolo di potente emozionalità quando colpisce altri, rimane tuttavia un fatto a noi estraneo. Infatti la propria morte viene più o meno inconsciamente rigettata perché, rappresentando un confine individualmente invalicabile, non può essere esperita. Oppure. Ogni umano sa di abitare in un granello di materia dispersa nello spazio, ma riceve la nitida sensazione che l'universo ruoti intorno a lui e alla sua dimora. Nel film *Agorà* (Alejandro Amenábar, Spagna-USA 2009) lo spettatore sperimenta un effetto di straniamento ascoltando voci angosciate provenire da un punto remoto del pianeta Terra mostrato come un corpo sperduto nello spazio. In simili rappresentazioni, lo spettatore ha la netta sensazione della vacuità delle cose che, qualora fosse interiorizzata, imporrebbe una profonda revisione dell'esistenza. Ma se un film aiuta a relativizzare la vita, può farlo solo per frammenti infinitesimi di tempo, frammenti troppo deboli per stabilizzarsi, e lo spettatore, uscendo dalla sala, ritornerà alla propria centralità narcisistica. In entrambe le situazioni – essere certi della propria morte o essere consapevoli di abitare in un punto insignificante dello spazio – "sapere" significa tracciare da qualche parte nel proprio encefalo un'informazione senza nessuna ricaduta sulla propria esistenza emozionale. Analogamente l'umano sa di essere un frutto della natura, ma vive senza riconoscersi come parte di essa. Ovviamente

il suo chiamarsi fuori dalla natura non dipende dal fatto di possedere una cultura estremamente complessa, quanto piuttosto dal fatto che, da un certo punto in poi, avendo iniziato a esercitare un ferreo dominio sul mondo, non è stato più in grado di accettare l'idea di esserne parte. Di essere un viaggiatore su un pianeta, insieme con tanti altri compagni di avventura: questo non riesce più a vederlo, né a sentirlo, né a viverlo.

La solitudine dell'umano possiede un riscontro – insieme ameno e penoso – nella ricerca degli extraterrestri. Se c'è qualcuno che può rimediare alla nostra solitudine, questo *qualcuno* si trova nello spazio. Se consideriamo la cultura popolare, si scoprirà come l'alieno sia visto come un essere diverso da noi, ma, nello stesso tempo, simile a noi. Cameron e Spielberg insegnano molto in proposito. Può avere la pelle azzurra, gli occhi di un gatto o la testa bislunga, ma è sempre immaginato in forma umanoide. Se esiste un nostro cugino nello spazio siderale, la sua forma sarà simmetrica, avrà una testa, quattro arti e una postura eretta. Questo substrato, forse archetipico, non ha inizio con la letteratura fantascientifica degli anni '50 del secolo scorso, ma è rintracciabile anche in culture antiche che hanno ipotizzato l'esistenza di abitanti di altri mondi. A tal proposito, significativa risulta l'osservazione di Lucrezio che, nel libro V del *De rerum natura*, immagina altri mondi popolati da altri uomini e da altri animali. Il filo che congiunge Lucrezio a Cameron è compiuto. Se esiste un altro mondo, questo deve prevedere l'esistenza di "uomini" e di "animali". Gli scienziati sono più smaliziati. Sanno che, qualora esistesse un pianeta con forme di vita intelligenti, queste non avrebbero grandi possibilità di assomigliarci. Tuttavia, cadono ancora più incredibilmente nella trappola. Per gli scienziati, anche se l'alieno assomigliasse a un polipo o a un drago, esso condividerebbe con l'umano la capacità di comunicare con lui, dunque sarebbe aristotelicamente un animale razionale e, perciò, a lui affine sotto l'aspetto che *conta*. Ebbene, l'ossessione della comunità scientifica di scoprire civiltà extraterrestri, ossessione che comporta la costruzione di enormi radiotelescopi e gran dispendio di risorse e di tempo, tradisce la necessità di superare l'angoscia del romitaggio umano. Qualunque fosse la forma dell'extraterrestre, il successo nella comunicazione romperebbe la sua solitudine, considerando che qui sulla Terra non riesce a trovare le modalità per comunicare con le creature con cui ha condiviso milioni di anni di vicinanza fisica ed evolutiva.

L'umano è inequivocabilmente una parte del mondo. Nonostante questo, egli si vive come *il tutto*. Soltanto così si spiega la micidiale copertura senza residui del globo terrestre in quel viluppo di linee inesistenti se non nella testa dei suoi esecutori. Eppure la fragilità del suo essere dovrebbe apparirgli evidente. L'umano nasce da due *particelle* che si incontrano, e via via cresce fino a raggiungere una dimensione considerevole. Il suo sviluppo, come del resto quello degli altri

esseri, è miracoloso, ma avviene in un contesto di fragilità superabile soltanto con particolari attenzioni. Eppure si stenta a riconoscerlo, così come si stenta a riconoscerne la naturale vulnerabilità. In Occidente la corporeità, e quindi la vulnerabilità (basta un nonnulla per interrompere il processo nelle sue prime fasi), è mascherata da una serie di accorgimenti diffusi a livello di massa. Si può anzi dire che in questa parte del mondo si sia originato quel sorprendente processo che consiste nella progressiva perdita del senso della corporeità. Può sembrare un'affermazione paradossale, visto che il corpo conosce la propria apoteosi proprio in Occidente. In realtà la perdita della percezione del corpo si cela proprio dietro l'attenzione nevrotica verso di esso. La palestra rende perfetti e illude che sia possibile mantenere un'eterna efficienza; la medicina fa altrettanto ipotizzando scenari di ripetute e ripetibili sostituzioni di parti; l'industria aiuta a nascondere le tracce del corpo con profumi, bagnoschiuma, lavande. Non solo: va oltre, consentendo perfino di nascondere con prodotti che sbiancano i *wc*, perennemente candidi e immacolati, o che rendono i pavimenti lustrati come specchi. Non è una esperienza generalizzata né generalizzabile, naturalmente. Se un corpo è vulnerabile, inevitabilmente prima o poi cadrà, scoprendo drammaticamente la finzione vissuta fino a quel momento. Ma adesso il soggetto decaduto verrà messo in quarantena e il sistema costituito dai corpi sani sarà salvaguardato dalla rovina dell'illusione. Vale in tutti gli *altrove* questo processo? No, ovviamente. Il mondo è pieno di condizioni di fame e di miseria, altro che pavimenti con la cera! Occorre dire però che laddove, per condizioni storiche specifiche, si è compiuto il passaggio dalla società tradizionale alla società moderna – o dove la prima è stata fortemente condizionata dalla modernità – la trasformazione dell'umano è sempre avvenuta secondo le coordinate illustrate.

3. C'è un unico attore tra le quinte teatrali

L'umano si vive come un *unicum*. È come un attore in un teatro ormai sgangherato in cui tutto quanto è intorno appare come semplice *oggetto*: quinte, macchine di scena, addobbi. Ogni cosa che riesce a raggiungere diventa pura materia grazie alle sue manipolazioni; non fanno eccezione gli esseri che respirano, vivono, hanno sentimenti e desiderano la libertà. Egli non nota la vita che gli scorre di fianco, rivolto com'è verso se stesso. Agisce sicuro, senza porsi domande sulla liceità del suo operare, e la solitudine gli consente di autolegittimarsi: chi deve interrogare se non se stesso? In questo teatro la sala è vuota, buia e silenziosa. Non ci sono spettatori e pertanto l'umano può agire senza ambire all'approvazione o temere il biasimo. Non attende applausi né fischi. Nel passato il suo agire distruttivo è stato parzialmente bilanciato

da tendenze virtuose, sebbene anch'esse ambigue, ma col tempo queste si sono dissolte. I difetti della sua natura enigmatica si sono esaltati nella società materiale che funziona secondo la legge della produzione di denaro a mezzo di denaro, cosicché ora l'attore si è affrancato dall'autocontrollo e si è scatenato in un furore distruttivo. Certamente, come rilevato in *Dichiarazione di guerra*, la condizione di solitudine in cui è immerso l'umano, non lo priva di una angoscia profonda. Pare che

[...] la sofferenza da cui nasce il bisogno di potere sia causata da una profonda crisi esistenziale dell'essere umano, qualcosa che non è mai stato risolto, fin dall'inizio della storia. Gli umani non si sono mai sentiti a casa loro su questo pianeta³.

Parole quanto mai giuste. Nessuno, a casa propria, metterebbe tutto a soqquadro. La civiltà, fino ad oggi, ha avuto soltanto uno scopo: quello di coprire, con l'ideologia che vela appena di poco l'alienazione, il suo profondo disprezzo verso la vita. L'umano distrugge la fonte della sua stessa esistenza, cioè il mondo vegetale, e completa il suo furore annientando esseri che l'evoluzione ha reso simili a lui, con occhi, cervello, sentimenti, passioni. Ma perché non dovrebbe distruggere altri esseri, se non ha remore verso se stesso e la propria casa? Forse non fa guerre? Non affama i suoi simili? Esita forse a sfruttarli fino alla morte? Perché? Perché nel corso dei millenni la *hybris* ha cessato di essere una figura della tragedia greca e si è introdotta nel processo stesso dello sviluppo umano, indossando la maschera del progresso e della razionalità.

Nonostante sia in netto declino, la parola "progresso" (che presuppone la costruzione dell'avventura umana sulla base della razionalità) continua a essere ritenuta ancora la cifra dell'umanità. Le difficoltà momentanee legate a crisi economiche o a tensioni politiche vengono sempre ritenute superabili, almeno in prospettiva. Purtroppo, a dispetto della tesi di una progressiva razionalizzazione del mondo, la storia umana sta affondando nelle sabbie mobili di una forza oscura tanto minacciosa quanto indecifrabile e aggravata da due ingredienti che governano la modernità: la tecnica e il capitalismo.

La scienza e la tecnica hanno acquistato vita propria e procedono inesauste verso la propria dissoluzione, incapaci di riflettere su se stesse, concentrate come sono nell'opera di continua trasformazione materiale della natura. Poi, l'accelerazione distruttiva sul mondo riceve un'ulteriore spinta dalla produzione fine a se stessa, necessaria per mantenere il ciclo di produzione di denaro a mezzo di denaro il cui fine consiste, appunto, nella fagocitazione della natura in tutte le sue componenti, a prescindere dal soddisfacimento dei bisogni umani.

Dobbiamo poi chiederci se questi elementi non siano in relazione con la

perdita della percezione della propria condizione animale. La tecnica, oltre una certa soglia, presuppone la (fallace) credenza del proprio distacco dalla natura, condizione fondamentale perché il soggetto si reputi suo *controllore*. Non è facile determinare dove si posizioni questa soglia, ma essa esiste. Se la costruzione di una pala garantisce ancora una certa integrazione del soggetto con la natura, la realizzazione della bomba H ha il potere di scardinare, attraverso la supremazia della tecnica, l'impressione di una dipendenza atavica. Ciò significa che deve esistere una soglia compresa tra quella e questa superando la quale si manifesta il salto di qualità. La scienza e la tecnica presuppongono quindi, ad un certo punto della loro evoluzione, un'apparente (benché ritenuta reale) separazione totale dalla natura, una capacità/credenza di *vederla da fuori* e quindi una fuga umana dalla condizione animale. Analogamente lo schema di produzione denaro-merce-denaro, alterando il legame tra produzione e bisogni, porta al parossismo quella oggettivazione della natura che, di riflesso, presuppone la soggettivazione nell'*unicum* (la forma più grave di alienazione).

L'effetto congiunto di tre fattori – l'apparato tecnico-scientifico, l'ossessione verso la produzione astratta di denaro e l'eccezionale capacità di simbolizzazione dell'encefalo umano – ha abbattuto la barriera che ha mantenuto la specie nella condizione animale per un lungo tempo. Ebbene, fino a che punto questi tre fattori possono spingersi, sempreché non abbiano superato da tempo la soglia dell'accettabile? Apparentemente il problema non ammette che una difficilissima soluzione. Già l'affermazione di partenza – il superamento della soglia – potrà essere messa in dubbio o, addirittura, rifiutata in modo esplicito. Ci sarà chi rivendicherà la crescita incondizionata, chi la crescita condizionata; e poi la crescita tecnico-scientifica, la crescita dei consumi, la crescita dei profitti, la crescita della popolazione, la crescita dell'istruzione, la crescita del riguardo per l'ambiente, la crescita della giustizia e tante altre crescite variamente definite e immaginate. Se tutte queste aspirazioni si trovassero ad agire concordemente in un'unica direzione, il dibattito tra i vari soggetti sociali non sarebbe problematico. Invece la realtà pone scenari più complessi, cosicché l'operatore in un settore si troverà in concorrenza con buona parte degli altri. Apparentemente la società democratica è un ambiente razionale. Le questioni, infatti, vengono sottoposte sempre a una qualche forma di dibattito. Ma le conclusioni non sono mai effetto delle discussioni. Nonostante le pretese dei teorici della democrazia deliberativa, si assiste sempre a una ricaduta nel gioco paralizzante dei veti, della contestazione dei dati, delle interpretazioni, ossia in quella serie di ostacoli linguistici che nascondono gli interessi di parte, spostando la comunicazione entro una fittizia sfera di razionalità. Cosicché le decisioni vengono sempre prese sulla base della forza che un soggetto (istituzionale) possiede per imporre la propria volontà. È la *forza* il vero *artefice del fare* nella

3 Screaming Wolf, *Dichiarazione di Guerra*, Nuova Etica, Torino 2003, p. 43.

società democratica, non altro. La forza, la cui funzione primaria consiste nella stabilizzazione dei rapporti sociali sotto il segno del potere. Poiché la forza è una risorsa distribuita in modo ineguale, ne conseguirà una distribuzione diseguale del soddisfacimento degli interessi.

Occorre segnalare però che il tema della nostra discussione non mira tanto a individuare gli interessi deboli né quelli forti, quanto piuttosto quelli giusti. Ora, spingersi in un coacervo di argomenti generici significherebbe aumentare la confusione. Le proposizioni del dibattito sociale assomigliano, infatti, ai percorsi di tante formiche su un albero che possiede migliaia di rami e rametti con infinite propaggini e diramazioni in tutte le direzioni. Anche se, per assurdo, tutti i soggetti subordinassero il proprio *interesse* al bene comune, si troverebbero in colossali difficoltà a causa dell'obiettivo complessità di una realtà sociale estremamente ramificata. Non rimane che compiere un percorso a ritroso fino a giungere al punto in cui la complessità della realtà improvvisamente si riduce. Per rimanere nella metafora dell'albero, è necessario tornare al tronco, ossia alla linearità essenziale dei concetti fondativi. Da lì in poi si potrà risalire e solo allora proporre una potatura generalizzata. A quel punto risulterà chiaro come il dichiarato perseguimento sociale del bene comune nasconda, in realtà, gli interessi più inconfessabili.

4. La capacità di carico, lo spazio disponibile, l'impronta ecologica

La *capacità di carico* (*carrying capacity*) è un concetto della biologia che indica quanti animali di una data specie possono essere ospitati in un certo habitat per un tempo indefinito. Se questo numero viene superato, entrano in gioco fattori in grado di riportare a una condizione di equilibrio. La biologia applica questo concetto agli animali, ad esempio al numero di cervi che un parco può "sopportare". Siccome i biologi sono umani e gli umani non si reputano animali, ne consegue che i biologi non applicano lo stesso concetto di capacità di carico agli umani. Anche se tutti gli umani fossero biologi, nessuno di loro saprebbe dire quanti biologi potrebbe "sostenere" un determinato parco pieno di biologi. Se si chiede a qualche specialista il rendiconto dello stranissimo atteggiamento, si riceverà una risposta del tipo: «Gli umani, diversamente dagli altri animali, possono modificare l'ambiente incrementando la capacità di carico che li riguarda». Si portano vari esempi in proposito. È noto come nel '700 la rivoluzione agricola in Olanda abbia permesso il decollo economico e demografico grazie all'incremento delle rese per ettaro di terreno. Oppure, in certe zone dell'America precolombiana c'era un abitante ogni 170 Km²; in Italia, oggi, ci sono 170 abitanti per Km². Si tratta di argomenti speciosi che

vorrebbero insinuare come scienza e tecnica possano superare le condizioni-limite imposte dalla natura. Mettiamola così: gli animali non umani sfruttano estensivamente la capacità bioriproduttiva della natura, gli umani riescono a sfruttarla *anche* secondo modalità intensive. In ogni caso, anche l'uso intensivo della natura presuppone comunque un limite insuperabile che dipende anche dal livello collettivo dei consumi che una determinata comunità decide di mantenere. Le vittime del delirio di onnipotenza lo negheranno e si rifugeranno nel solito argomento: "Noi non possiamo sapere ciò che la scienza e la tecnica ci riserveranno domani". Argomento che ha il potere di mettere in stallo la discussione. È necessaria una mossa ulteriore.

Supponiamo che sia possibile aumentare indefinitamente la produttività dei sistemi naturali per consentire l'aumento dei consumi e della popolazione. Tale meccanismo dovrà comunque considerare lo *spazio disponibile* per la popolazione come un dato anelastico. Per ipotesi, supponendo stabile la popolazione italiana (60 milioni in 301.000 Km²), l'aumento dei consumi sarà condizionato dall'aumento della produttività, che le scoperte tecnico-scientifiche potranno realizzare, dei 5000 mq disponibili per abitante⁴. Lo stesso dovrebbe accadere se la popolazione aumentasse lasciando immutati i consumi: di nuovo, la scienza e la tecnica dovrebbero elevare ulteriormente la produttività per sopperire alla diminuzione dello spazio *pro capite*. Si tralascia qui, per amore di discussione, la domanda fondamentale se tale stress del territorio porti a una minore disponibilità del territorio stesso nel ricalcolo del ciclo successivo. Ciò su cui va focalizzata l'attenzione è il fatto che la sfida deve avvenire senza imbrogli, e cioè senza ipotizzare l'espansione territoriale al di fuori dei confini nazionali. Ciò non vuol dire che un italiano non possa mangiare una banana. Ma lo spazio esterno impiegato per produrre un bene consumato all'interno, deve essere ricompensato con uno spazio equivalente interno dedicato a un prodotto consumato all'esterno. Ciò non succede (vedremo tra poco la dimensione dello spaventoso squilibrio) e diventano evidenti le conseguenze politiche di un fatto così grave.

L'obiezione tipica della teoria economica, secondo la quale i diversi livelli di produttività e il meccanismo dei prezzi dei paesi che commerciano rendono impossibile tale scambio *alla pari*, lascia il tempo che trova. Se il bilancio di territorio (non dei prezzi o delle produttività) non è in equilibrio, al di là di ogni considerazione imposta dalla scienza economica liberista, resta il fatto che

⁴ In realtà non dovrebbe essere considerata una superficie *pro capite* di 5000 mq, bensì quella potenzialmente utile per capacità produttiva globale/pc – la *biocapacità* – che si ottiene attraverso calcoli elaborati comprendenti in parte anche superfici marine. Tuttavia la necessità di mantenere la discussione su un terreno semplificato consiglia di fare riferimento a un fattore più elementare – la superficie disponibile, appunto – comunque strettamente collegato a quello della biocapacità.

quella determinata popolazione sfrutta uno spazio non suo. Tale squilibrio è l'espressione diretta di violente relazioni di dominio occultate sotto forma di relazioni economiche e commerciali.

Ora è necessario fare il terzo passaggio e comprendere il significato di "impronta ecologica" (IE). L'IE è un indice capace di esprimere il peso dei consumi umani rispetto alla natura. Poiché gli umani hanno un impatto sull'ambiente in virtù di un consumo ben più corporeo che spirituale, qualcuno ha cominciato a calcolare il terreno necessario per assorbire l'anidride carbonica prodotta dal consumo di energia, il terreno agricolo per ottenere cibo e altri beni agricoli, la quantità di pascoli da destinare all'allevamento, la superficie utile per il prelievo del legname, gli spazi edificabili, ecc. Tale calcolo può essere fatto sia a livello globale, che nazionale o locale. Una volta effettuato il calcolo relativo alle singole parti, le diverse superfici vengono ricalcolate per essere riferite a una misura comune. Alla fine disponiamo dell'"area equivalente" necessaria per produrre la biomassa e la massa inerte che una data popolazione impegna sulla base dei suoi consumi. Tale area è misurata in "ettari globali" (gha). Dividendo tale valore per la popolazione di riferimento si ha l'IE media *pro capite*. Alcuni organismi istituzionali al di sopra di ogni sospetto⁵ hanno fatto il calcolo relativo alla popolazione mondiale e alle singole nazioni. Altri si sono cimentati nel calcolo dell'IE della propria regione o di un certo distretto (una città, una determinata regione). Il ragionamento che verrà proposto prenderà come riferimento il Bel Paese, ma la maggior parte delle assunzioni può essere estesa a qualsiasi stato occidentale.

L'IE dell'italiano medio oscilla intorno a 5 ettari *pro capite*⁶! Sappiamo già – lo si è visto – che dividendo il territorio nazionale per la popolazione italiana si ottiene 0,5 ettari *pro capite*! Può darsi che questa coppia di dati dica poco al lettore. Egli stesso può fare un piccolo esperimento proponendo a un certo numero di persone questi due semplicissimi dati. La maggioranza non capirà di che cosa si stia parlando. Tanti lo capiranno, ma non troveranno in ciò nulla di problematico. Pochi comprenderanno il problema, ma non ne rileveranno la drammaticità. Solo i saggi assumeranno questi semplici numeri con un moto di orrore. Ciò probabilmente significa che il danno che la specie produce su se stessa è ormai irreversibile. Quando una persona non si avvede di un pericolo mortale è possibile che sia giunta la sua ultima ora. Qualcosa di simile si può dire per la specie umana che potrebbe trovarsi in prossimità di un cataclisma senza

rimedio. Di fronte a questi due numeri, che riassumono il punto di fuga verso cui dovrebbero convergere infinite e complesse riflessioni (sul Pil, sul bilancio nazionale, sul *welfare*, sulle politiche per l'emigrazione, sulle relazioni politiche, finanziarie, fiscali, culturali, ecc.), molte incertezze dovrebbero improvvisamente sciogliersi, squarciando lo spesso velo che offusca i nostri occhi.

In realtà un bambino potrebbe comprendere la natura del problema meglio di quanto possano comprenderla i suoi genitori, i politici, o gli economisti e i ricercatori in genere; insomma coloro che disgraziatamente pensano al, e gestiscono il, suo futuro. La ragione è semplice. Il bambino, almeno finché non viene condizionato, ha una visione materialistica che l'adulto, sopraffatto dalle allucinazioni della cultura, tende a perdere. Il bambino sa che se possiede un'arancia non può farsi una spremuta con due arance. Se questa pulizia mentale venisse conservata nell'adulto, egli, posto di fronte ai dati riportati, impallidirebbe. Comprenderebbe che superare di un solo mq i 5 mila disponibili costituirebbe una condizione di grave rischio per il futuro suo, della sua progenie e della sua comunità di riferimento. Che reazione dovrebbe avere considerando che i 5 mila mq sono diventati 50 mila e che, dunque, ha acceso un pesante debito con altre popolazioni che, prima o poi, gli chiederanno conto?

Ma c'è di più. Gli estensori delle tabelle dell'IE avvertono che i loro calcoli sono assolutamente sottodimensionati. Per la semplice ragione che non vengono valutati (a parte la CO₂ che ha ricevuto un'attenzione particolare dati i suoi effetti sul clima) tutti i cataboliti (leggi: "rifiuti") legati al consumo. Una quantità così mostruosa di produzione si trasforma inevitabilmente in una quantità altrettanto enorme di rifiuti che comportano degrado ambientale e perdita della capacità biotica di aree sempre più estese. Perciò, l'ambiente adibito a discarica (aria, acqua, terreno) dovrà essere sottratto dal successivo ricalcolo. L'umanità è insomma metaforicamente disposta su una zattera che si sta restringendo sempre più per via dell'erosione del mare e del danno prodotto dall'urto delle onde.

5. Il migliore dei mondi possibili

Il nostro è il migliore dei mondi possibili! È questo il *Leitmotiv* che viene sempre riproposto. Molte sono le parole chiave positive che lo impreziosiscono e che definiscono gli obiettivi da perseguire a tutti i costi. Il loro contrario rappresenta l'ombra sempre in agguato che tenta di spingere l'umanità nell'arretratezza e nel pauperismo; dunque, il lato oscuro da rigettare per continuare a vivere nella meraviglia. La mappa di questo universo mirabile è rappresentata da parole

⁵ Il concetto di impronta ecologica è stato ideato e diffuso nel 1996 da William Rees e Mathis Wackernagel. Tale concetto è stato ripreso e successivamente adottato dal WWF che provvede periodicamente ad aggiornare il valore "globale" e i valori relativi ai vari stati del pianeta.

⁶ Il dato è tratto dall'edizione 2010 del *Living Planet Report* del WWF. Cfr. http://www.wwf.it/UserFiles/File/News%20Dossier%20Appti/DOSSIER/Sostenibilit/LPR_2010_BASSA_def.pdf, p.18.

come *territorio, sviluppo, profitto, ricerca, occupazione, consumo, sicurezza, salute, diritto, informazione, bellezza, etica, ambiente, benessere*. Tutta la nostra società è pervasa di questa insalata di termini che fluttuano ideologicamente nell'etere fino a diventare gli obiettivi del *credo* collettivo. Ma la perpetua invocazione di tali pilastri, che continuamente sfuggono, si dissolvono o, se perdurano, vivono per brevissimi intervalli storici, dovrebbe indurre a riflettere sul fatto che forse sono posati sulle nuvole e quindi privi di fondamento.

Che senso ha il richiamo al *territorio*, parola che nuovamente per molti torna a essere il segno del "sangue" e del "destino", se il pane, l'energia e otto decimi dei consumi arrivano da luoghi lontani? E non è abietto aprire alle merci che arrivano da terre remote e chiudere ai migranti che giungono da quelle stesse lande? Il *profitto*, vera ossessione della cultura economica liberista, se mai ha avuto meriti, può avere ancora senso dopo che ha posto tra le sue fameliche mandibole più risorse di quante la natura possa generosamente erogare? E quella traduzione politica pseudo-morale che trasforma l'interesse privato delle imprese – il profitto – in un interesse pubblico – lo *sviluppo* –, fattore di benessere per tutti, ha una fondazione etica se giustifica il prelievo di colossali quantità di risorse da luoghi lontani per accrescere la potenza dei propri magnati e spingere alla disperazione i popoli così impoveriti?

Intorno al torvo triumvirato "territorio, profitto e sviluppo" brilla tutta una serie di parole pretoriane. Gli scienziati invocano la libertà/possibilità della *ricerca*, insistendo sulla capacità della scienza di incrementare i rendimenti dei processi produttivi; ma, grazie al loro magnifico lavoro, l'IE di oggi sarà domani incrementata, così come è sempre avvenuto. I sindacalisti rivendicano occupazione, ma pretendere che la forza lavoro disponibile sia tutta impiegata (nell'attuale modello di sviluppo) comporta la saturazione degli impianti, l'aumento della potenza produttiva, e l'apertura di altri cantieri e industrie; ma ciò significa impiegare altra energia, altre materie prime, spingendo ulteriormente l'IE ben oltre gli attuali valori. I cittadini ormai si chiamano "consumatori" e la loro pretesa è quella di incrementare, o quanto meno stabilizzare, il *consumo* di beni a cui il capitalismo li ha assuefatti, ma il fatto che ciò possa accadere implica la stabilizzazione e l'incremento successivo dell'IE. Nel computo dell'IE ci sono anche i sistemi d'arma e si può immaginare quanto incidano sia la produzione di carri armati, navi da guerra, cannoni e aerei, sia la quantità di energia per farli funzionare, sia la sovrabbondanza di rifiuti considerando l'obsolescenza a cui tali macchine sono soggette; nella narrazione costituzionale, esse servono per garantire la *sicurezza* dei cittadini occidentali, ma la verità non sta nella sicurezza: lo scopo primo delle Forze Armate è quello di stabilizzare le vaste aree che alimentano i famelici interessi economici dell'Europa e del Nord America, cioè le aree economiche necessarie per proseguire l'ulteriore espansione

dell'IE. Gli operatori sanitari che curano la *salute* del corpo e della mente della popolazione sanno benissimo che quando una specie supera la capacità di carico del territorio sorgono problemi giganteschi di salute pubblica; se poi si concentrano popolazioni e consumi su un territorio che può reggere un decimo delle une o degli altri, l'impatto sugli organismi biologici umani è assolutamente devastante; ma qualcuno ha mai sentito un operatore sanitario sollevare il problema? Il *diritto*, da tutti considerato lo strumento principe della giustizia, è costruito per dare forza legale alle istituzioni che sostengono l'individuo proprietario e quindi la legalità della rapina basata sull'IE. Poiché il rispetto della relazione tra i consumi della popolazione e la bioproduttività del territorio è in assoluto la condizione fondamentale da cui discende qualunque aspetto sociale, ne dovrebbe conseguire che l'autonomia dell'industria dell'*informazione* si impegni a garantirne la conoscenza, e invece la questione essenziale dell'IE non trova spazio alcuno in nessun luogo; si parla frequentemente di ecologia, di effetto serra, di inquinamento, di summit mondiali, ma tutto è ricondotto a una cattiva gestione di qualche soggetto istituzionale e, in ogni caso, all'inadeguato impiego delle soluzioni offerte dalla scienza.

Si potrebbe continuare ancora a recitare il rosario delle parole nobili. Il filosofo si cimenterebbe nel perseguimento dell'*etica*, l'artista della *bellezza*, il riformista del *benessere*, l'urbanista dell'*abitabilità urbana* e così via. Ci sarebbe da chiedersi quale tipo di etica possa svilupparsi in un mondo costruito scientemente per andare in disfacimento; quale bellezza possa ricercarsi in un'arte che trae ispirazione da una realtà disarmonica; quale benessere possa perseguirsi in una condizione di rapido esaurimento delle risorse; quale vivibilità possa darsi in ecomostri in decadenza come le metropoli. Non vale la pena insistere. Conviene soltanto soffermarsi ancora su un punto focale: l'ecologista e la sua parola magica, l'*ambiente*.

Dalla cultura dell'ambientalismo è uscito un concetto talmente semplice, talmente forte, talmente vero che costituisce la critica più potente che possa essere rivolta al modo di produzione capitalistico. Infatti il concetto di IE consente, purché unito al prisma analitico antispecista, la nascita di un soggetto idoneo a svolgere una critica totale della società antropocentrica. Si comprenderà come la *cultura* e la *tecnica* posseggano certamente senso e funzione, ma solamente all'interno della cornice che circoscrive la natura animale dell'uomo. L'IE, unita alla visione antispecista, riporta l'umano alla natura riconsegnando la cultura alla sua vera dimensione di costruito sociale.

Ma perché l'ambientalismo non riesce a diventare una forza politica rivoluzionaria? La ragione è una sola: esso è vittima del suo specismo di fondo. Per l'ambientalista il mondo è un teatro da tenere in ordine, ma anch'egli, guardandosi intorno, altro non vede che quinte teatrali, macchine di scena,

costumi, oggetti per le rappresentazioni. Quel fiume è diventato una latrina? Egli affermerà che quell'ambiente possiede elementi degni di essere riqualificati; potenzialmente (se la politica facesse le scelte giuste) quell'habitat da problema potrebbe diventare una *risorsa*. Risorsa! Dunque oggetto disponibile per quella specie che possiede il diritto/dovere di colonizzare ogni angolo del mondo in virtù della sua solitudine. Per questo l'assorbimento dentro una cultura intrisa di specismo non consente all'ambientalista di presentarsi come soggetto di cambiamento. Egli è un umano ancora *troppo umano*, e come tale, viziato dalla cultura antropocentrica, de-corporeizzato, pura essenza, ponte tra l'animale e Dio (o, in ogni caso, tra l'animale e lo Spirito). Non riconosce le ragioni degli altri terrestri con piume o pelo o squame; è fiducioso nelle virtù taumaturgiche della scienza e della tecnica; è invadente, totalitario, onnipervasivo. Quel fiume, riportato alla normalità, dovrà accontentare le *sue* esigenze psicologiche, salutistiche, estetiche. Quindi solleciterà l'attenzione al problema di volta in volta emergente, magari con molta forza invocherà l'azione immediata perché *il tempo stringe*, ma ogni elemento programmatico da lui proposto dovrà essere compatibile con la centralità della collocazione umana nel mondo.

6. Infine, Alice giunge nel Paese delle meraviglie...

Appena apre gli occhi Alice non fa a tempo a vedere un mondo normale. Un breve canale la conduce direttamente dalla pancia della mamma nel Paese delle meraviglie. Già, perché la società le parlerà di "Bene", di "Giusto", di "Bello". Forse non in assoluto, ma certo a un livello soddisfacente e comunque dichiarato "insuperabile". Il suo arrivo nel mondo verrà salutato con un cordiale: "Benvenuta nel *migliore dei mondi possibili*". Appena avrà acquisito le prime capacità di ragionamento, prima ancora che possa maturare eventuali dubbi, le si pareranno innanzi personaggi pazzi, arroganti, infidi e violenti con i loro vassoi pieni di assurdità e l'inviteranno a servirsi senza complimenti affinché poco a poco si trasformi, anche lei, in un personaggio di quel mondo. Difficilmente, non avendo conosciuto altri ambienti, potrà avere la sensazione di essere in un luogo di cappellai matti, personaggi strani, guerrieri violenti e governanti paranoici; e non potrà comprendere di essere venuta alla luce in un universo di mostri e di chimere. Un mondo che non ha una base reale di esistenza perché costruito su sogni e immaginazioni e quindi destinato presto a scomparire. Difficilmente potrà vedere, dietro l'ampio sorriso rassicurante dei vari personaggi che animano questo mondo pervertito, il ghigno osceno di una civiltà mortifera. Difficilmente potrà immaginare che la grande maggioranza di quelle persone che parlano dal tubo catodico, dagli scranni della politica, dalle cattedre universitarie, dai campi

militari, dalle cliniche, dai tribunali, dai media, dalle imprese, stia preparando il più devastante cataclisma finalizzato all'annientamento del *suo* futuro.

Per lei e per le altre bambine e gli altri bambini esiste solo una speranza, poiché dall'incubo in cui vivono non possono svegliarsi, come capitò a un'altra Alice. Occorre che finalmente l'antispecismo si affermi prima della conflagrazione finale. Occorre che lo specismo, causa essenziale dei mali della specie umana e catastrofico risvolto per la natura tutta, generi dialetticamente la sua antitesi. Occorre che l'antispecismo si sviluppi e si rinforzi fino a diventare *Zeitgeist*. Allora gli umani potranno finalmente capire che non sono né figli di dio, né il vertice dell'evoluzione della natura, ma semplicemente gli usurpatori della vita di questo pianeta. E insieme scopriranno che le condizioni alle quali possono aspirare non sono quelle che hanno sempre immaginato, ma quelle che il loro presupposto naturale consente nel rispetto delle relazioni complessive con gli altri esseri viventi. Solo allora comprenderanno che queste condizioni saranno di gran lunga più soddisfacenti di quelle che hanno scelto di vivere per secoli e millenni.

Ma l'antispecismo si affermerà soltanto se saprà essere convincente proponendo sul piano della politica – una rivoluzionaria politica di rinnovamento – un modello globale, dapprima intuito per negazione dell'esistente e successivamente costruito sulla base di fondamenti finalmente razionali e relazionali.

Marco Maurizi

Antispecismo, allevamento "tradizionale" e auto-produzione

Note per un dibattito che non manchi l'essenziale

1. Così vicini, così lontani

Il fatto che l'antispecismo non trovi di meglio da fare che polemizzare con le posizioni di chi "ama" e "rispetta" la natura pur continuando ad uccidere animali, può sembrare una bizzarria dovuta a quel classico eccesso di estremismo o settarismo che porta a criticare chi ti sta più vicino (l'ambientalismo radicale, gli alfieri del mondo contadino premoderno, i teorici dell'auto-produzione) piuttosto che unire le forze per combattere il vero nemico: il capitalismo globale tecno-finanziario. Ma il problema è che questa "vicinanza" è, probabilmente, illusoria e che non è possibile alcuna forma di convergenza tra posizioni diverse se prima non si è fatta necessaria chiarezza sulla natura di questa diversità. D'altronde, perché una qualsiasi forma di chiarezza possa realizzarsi su questo punto, sarebbe necessario riuscire a discutere nel merito delle rispettive posizioni, cosa che, come potrà testimoniare chiunque abbia assistito a confronti tra antispecisti ed "amanti della natura", accade di rado, per non dire mai.

Quello che vorrei provare a fare in questo intervento è chiarire alcuni presupposti di questo mancato dialogo, allo scopo di renderlo finalmente possibile. Poiché intervengo come antispecista, è evidente che tenterò di evidenziare quali siano gli aspetti della posizione antispecista che mi sembrano solitamente offuscati o non adeguatamente presi in considerazione in questi dibattiti. In secondo luogo, tenterò di chiarire quelli che mi sembrano i principali problemi che, da un punto di vista antispecista, emergono dalle posizioni dell'ambientalismo più radicale.

2. Riflettere sull'ossessione identitaria

È facile osservare, nelle discussioni che hanno ad oggetto il nostro rapporto con il non umano, come il confronto degeneri facilmente in una lotta tra "vegani" e "non-vegani". Si dirà: è inevitabile che accada così, basta solo evitare che il confronto diventi scontro tra identità irriducibili. Sembra inevitabile, infatti, che in ogni discussione in cui si scontrano tesi opposte attorno a cui si polarizzano opinioni e gruppi diversi si inizi a parlare di "noi" e "voi", cioè di "identità"

fisse e rigide. Ma questo, nel caso specifico della disputa sul nostro rapporto con la natura in generale e con gli animali in particolare, è un fenomeno che andrebbe evitato perché impedisce strutturalmente di cogliere il *vero oggetto del dibattito*. Non si tratta solo di un problema di comunicazione (cioè di "come" si dicono le cose), ma del fatto che non si riesce a intendersi su ciò di cui si parla (dunque di "cosa" si sta parlando). In altri termini, la discussione non solo non va avanti, ma *nemmeno inizia*. O meglio, inizia un "dialogo" tra chi parla di A e chi parla di B, mentre entrambi sono convinti di parlare di C.

Anche per questo gli appelli ad andare oltre lo stallo comunicativo sono inefficaci e, in realtà, illusori. Certo, è necessario fare uno sforzo collettivo in questo senso per facilitare la comunicazione, ma le esortazioni a non scadere nella mera contrapposizione tra "noi" e "voi" non potranno avere successo se prima non si coglie la posizione di partenza di queste due tesi che non sono affatto *simmetriche*. Non ci troviamo, in questo dibattito, di fronte ad un'opposizione tra due identità. Perché soprattutto quelli che a prima vista sembrano possedere un'identità più netta e rigida – i vegani – sono proprio coloro che non dovrebbero mai permettersi di affrontare la discussione in questo modo. E non per "educazione" o per "facilitare" la comunicazione, ma perché non ne hanno il diritto. Per due motivi.

In primo luogo, perché presentandosi come "vegano" l'interlocutore antispecista rischia di far travisare completamente la sua posizione nella discussione. Chi è infatti il "vegano"? È una persona che "non mangia carne" e che spera che altri diventino come lui o che intima a terzi di essere come lui, cioè di adeguarsi alla sua identità cioè al suo modo di vivere? No, non è questo e, se fosse questo, avrebbero ragione coloro che gli si oppongono e che trovano poco significativa la sua posizione e le sue opinioni. Il veganismo è infatti una *pratica* e, in quanto tale, non è il punto di partenza, la *tesi* che andrebbe discussa. È, al limite, il punto di arrivo della vera tesi che si tratta di discutere: *la plausibilità etica e politica della liberazione animale*. Il che significa: è possibile, auspicabile o necessario, in termini etici e politici, sottrarre gli animali non umani al giogo del potere umano, allo sfruttamento di cui sono fatti oggetto (meglio: attraverso cui sono resi "oggetti"), al dolore, alla morte? *Questa* è la domanda che i vegani pongono quando si parla del nostro rapporto con i non umani. E la pongono non in quanto vegani (cioè portatori di uno stile di vita) ma in quanto *antispecisti* (cioè sostenitori di una visione etico-politica). Dunque sarebbe meglio che ad oggetto della discussione stesse l'antispecismo e non il veganismo¹.

In secondo luogo, e forse anche più importante, chi critica lo specismo non

¹ Discuterò più avanti la questione dell'identità dell'antispecista, perché anch'essa può dare adito a interpretazioni errate.

può dimenticare nemmeno per un momento che il suo compito nella discussione non è semplicemente affermare una tesi, ma fermare la mano che uccide delle vite: chi lotta per la liberazione animale cerca infatti di dare voce alle vittime impotenti di una sottomissione millenaria. Dietro di lui ci sono altre vite che, se potessero scegliere, sicuramente non accetterebbero il proprio destino di morte. Qual è allora "l'identità" dell'antispecista che parla nel dibattito? Quella di un umano o anche quella dei non umani che egli spera di sottrarre al potere della società del dominio?

Questo non diminuisce la sua responsabilità nella discussione ma, anzi, la moltiplica, nel senso che egli deve mostrarsi responsabile nel far presente questo fatto (cosa di cui, occorre ammetterlo, raramente i vegani sono all'altezza). L'antispecista non deve, cioè, *abusare* della voce di cui è testimone, ma è importante che riesca a far emergere nella discussione che la sua posizione "non è sua". Perché solo in questo modo può dire senza peccare di narcisismo morale: prendiamoci le nostre responsabilità, discutiamo di ciò che siamo e, se possibile, cambiamo. Se questo aspetto non emerge e non viene messo al centro del dibattito, allora effettivamente tutto diventa solo uno scontro tra "identità" umane contrapposte che non solo silenzierà, di nuovo, le voci animali inascoltate, ma che non potrà che avere gli esiti disastrosi che ben conosciamo. Se i vegani agiscono come portatori di uno "stile di vita" invece che come testimoni di una voce oppressa, mancano tragicamente il bersaglio e contribuiscono a rendere impossibile ogni discussione autentica. Perché allora l'interlocutore vedrà in loro solo persone che cercano di affermare il proprio ego e il dolore che gonfia le loro voci apparirà inevitabilmente un urlo di prevaricazione.

D'altro canto, e anche questo va detto, se gli interlocutori dei vegani impostano la discussione ad un livello "immediato", "pratico", è inevitabile che si finisca per parlare di "stili di vita". Se il problema dell'oppressione animale, della sua giustificabilità e necessità, viene affrontato non in sé ma per il modo in cui oggi gli stili di vita incidono sull'ambiente, si è già affossata la discussione. Quando si critica la produzione di soia o di riso per mostrare che anch'essa è violenta, si commette una scorrettezza. Si aggira la domanda sull'oppressione animale ("è giustificata?") e si sposta automaticamente la discussione sugli "stili di vita" e sui loro "effetti" più o meno violenti. In questo modo, ci si sottrae ad una *domanda di diritto* con una *constatazione di fatto*: tu vegano non sei meno violento di me non-vegano. Tutti ugualmente colpevoli, tutti assolti. A parte le riserve che ho su questi "fatti" che vengono sbandierati come certezze assolute – e su cui dirò qualcosa alla fine – mi sembra chiaro che, così facendo, si elude ogni confronto sul merito. Si parla solo di ciò che interessa a chi accetta l'oppressione animale (lo "stile di vita") e non se l'oppressione sia in sé *giusta*.

3. Centrare i problemi politici

La questione andrebbe impostata in termini politici, cioè parlando del *tipo di mondo per cui lottiamo*. Quando si lotta contro il capitalismo globalizzato e contro tutte le forme di oppressione disegniamo infatti un mondo che ancora non c'è. Ora, rispetto a questa dinamica di liberazione c'è un problema sia per chi insegue l'ideale contadino tradizionale, sia per chi pratica l'autoproduzione.

3.1 I limiti della tradizione

In primo luogo, non è affatto chiaro perché il mondo agricolo "pre-moderno" dovrebbe essere considerato un ideale rispetto al mondo tecnologico contemporaneo. Infatti, se si prende questo mondo *così com'era*, allora lo si dovrebbe restaurare con *tutte* le caratteristiche che esso possedeva (incluso il patriarcato, la gerontocrazia, il razzismo, ecc.); senza dimenticare che lo sviluppo "tecnologico" esiste dall'alba dei tempi e, dunque, non è ben chiaro a quale fase di questo sviluppo bisognerebbe arrestarsi: a livello dell'anno 1500, cioè poco prima della modernità? E perché non all'anno 1000 o al Neolitico? Chi, e come, stabilisce qual è il modello "ideale" di produzione?

Se poi si dice, come ovviamente si dice, che no, questo modello ci va bene per alcuni aspetti (il rispetto della natura), ma non per altri (la violenza interumana), allora scatta la domanda: perché tutto dovrebbe cambiare tranne che l'uccisione degli animali? La storia di ribellione cui facciamo parte è una storia che ha visto mettere in discussione progressivamente lo schiavismo e l'oppressione di genere. Ogni volta si giustificava questa oppressione nei modi più diversi, salvo poi dover ammettere che gli "inferiori" erano tali solo perché la violenza li rendeva tali. Per quale motivo gli animali – che fanno parte di questa storia al pari delle donne, degli schiavi e dei bambini – non dovrebbero vedersi riconosciuto il diritto alla libertà? Perché devono continuare a dipendere dalla nostra volontà e vivere solo per i nostri interessi? È questa la domanda fondamentale che gli antispecisti rivolgono ai loro interlocutori: cosa giustifica questo trattamento degli animali? L'unica risposta possibile, bisogna avere l'onestà di riconoscerlo, è: la *violenza*. Poiché noi *possiamo fare* questo agli animali, *lo facciamo*. Non c'è altra giustificazione. È la stessa giustificazione che stava dietro alla violenza esercitata sugli oppressi umani: possiamo opprimerli e lo facciamo. Tutte le argomentazioni che si possono trovare a posteriori per rendere "giusto" questo rapporto di sfruttamento sono razionalizzazioni. L'oppressione e la violenza vengono prima. E non sono cancellate dal trovare un appiglio che le giustifichi.

C'è uno squilibrio di forze in campo e questo rende possibile a noi di vivere sulle spalle degli altri animali. Abbiamo la forza per farlo, siamo la maggioranza

a ritenere di volerlo fare, dunque lo facciamo. Se si arrivasse ad ammettere questo, saremmo ad un punto del dibattito in cui si potrebbe parlare senza cattiva coscienza e con chiarezza. Ma allora sarebbe inevitabile anche dire, a chi pensa che uccidere animali sia giustificato perché lo vogliamo e abbiamo la forza per farlo, che chiunque potrebbe a suo piacimento escludere un essere umano dal cerchio della considerazione morale. Basta volerlo e avere la forza per farlo. E non c'è giustificazione "morale" che tenga, perché la morale ha escluso esseri umani per millenni dal suo ambito e ha fornito ottime giustificazioni (cioè razionalizzazioni) di ciò. Ma la stessa riflessione morale che ha messo in crisi questi pregiudizi ha anche dimostrato che non esistono "ragioni" etiche per escludere gli animali dalla morale. Sono esseri senzienti, comunicano, vivono e interagiscono con noi e tanto più interagiscono con noi quanto più noi li consideriamo degni di attenzione. Allora l'unica giustificazione per escluderli dalla considerazione morale è la violenza: li escludiamo perché non vogliamo considerarli degni di attenzione morale. E, se questa è la giustificazione, allora chiunque può escludere esseri senzienti (anche umani) dall'ambito della morale: basta volerlo e poterlo fare. Credo che questo sia il cuore della critica antispecista alla società tradizionale e mi sembra un punto difficilmente aggirabile.

3.2 L'auto-produzione e il mondo che non c'è

Per quanto riguarda invece l'auto-produzione, ho l'impressione che anche qui il dibattito sia schiacciato troppo sull'attualità e sullo "stile di vita". Si afferma: il vostro stile di vita vegano comporta l'uccisione di vite non umane (e lo sfruttamento di vite umane) che sarebbe in parte evitata da uno stile di vita non cittadino, anche non vegano, purché legato quanto più possibile all'auto-produzione.

Anche in questo caso si confonde la discussione sul veganismo con la discussione sull'antispecismo. È vero, il veganismo è il modo in cui singoli individui cercano di mettere in pratica l'antispecismo qui e ora, cioè in una società specista. Ma l'antispecismo è qualcosa di più di questo: è una visione generale dei rapporti tra umani e tra questi ultimi e le altre specie. È una visione sociale e politica complessiva. Dunque, discutere questa visione a partire dall'impatto ambientale che lo stile di vita degli individui vegani comporta è totalmente errato. In tal modo, si confonde infatti la discussione di un ideale etico-politico (cioè, di nuovo, una discussione di *diritto* e di *giustizia*) con l'analisi dei presunti effetti che lo stile di vita vegano ha nel mondo attuale (cioè si sposta il discorso sul piano *fattuale*). Non solo. Oltre all'errore logico di eludere l'argomento che l'antispecista pone ad oggetto della discussione ("è giustificato uccidere animali?"), si aggiunge qui l'errore fattuale di considerare

il mondo-com'è-oggi *l'orizzonte di ogni possibile organizzazione della vita umana e non umana*. Nessuno tuttavia conosce le potenzialità di un mondo liberato. Ci sono troppe variabili incognite per poter dire quali siano i costi e gli effetti della liberazione animale. Le terre disponibili, la popolazione, per citarne solo due, sono fattori che non si possono calcolare in anticipo.

Il primo fattore non potrà essere preso adeguatamente in considerazione se non si pensa, al tempo stesso, all'espropriazione delle terre occupate dal capitale che è il presupposto di ogni azione di liberazione successiva (sia la sua equa distribuzione tra gli umani che la sua restituzione al resto del vivente). Ma anche la seconda variabile va considerata con attenzione. Non sta scritto da nessuna parte che un'umanità liberata voglia espandersi o anche solo mantenersi al livello attuale e non possa invece volontariamente o automaticamente realizzare una politica demografica opposta. Parliamo di fenomeni che sono lasciati alla libera decisione di un'umanità libera e che viaggiano tra le generazioni e che, quindi, non ha proprio senso definire in anticipo.

Ma allora, e a maggior ragione, i nostri calcoli sull'attualità sono già errati. Non si può misurare il futuro con i criteri del presente. L'auto-produzione è sicuramente un modello da seguire e, ove possibile, praticare nell'immediato, ma non può considerarsi (nei modi in cui è praticata ora) il modello necessario cui tutti dovranno in futuro adeguarsi.

C'è anche un terzo fattore che non viene minimamente citato nelle discussioni e che invece è centrale: il ruolo che la scienza e la tecnica possono svolgere in un mondo liberato. So bene che molti considerano (giustamente) la scienza e la tecnica uno dei fattori distruttivi della modernità. Ma si sorvola troppo spesso sul fatto che ciò è vero soprattutto perché scienza e tecnica lavorano al servizio del profitto e delle classi dominanti. Non è affatto necessario che sia così². Cosa potrebbero fare uomini liberi e uguali che affrontano i problemi cui si trovano di fronte discutendo razionalmente e senza dover difendere né il proprio interesse personale, né quello della propria specie, ma al contrario

² Non è qui ovviamente il caso di aprire la questione enorme della scienza e della tecnica. È chiaro, però, che se si accetta in parte l'evoluzione della scienza e della tecnica (come tutti i sostenitori delle fattorie "tradizionali" e dell'auto-produzione fanno), non si può negare il loro possibile sviluppo futuro. Altrimenti si cade in una posizione "primitivista" che, dal mio punto di vista, nega in modo generico e affrettato che si possa criticare scienza e tecnica in nome di una razionalità *più ampia*, una razionalità non alienata ma "erotizzata" nel senso che a questo termine dà Herbert Marcuse (cfr., ad es., Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 1966, pp. 177-182). D'altronde, il nostro rapporto con l'ambiente e con le altre specie è *da sempre* mediato dalla tecnologia (l'industria litica addirittura ci precede nell'evoluzione): la tecnica è parte della natura umana, non è qualcosa che le si sovrappone dall'esterno e, dunque, al pari dei modi di produzione tradizionali, anche qui si dovrebbe spiegare *quando* lo sviluppo tecnologico dovrebbe arrestarsi per essere considerato "ottimale". Al Neolitico? Al Paleolitico? E a quale delle tante e diverse "fasi" del Paleolitico?

l'interesse di una collettività inter-specifica? Non lo sappiamo. Sappiamo però che oggi una società irrazionale e conflittuale come la nostra è in grado di vincere la forza di gravità e tenere in scacco l'antimateria. Mi riesce così difficile credere che una società razionale e fondata sulla mutua solidarietà non possa produrre riso in modo non-violento. Ma potrei sbagliarmi. Quello che mi sembra importante e che vorrei ribadire, è che le stesse possibilità tecniche di una società a venire non possono essere calcolate in anticipo e, dunque, andrebbe evitato come argomento di dibattito ogni necessità legata all'attuale condizione tecnica. O meglio, è giusto riconoscere ciò che oggi siamo costretti a fare visti i fattori sopra indicati (disponibilità della terra, popolazione, scienza e tecnica), ma non è lecito proiettare questi fattori nel futuro perché il loro rapporto e il loro peso specifico non sono predeterminabili.

Quindi, ciò che deve essere messo in primo piano non è tanto quello che oggi possiamo fare, ma quello che oggi *vogliamo* fare e che forse potremmo fare domani. E la domanda ritorna ad essere quella di prima: in un tale mondo si continuerà a voler dominare e uccidere altri esseri senzienti? Oppure parliamo di un mondo in cui questa volontà non c'è più e in cui si tenderà perciò, quanto più possibile, di avvicinarci a questo ideale di nonviolenza e di rispetto dell'altro?

4. Cosa significa dire "non sono antispecista"?

Per concludere, sarebbe necessario intendersi su qual è il vero argomento di cui si dibatte quando si parla di natura. È lecito e necessario (pur con tutti i limiti indicati) parlare di "impatto ambientale" e dei limiti del sistema attuale che rendono (oggi) inevitabile una certa violenza che esercitiamo sul resto del vivente. Nessunvegano potrà fare a meno di considerare il proprio ruolo all'interno di una società complessa e accontentarsi delle proprie scelte individuali, lavandosi così la coscienza e dimenticandosi che ciò che in primo luogo è necessario è un cambiamento radicale di questa società.

Ma è altrettanto necessario – e aggiungerei, doveroso – per chi critica questo atteggiamento, considerare *veramente e nel merito* l'istanza etica e politica che l'antispecismo sostiene. Tale istanza richiede la liberazione animale come conseguenza di un percorso storico che ha portato al riconoscimento progressivo del diritto alla libertà e all'autonomia di altri-da-noi (altre etnie, donne, bambini). Se coloro che si oppongono all'antispecismo condividono, come spesso accade, questo percorso nel suo insieme, devono spiegare perché intendono interromperlo proprio quando esso, introducendo le voci di altri altri-da-noi (gli animali non umani), inizia a mettere in discussione il loro "stile di vita".

Finché non verrà mostrata una *motivazione morale* che possa giustificare questa presa di posizione – e finora non ne è stata prodotta alcuna: si sono sempre portati avanti *argomenti fattuali* (l'impatto ambientale, ecc.) – gli antispecisti avranno tutto il diritto di interpretare questa ostinazione come la *difesa di un privilegio*.

Questo rende asimmetriche le posizioni di questa discussione. Nemmeno per gli "antispecisti" si può affermare – come abbiamo detto all'inizio dei vegani – che sono un gruppo a difesa di se stesso, che si arrocca dietro un'identità: essi non hanno privilegi da proteggere. Vogliono solo che la voce delle vittime animali venga ascoltata. Possono sbagliare, anzi sicuramente sbagliano, soprattutto quando dimenticano questa loro natura di testimoni di una sofferenza altrui e si chiudono nella comoda difesa di un'etichetta e di uno stile di vita. Ma ciò non autorizza i loro interlocutori ad approfittarne e a cambiare discorso quando il discorso si fa fastidioso nel momento in cui li richiama alle loro responsabilità etiche e politiche. Perché chi dichiara di "essere antispecista", se è persona coerente e informata, dichiara la propria appartenenza ad un mondo che non c'è. Dichiara di *essere disposto a fare tutto il possibile* perché quel mondo si realizzi, perché la giustizia e la libertà abbiano la massima diffusione possibile. Chi invece dichiara di "non essere antispecista" non sta dicendo nulla, perché nessuno può fino in fondo *essere* antispecista in un mondo come il nostro che vive, di fatto, sullo sfruttamento degli umani e dei non umani. Si può però *volarlo* fino in fondo, cioè voler agire fin da ora perché un mondo senza dominio si realizzi. Chi dichiara di "non essere antispecista" sta invece solo affermando che *non vuole esserlo*³, anzi che nemmeno *vuole voler esserlo*. Chi dice "non sono antispecista" pensa di fare una *constatazione di fatto* (come dire: "non sono vegano", "non faccio le cose che fai tu", ecc.) ma in realtà sta avanzando una *dichiarazione di intenti*: sta dicendo "io non *voglio* essere antispecista", cioè "non intendo fare tutto il possibile perché la libertà e la giustizia valgano per quanti più esseri viventi possibili". Sta insomma chiudendo la sfera del possibile con una decisione soggettiva.

Nessuno contesta la legittimità di questa decisione. Ma essa andrebbe esplicitata e non nascosta dietro razionalizzazioni a posteriori. Gli interlocutori degli antispecisti dovrebbero avere il coraggio di ammettere ciò che *non vogliono* e dovrebbero poi chiedersi perché la libertà che sono disposti ad accordare ad altri esseri coincida curiosamente con i confini del proprio *privilegio*. Perché, allora, gli antispecisti potranno sempre pensare che quella che appare una decisione "libera" sia in realtà condizionata da un interesse semplice ed egoistico. E a pensar male, come diceva qualcuno, si fa peccato, ma quasi sempre ci si azzecca!

3 Ringrazio Marco Reggio per questa osservazione.



Tracce e attraversamenti

Filippo Trasatti Correndo a piedi nudi nei labirinti della mente

Con tutti gli occhi vede la creatura
L'aperto. Gli occhi nostri soltanto
Son come rivoltati e tesi intorno a lei,
trappole per il suo libero uscire
(Rainer Maria Rilke)¹

Vinciane Despret, etnopsicologa ed etologa belga, è già nota al pubblico italiano per alcuni libri come *Hans, il cavallo che sapeva contare* e *Quando il lupo vivrà con l'agnello*². Come racconta simpaticamente in una breve nota autobiografica³, dopo una laurea in filosofia che sentiva l'avrebbe condotta a uno stato di disoccupazione permanente, ha proseguito i suoi studi dedicandosi alla psicologia e all'etologia, cercando però di mantenere il fuoco dell'attenzione sugli aspetti epistemologici relativi alla relazione tra scienziati (soprattutto donne, in realtà) ed animali. Ha avuto come punti di riferimento teorici fondamentali quali Isabelle Stengers e Bruno Latour che da anni hanno intrapreso il tentativo di cogliere le pratiche di costruzione dell'oggetto di studio scientifico (e dell'oggettività) attraverso l'osservazione del lavoro e dei dispositivi messi in campo dagli scienziati.

Non si tratta per lei, dunque, tanto di osservare e descrivere il comportamento degli animali all'interno del loro ambiente, né soltanto di descrivere il modo in cui gli scienziati studiano gli animali in laboratorio, in uno stato di deprivazione sensoriale e ambientale che li trasforma in cavie da esperimento, ma di vedere come la relazione con gli animali, all'interno di diversi contesti, che sono certamente per lo più contesti di violenza unidirezionale, non può che trasformare anche gli stessi umani. Insomma per dirla altrimenti, come lo sguardo dello scienziato e della scienza possa scoprire i propri punti ciechi osservando lo sguardo dell'altro, in questo caso quello degli animali. Intento lodevole che ha prodotto risultati interessanti, soprattutto per quel che riguarda una pratica autoriflessiva che sia in grado di mettere costantemente in questione il nostro sguardo. Perché gli animali ci ri-guardano e il modo in cui li guardiamo si riflette sul modo in cui guardiamo noi stessi e il mondo, sul modo di concepire la relazione tra soggetti e oggetti e tra soggettività e oggettività.

¹ Rainer Maria Rilke, *Ottava elegia*, in *Poesie 1907-1926*, trad. it. di A. Lavagetto, A. Giavotto Kunkler e G. Cacciapaglia, Einaudi, Torino 2000, p. 315.

² Vinciane Despret, *Hans il cavallo che sapeva contare*, trad. it. di C. Milani, Eleuthera, Milano 2004, e *Id.*, *Quando il lupo vivrà con l'agnello*, trad. it. di G. Regoli, Eleuthera, Milano 2004. Alcuni suoi articoli più recenti possono essere reperiti nel blog: <http://vincianedespret.blogspot.com/>.

³ <http://www.eleuthera.it/files/materiali/Biographie%20Vinciane%20Despret.pdf>.

Il suo libro *Penser comme un rat*⁴, pur non essendo un libro teorico in senso stretto ed essendo nato come raccolta di un ciclo di conferenze e seminari, permette di riflettere meglio, per così dire in corso d'opera, sulle questioni che pone lo sguardo "scientifico" sugli animali, con il suo portato di emozioni represses e la ingegnerizzazione del vivente in funzione degli interessi umani. Immaginiamo allora che, almeno per una volta, si provi a vedere l'impresa scientifica con gli occhi dei protagonisti-vittime, quei ratti (insieme ai conigli) su cui si è edificata e si continua ad edificare il grattacielo della ricerca scientifica in laboratorio. I ratti che sono, insieme ai serpenti forse, gli animali meno amati dagli umani, che da decenni si aggirano insensatamente nei labirinti o sono costretti in gabbie per rispondere alle domande in "interrogatori" ed esami che, come ricordava Mereu in un libro fondamentale sull'Inquisizione, sono la forma attenuata della tortura:

È un istituto violento ché nasce dal presupposto che la verità appartiene solo a chi detiene il potere, mentre i sospettati sono dei «rei» che devono solo confessare. L'istituto non mira ad altro. La tortura sarà la forma più dura e più pressante. Ma non può essere vista che come una specificazione e una continuazione dell'interrogatorio⁵.

Teniamo intanto presente questo sfondo, un po' provocatorio ma non troppo (ci sarà poi il tempo per i distinguo) e torniamo ai ratti. Come pensano, come costruiscono il loro mondo? Come sostiene Jakob von Uexküll, a cui anche Despret si riferisce più volte, ogni vivente percepisce e costruisce un mondo diverso, in cui vive e si muove. In un libro tanto inquietante quanto affascinante che parla di quella che si potrebbe chiamare etnografia descrittiva animale, Robert Sullivan che ha passato un anno a osservare i comportamenti dei ratti a New York, scrive:

Una delle cose che reputo più affascinanti nei ratti è che hanno la percezione di dove sono e di dove sono stati. La cosa si spiega col fatto che i ratti amano toccare le cose. I biologi li chiamano *tigmofili*, ovvero *amanti del contatto*. Di conseguenza i ratti preferiscono toccare gli oggetti mentre si spostano⁶.

In altre parole, i ratti costruiscono una mappa dei loro spostamenti inscrivendola sui loro corpi, sul pelo, sui muscoli e nei tendini e quando devono tornare alla tana, per così dire, la srotolano e la ripercorrono al contrario. Insomma il labirinto è in loro e non loro nel labirinto come accade nei laboratori.

In *Penser comme un rat*, Despret racconta in modo critico e acuto alcuni

4 Vinciane Despret, *Penser comme un rat*, Éditions Quae, Versailles Cedex 2009.

5 Italo Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Bompiani, Milano 1988, p. 206.

6 Robert Sullivan, *Ratti. Un anno con gli abitanti più indesiderati di New York*, trad. it. di C. Torielli, Ibsn edizioni, Milano 2007, p. 25.

esperimenti di psicologia su umani e su ratti che mostrano in modo chiaro come le aspettative dello sperimentatore agiscano sui soggetti sperimentati i quali colgono ciò che si vuole da loro e rispondono di conseguenza. Gli animali "collaborano" alla ricerca (perché è meglio per loro), ma nella ricerca della pura conoscenza le due cose sono assolutamente abominevoli: bisognerebbe, come dice lo psicologo Rosenthal, «per garantire il controllo e l'obiettività, idealmente eliminare ogni contatto tra gli umani e i soggetti che interrogano, e rimpiazzare i primi con automi»¹. Per costruire l'obiettività, dunque, bisogna che cessi ogni interazione, ogni partecipazione, bisogna che gli umani stiano al di là del muro e agiscano strumentalmente attraverso protesi e dispositivi "impersonali". Se non fosse che da una parte questi strumenti, dispositivi e *setting* sono costruiti proprio dagli umani e per scopi ben precisi e dall'altra, come nota Despret, questa idea si basa sul «presupposto assurdo quanto semplicistico che i ratti siano indifferenti all'indifferenza»².

Di fronte a questa cecità da sperimentatore, Despret propone, sulla scorta di altre esperienze, di provare a trattare gli animali sperimentati «nel migliore dei modi possibili», permettendo loro di dare il meglio di sé e facendo sì che, al tempo stesso, gli sperimentatori aprano meglio i propri occhi. Ma non basta, dice Despret, questo modo diverso di rapportarsi agli animali richiede «esperienza, tatto, e da quel che ho potuto capire, richiede di amare gli animali con cui si lavora»³. La domanda che sorge spontanea è cosa mai intenda per amore la nostra autrice, com'è possibile pensare di amare gli animali con cui si fanno esperimenti, ma poi ci sovrviene l'abusato e rivoltante ritornello del contadino che ama gli animali che poi macella con le sue mani. E poi, amare un vitello non è poi difficile, ma un ratto? Per rispondere a queste domande non basta scoprire che i ratti sono intelligenti, sensibili, capaci di straordinario adattamento e di capire e giudicare ciò che chiediamo loro. E neppure deprecare gli esperimenti sadici di un Watson che

ha privato i ratti degli occhi, del bulbo olfattivo e delle vibrisse essenziali per il loro senso del tatto, prima di lanciarli alla scoperta del labirinto. E siccome il ratto non voleva più né correre nel labirinto né cercare la ricompensa, l'ha affamato per affermare: «Cominciò in quel momento ad imparare il labirinto e divenne finalmente un automa abituale». Certo. Tutto ciò che viene provato è che se si toglie a uno psicologo la coscienza continua a scrivere. Chi è diventato l'automata in questa storia?⁴

Il che, se si ricorda quanto si è detto a proposito dei ratti, cioè che sono

1 V. Despret, *Penser comme un rat*, cit., p. 16.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*, p. 18.

4 *Ibidem*, p. 32.

amanti del contatto, rileva ancor di più la sadica brutalità di questo esperimento. È vero che gli psicologi come John Watson, Harry Harlow e quelli della stessa genia, sono stati in seguito biasimati (ci si conceda, mai abbastanza), ma hanno continuato la loro brillante carriera fino a un certo punto della loro vita e certamente non sono mai stati privati, per contrappasso, di occhi e di bulbi olfattivi.

Ciò che si rileva in questi paragoni è sempre e di nuovo il nostro antropocentrismo, il trattamento ineguale, il disprezzo per la vita degli altri animali, anche quando si cerca di assumere, in un certo senso, il loro punto di vista. E ciò che questi esperimenti rivelano, tra l'altro, nella loro rivoltante e apparente asetticità, è l'inclusione dell'animale nella categoria delle cose manipolabili e da qui in poi tutto è possibile. Il laboratorio si rivela allora parente del campo di concentramento, secondo una sequenza nota: uomini = ratti = cose. Certo, Despret fa bene a sollecitare uno sguardo diverso nei confronti degli animali, un trattamento meno sadico, ma è un po' come organizzare dei tornei di briscola o un parco giochi a Dachau. Se, come in questo caso, la soggettività viene *octroyée* all'animale di turno, è sempre e solo a patto che resti al suo posto all'interno di un mondo che deve essere sempre e comunque piegato agli interessi umani, all'interno dei dispositivi da questi predisposti. Così un labirinto da un'esperienza senza senso per un ratto privato dei sensi, può diventare, una volta che si comprenda chi entra nel labirinto e il modo in cui il labirinto s'iscrive nel suo corpo, un'esperienza più "significativa" soprattutto per lo sperimentatore, ma resta pur sempre un labirinto assai poco stimolante per il ratto.

Ciò che tutto questo può insegnarci, soprattutto di questi tempi, è a guardare con occhi ben aperti i cosiddetti difensori del benessere animale, tra i quali anche Despret può essere collocata. La questione per lei è quella di come vivere con l'animale, in una chiave, però, certamente non antispecista né liberazionista, che indubbiamente può insegnarci qualcosa su di noi, ma molto poco sugli animali che continuiamo comunque ad interrogare senza in fondo chiedere loro se ne hanno voglia, dando per scontato che per il progresso umano *debbono* averne voglia.

Si può anche giocare sulle parole dicendo:

Respecere: guardare di nuovo, «tener fermo lo sguardo, rispondere, guardarsi reciprocamente, osservare, prestare attenzione, avere uno sguardo cortese per, stimare. La questione del rispetto è indissociabile da quella della risposta»⁵.

Sarà, ma in realtà nonostante l'etimologia non c'è proprio nulla in comune

5 *Ibidem*, p. 48.

tra il rispetto e lo sguardo che getto sull'animale su cui sperimento. E infatti Despret sta citando Donna Haraway, che di rispetto per gli animali sembra averne proprio poco⁶.

Che cosa le impedisce di andare oltre, in una direzione antispecista e liberazionista? Lo chiarisce bene l'ultima parte dedicata agli scambi di domande e risposte che hanno fatto seguito ai seminari. Intanto, dice l'autrice, gli animali non sono più o meno interessanti in sé, ma in relazione al nostro sguardo, e questo von Uexküll ce l'ha insegnato in modo definitivo con le sue zecche⁷. Despret ha scelto dunque «questa specie di proletariato della ricerca»⁸ proprio per mostrare che anche le specie all'apparenza meno interessanti, se ci si rivolge loro in un certo modo, hanno molto da dirci. In effetti non si può negare: gli animali hanno molto da dirci che non sappiamo né vogliamo ascoltare, perché non ci interessa e alla fine ciò che veramente sappiamo di loro è una piccola area illuminata dal nostro sguardo utilitaristico e predatorio, mentre tutto intorno è ombra.

In ogni caso Despret sa e dice che ci rivolgiamo ad animali appartenenti a specie diverse e rivolgiamo loro domande diverse anche in relazione a ciò che facciamo di loro, a come li utilizziamo, giocando su un «disconoscimento interessato»⁹. Poi il gioco si fa più duro e Despret sembra perdere la parola. Qualcuno le chiede: «Quando si fanno esperimenti tossicologici, ciò che si propone all'animale è di mettere in gioco la sua vita. Che ne pensa l'animale?»¹⁰. «Non sono sicura di poter rispondere in modo preciso – dice –, ma è importante continuare a fare questa domanda». Bene, continuare a farsi domande, non fa mai male. Poi un ricercatore dice:

Lavoro con le pecore. Amo le mie pecore. Dò loro il buon giorno e a volte spiego il programma della giornata prima di iniziare a lavorare[...] Il problema è che a un certo punto domanderò loro di sacrificarsi, perché ho bisogno del loro cervello. L'empatia con gli animali è qualcosa di difficile da gestire¹¹.

La questione è quella dell'empatia: ma come, dice il ricercatore, ci dici che dobbiamo amare gli animali che poi dobbiamo sacrificare. Ma come si fa? Di nuovo Despret è senza risposta, ma tocca un punto centrale, *en passant*:

6 Cfr. in proposito l'attenta analisi critica del lavoro di Donna Haraway di Zipporah Weisberg, «Le promesse disattese dei mostri», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, p. 173-212.

7 A tal proposito si veda Filippo Trasatti, «Il barone delle zecche», in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 78-80.

8 V. Despret, *Penser comme un rat*, cit., p. 69.

9 L'espressione di Jacques Derrida è utilizzata in *ibidem*, p. 76.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*, p. 77.

Non sogno un mondo perfetto in cui nessun essere ne sfrutterà un altro, che sarebbe non un mondo perfetto, ma un mondo senza vita perché – è ancora Haraway a ricordarcelo – non c'è alcuna vita che si faccia indipendentemente da altre vite. Non di meno continuo a coltivare l'idea di un mondo che ci aiuti ad essere un po' meno cattivi, un mondo in cui le persone sono responsabili di ciò che chiedono agli altri esseri viventi, senza pretendere né l'innocenza, né il fatto che questa impossibilità dell'innocenza ci autorizzi a fare qualunque cosa¹².

Ecco, signori, il catalogo è questo:

1. Non sognate un mondo perfetto, perché è una chimera che rischia di far più male che bene, dunque tenetevi quel che avete e cercate di migliorarlo;
2. La vita si nutre di altra vita, dunque è giusto nutrirsi di altre vite, quali che esse siano;
3. Possiamo tutti diventare un po' più buoni senza cambiare il mondo, senza pretendere di cambiare gli altri, più responsabili in un mondo irresponsabile, gentili in un mondo di violenza, empatici dentro le gabbie e i laboratori.

Questo e molto altro è quel che ci aspetta dal mondo compassionevole del "welfare animale", che non è, per certi versi, molto lontano da quell'ingegnerizzazione delle relazioni sociali chiamato "management". Si passa dal comando dall'alto a un sistema di relazioni orizzontali, basato sulle responsabilità reciproche, sulla motivazione, sull'identificazione. Tra l'altro sono proprio questo tipo di psicologi dell'organizzazione e del management a fornire una piattaforma ideologica su cui impiantare la vetrina di un capitalismo dal volto umano, di un sistema di relazioni cordiali nella fabbrica, del sorriso falso obbligatorio. Ecco, quel che ci vogliono vendere è l'orrore ridotto a formato televisivo. Ma credo che molti di noi, per fortuna, ancora non riescano a vivere senza immaginare che un altro mondo sia possibile e agire di conseguenza.

Massimo Filippi In morte degli animali, in un tempo sospeso

1. *Aix, 15 maggio-12 giugno 1955.* Nella stanza dove «Taïaut ha vissuto la sua agonia» ed è morto, di fronte allo sterminato vuoto di «questa pagina da riempire», il filosofo Jean Grenier, maestro e amico di Albert Camus, scrive *In morte di un cane*¹, l'elogio funebre per il suo compagno non umano. Sono 90 brevi riflessioni, nella forma sincopata del singhiozzo e del rimpianto rammemorante «che corrisponde ai battiti del cuore», sulla morte di Taïaut, sugli incontri che hanno percorso *una vita*, sulla luce oscura che la morte getta sull'esistenza, sul presunto confine tra l'uomo e il resto del vivente, sulla finitudine che condividiamo con gli animali, su come la loro morte ci interroghi e ci consegni alla nostra, muti.

2. *Milano, 2 maggio 2011, ore 12.00.* Gli animali hanno inestricabilmente a che fare con la morte, non fosse altro perché gli animali con cui abbiamo maggiore familiarità, quelli domestici e quelli addomesticati, muoiono in genere prima di noi: quelli domestici, il cane e il gatto, perché hanno una vita media di molto inferiore alla nostra, quelli addomesticati, il maiale e il vitello, perché la catena produttiva ne prevede la morte anticipata dopo una vita di inaudite sofferenze. Questo porta alla luce, per tutti, ciò che abbiamo relegato nell'oblio più recondito, ossia la nostra *stessa* finitudine, e per chi vuol vedere, gli altri innumerabili obliati, ossia loro *stessi*. «Sbarazzarci degli animali per noi è facilissimo e al contempo quasi impossibile». In questo senso, hanno più che mai ragione Deleuze e Guattari che, nel momento stesso in cui propongono una "classificazione" degli animali in edipici, di Stato e demoniaci la negano, affermando che anche i "nostri" animali, quelli edipici, quelli che abbiamo familiarizzato per riprodurre il triangolo papà-mamma-fratellino, mantengono la potenza destabilizzante della muta².

3. *Aix, 15 maggio-12 giugno 1955.* Questo è quello che scopre Grenier nella

¹ Jean Grenier, *In morte di un cane*, trad. it. di C. Pastura, Mesogea, Messina 2011. Le citazioni riportate nei §§ 1-4 e 8 sono tutte tratte da questo libro.

² Cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2003, pp. 344-345.

«camera in cui [Taïaut] ha trascorso i suoi ultimi momenti» e che ci restituisce con semplicità e coraggio: «La nostra sorte è comune. È per questo che non ho vergogna a parlare di un cane». La vergogna di essere uomini, nella scrittura, nella scrittura della morte di un cane, in quella morte che è la scrittura, apre un varco per l'irruzione del ricordo, rievoca, per provare a revocarlo, ciò di fronte a cui la nostra voce si è sempre ammutolita.

4. *Milano, 2 maggio 2011, ore 14.00.* Gli animali, oltre al livello esistenziale e personale evocato da Grenier, hanno un rapporto stretto con la morte anche per altri motivi. Antropologicamente, perché sul loro sacrificio rituale si sono fondate le società in cui ancora viviamo. Materialmente, perché con la loro morte istituzionalizzata, col sacrificio iperbolico della domesticazione, hanno fornito a queste stesse società le risorse per *sopra-vivere*. Simbolicamente, perché nella riduzione dell'Altro ad animale già-morto, ne hanno plasmato la struttura. Ontologicamente, in una tautologia abissale, perché l'uomo sorge come negazione mortifera della morte (dell')animale. Gli animali e la morte hanno poi intrinsecamente a che fare con la scrittura. La scrittura, infatti, è già morta nel momento stesso in cui prende vita, è il luogo dove continua a riecheggiare una voce che è stata e che, a sua volta, è potuta sorgere, come ci ricorda Hegel, dalla morte della *phoné* animale.

«Scrivere deve avere una complicità [...] con la morte», afferma Grenier, verso la quale possiamo *quasi niente*, ma «questo “quasi niente” mi tocca l'animo, è il margine dell'umano». Nello scambio di sguardi specularmente impotenti in cui Taïaut e Grenier sono presi al momento della morte del primo scopriamo che la sofferenza, come la morte, è «possibilità senza potere», «possibilità dell'impossibile» e che in essa

viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa im-potenza, la possibilità di questa impossibilità, l'angoscia di questa vulnerabilità e la vulnerabilità di questa angoscia³.

Per Grenier, però, la condivisione della finitezza tra umani e animali resta parziale, perché, a differenza di noi, essi «vanno a viso aperto e guardano innanzi a sé senza porsi domande». «Aspettano». Vivono «in un presente immobile [che], lungi dall'essere interminabile, giunge al termine a ogni barlume di coscienza». Ma, forse, le cose non stanno proprio così. Forse gli animali hanno un modo

diverso dal nostro di porsi domande, di rispondervi e di rispondere alle nostre. Forse, parlano attraverso una prosodia di gesti che quasi mai cogliamo perché, se così facessimo, dovremmo interrompere il nostro spietato egoismo nei loro confronti. La nostra voce ci ha e li ha ammutoliti, ci fa morire nel più assoluto mutismo.

5. *Parigi, 1992. Il posto delle balene* è il titolo della recente edizione italiana del racconto breve *Pawana* pubblicato quasi venti anni fa dal premio Nobel per la letteratura Jean-Marie Gustave Le Clézio⁴. Il titolo originale del racconto deriva dal grido, «*Awaité pawana!*», che i nativi americani lanciavano quando, avventuratisi in mare al largo di Nantucket, avvistavano le balene cui stavano dando la caccia. Anche questo libro, come quello di Grenier, è un libro della memoria. Memoria di altri racconti di mare, di caccia e di tenebre, da Melville a Conrad, che attraversano la sapiente scrittura di Le Clézio che li riprende per provare a sospendere la violenza. Ma, soprattutto, memoria della tragica vicenda narrata che i protagonisti del racconto rievocano molti anni dopo nell'impossibile tentativo di revocarla. Anche questo libro poi, come quello di Grenier, parla di animali e della loro morte, ma in questo caso la morte è per mano nostra e gli animali sono demoniaci, *senza nome*. Esattamente come i luoghi in cui vivevano prima dell'arrivo dell'uomo che, nominandoli, ne ha arrestato, in un immoto e mortale silenzio, il perenne mutare.

6. *A sud di Punta Bunda, mattino del 10 gennaio 1856.* Nel racconto di Le Clézio si alternano due voci, quella di John di Nantucket – che, come giovane marinaio semplice della baleniera *Léonore*, per presentarsi non ha bisogno di dire il proprio cognome, ma solo nome e luogo di origine – e quella del capitano, che inizia sempre a parlare con un perentorio quanto inquietante «Io, Charles Melville Scammon». Entrambi hanno partecipato alla prima spedizione che ha portato alla scoperta di una mitica laguna dove le balene si raggruppano a centinaia per partorire e per morire («Il luogo dove tutto cominciava, dove tutto finiva»); entrambi hanno dato il via all'operazione su scala planetaria che ha portato allo sterminio delle balene e alla distruzione di questo loro habitat insostituibile; entrambi ricordano quello che è avvenuto e cercano nel ricordo e con il ricordo di trasformare il passato da ciò che è stato a ciò che, senza di loro, avrebbe potuto essere. Il culmine della storia sta nel breve lasso di tempo che va dalle 6 del mattino a mezzogiorno del 10 gennaio 1856 quando, dopo che la sera prima il capitano aveva individuato l'ingresso nascosto al «mondo

3 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 66-67.

4 Jean-Marie Gustave Le Clézio, *Il posto delle balene*, illustrazioni di Eloatr Guazzelli, trad. it. di M. Vidale, Donzelli, Roma 2011. Le citazioni riportate nei §§ 5-7 e 8 sono tutte tratte da questo libro.

perduto, separato dal nostro da innumerevoli secoli», inizia un'avventura dagli accenti che ricordano la *hybris* dell'Ulisse di Dante e che si concluderà con la spietata mattanza delle balene e dei loro piccoli (appena nati o ancora in grembo) li riuniti, mattanza che manderà «in fumo» «tutta la vita». «Un mondo fantastico», «il ventre del mondo», diventa così «il luogo del massacro». E lo diventa non solo grazie alla bramosia di ricchezze dei vari personaggi coinvolti (ognuno attirato dal proprio interesse a seconda dei piani del grattacielo sociale in cui abita), ma anche e soprattutto a causa del fatto che quel luogo all'«origine del mondo» viene cartografato e riceve un nome proprio:

[...] quando, appena arrivato, sentii che tutti i marinai della Compagnia chiamavano la laguna col suo nome, provai un sentimento di orrore che non potrò mai dimenticare. [...] Ora, la laguna non era più quel luogo segreto, senza nome, che era rimasto intatto fin dalla nascita del mondo. Ora, ogni angolo, ogni baia, ogni banco aveva un nome, il nome di un arpioniere, di un marinaio [...].

All'origine della strage delle balene e dell'annientamento del loro habitat, così come di quello della nostra compassione e dei nostri sogni, Le Clézio individua l'atto del nominare umano, l'incapacità della nostra specie di vivere senza raddoppiare il mondo con la propria parola. Il nome è anfibio poiché include alcuni nell'ambito della sua sfera di protezione con la stessa mossa con cui esclude tutti quelli che lascia senza nome: da un lato permette di riconoscere i Taïaut come simili a noi (sofferenti e mortali) e dall'altro riduce tutti gli altri a nuda vita perennemente uccidibile e sacrificabile su scala industriale. Da questo punto di vista, il nome proprio è muto e ammutolisce.

7. *Cérisy-la-Salle, 11-21 luglio 1997*. In questa data e in questo luogo, Derrida presenta quella che la sua morte avvenuta pochi anni dopo renderà il punto estremo della sua riflessione sugli animali e sull'animalità maturata lungo l'intero corso del suo percorso filosofico. Qui sviluppa, tra gli altri, le nozioni di «guerra sulla pietà» e di «*animot*». La guerra sulla pietà è la

lotta senza pari [...] tra coloro che violano non solo la vita animale, ma persino il sentimento della compassione da una parte e quelli che si affidano alla testimonianza irrecusabile di questa pietà dall'altra⁵.

Questa lotta è la stessa che attraversa le pagine di Le Clézio, materializzandosi in John che di fronte al massacro delle balene e dei loro figli piange e, muto e inascoltato, rivolge al resto della ciurma e al capitano «una domanda senza risposta» («Come si può uccidere ciò che si ama?») e in Scammon che, seppur

tardivamente pentito, procede alla mattanza con lo stesso «sguardo determinato, privo di pietà» di tutti gli altri componenti della spedizione.

Animot è il termine coniato da Derrida per parlare di animali senza instaurare, già nel momento in cui li si nomina, una prospettiva irrimediabilmente oppressiva. *Animot*, infatti, suona come *animaux*, rievocando così la pluralità di ciò che è stato a forza collassato nel termine "animale" e, in quanto risultante scritta della congiunzione dei termini "animale" e "parola" (*mot*), *revoca*, nel ricordarci l'operazione reificante lì sottesa, il potere mortifero del nome. *Animot* è quindi parte della guerra sulla pietà, anzi è, secondo Derrida, il primo passo che dovrebbero compiere coloro che intendono prendere le parti di John e delle balene. Se il nome che, da Adamo in poi, abbiamo dato agli animali, il falso termine collettivo "animale", è il dispositivo che ha permesso la trasformazione degli individui non umani in quantità amorfe e, perciò, commestibili, allora è proprio un'altra operazione linguistica, quella che, lasciando risuonare nella scrittura (*animot*) la parola (*animaux*), rianima la prima e disinnescava l'imperialismo colonizzante della seconda. È forse alla potenza rammemorante-obliante dell'*animot* che pensano sia John, quando si domanda: «Come si fa a dimenticare, perché il mondo ricominci di nuovo?», che Scammon, quando sogna il modo di poter «fermare il corso del tempo», il modo in cui «il ventre della Terra potrebbe ricominciare a vivere» con le balene tornate a scivolare «dolcemente [...] in quella laguna che finalmente non avrebbe più nome». Pur essendo solo scritto, l'*animot* fa risuonare la molteplicità dell'essere-vulnerabile; l'*animot*, silenzioso, arresta il silenzio della fine del mondo. *Animot* non è un termine muto.

8. *Milano, 3 maggio 2011, ore 17.00*. Sia Grenier che Le Clézio non sembrano, nonostante tutto, prendere parte alla guerra sulla pietà. In loro, gli animali restano strumenti utili per dire qualcosa d'altro, non divengono-altro e non li fanno divenire-altro. Grenier, come Rilke nell'*Ottava Elegia*, continua a tracciare un solco tra l'umano e gli altri animali, limitandosi ad invertire l'assiologia tradizionale: sono gli animali con la loro totale coincidenza con il presente che hanno accesso all'aperto, accesso negato all'uomo perennemente perso nel retro-mondo che vede a causa dei suoi *occhi rigirati*. Le Clézio, come il Noè biblico e i moderni ecologisti, si concentra su animali che ci inducono alla tenerezza e che sono in via di estinzione, dimenticandosi di tutti gli altri. A tutti questi altri, Grenier dedica poche righe («Ed è certo ipocrita, l'uomo che sostiene di avere pietà degli animali mentre li sfrutta e se ne nutre»), Le Clézio nessuna. Ma soprattutto entrambi vanno alla ricerca di un mondo dell'autenticità che non è mai esistito e che mai esisterà nelle forme edeniche da loro vagheggiate, perché è sempre stato qui in quanto autenticità, identità e dominio sono sinonimi: Grenier sogna un paternalismo rispettoso nei confronti

5 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 67.

degli animali e Le Clézio un mondo senza uomini. Ma basta dare nomi più benigni o sbarazzarsi completamente dei nomi per intraprendere la redenzione dei senza nome? Una costruzione storica che intenda onorare la memoria dei senza nome, non dovrebbe avere un rapporto più complesso con la questione del nome? In fondo, sia per Grenier che per Le Clézio, l'incontro con gli animali instaura un rapporto tra due *termini* che restano comunque divisi, un incontro che non pone *termine* alla divisione, un incontro che non *diviene-tra*, che non prevede un divenire-animale, un *contagio*, un'alleanza. Manca, in loro, la *fascinazione per la muta*.

9. Berlino, intorno al millenovecento. Tra il 1932 e il 1938 Walter Benjamin scrive varie versioni della raccolta di miniature che compongono *Infanzia berlinese*⁶. Egli, cosciente del fatto che presto dovrà lasciare la città natale, dove ha vissuto gran parte della sua vita, a causa della presa del potere da parte dei nazisti, fa emergere nella descrizione di dettagli apparentemente minori (strade, stanze, persone, oggetti) «le immagini della [...] infanzia [...] forse idonee a preformare [...] l'esperienza storica successiva». Anche se sembra impegnato a rintracciare il tempo perduto, in realtà, come afferma Peter Szondi, Benjamin è qui, come in tutta la sua produzione filosofica, alla «ricerca del futuro perduto». Futuro perduto che non può che nascondersi in ciò che passa inosservato, in ciò che avrebbe potuto essere e non è stato, nei miliardi di senza nome sulle cui spoglie il presente è stato costruito. Al contrario di Grenier e Le Clézio, Benjamin non *rievoca* il passato per *revocarlo*, ma lascia che il passato *rievocato* assuma le forme del futuro per *revocare* il presente in vista della salvezza di ciò che, essendo passato, è per definizione insalvabile. Benjamin *sospende* il tempo per far finire il tempo della fine, per ritrovare nel passato «i tratti dell'avvenire» che non è stato, ma che avrebbe potuto essere, che ancora può essere, che ancora parla nel suo ostinato mutismo.

10. Portbou, 26 settembre 1940, ore 22.00. Per poter continuare a vivere, un clandestino braccato dalla Gestapo si dà la morte. Costui, privo dei documenti che la burocrazia ritiene necessari per accordare una qualche forma di garanzia, attraversa la frontiera franco-spagnola da senza nome, *homo sacer*, nuda vita. Da uomo privo di nome, di nazionalità, di *bíos*, da senza voce, da animale appunto. E, infatti, questo *altro* animale non intende tanto salvare la propria *persona*, quanto piuttosto *l'impersonale* della sua ultima opera di scrittura («Vede, per

6 Walter Benjamin, *Infanzia berlinese. Intorno al millenovecento*, trad. it. di E. Gianni, Einaudi, Torino 2007. Le citazioni sono a pp. 3-4. Il saggio di Peter Szondi cui si fa riferimento si intitola «Speranza nel passato. Su Walter Benjamin» ed è pubblicato nello stesso volume, pp. 127-151; la citazione è a p. 143.

me questa cartella è la cosa più importante. Non posso perderla. Il manoscritto *deve* salvarsi. È più importante della mia stessa persona»).

Nel luogo di questa morte sorge ora un monumento commemorativo che guarda il mare mediterraneo. Mare le cui coste desertificate dall'allevamento sono la testimonianza dello sfruttamento e dell'olocausto senza sosta di un'innumerabile schiera di senza nome. Mare tuttora solcato dalla disperazione di altri senza nome i cui corpi sono reclusi nei suoi fondali o nel fondo delle carceri che vi si affacciano. Su questo monumento commemorativo campeggia uno scritto dell'animale braccato:

È più difficile onorare la memoria dei senza nome che non quella di chi è conosciuto. Alla memoria dei senza nome è consacrata la costruzione storica.

Quell'animale braccato è Walter Benjamin, lo scritto che doveva salvare era molto probabilmente una copia delle sue tesi *Sul concetto di storia*. Di quell'animale morto avevamo perso le tracce perché il suo *nome proprio*, in un'inversione che accenna alla salvezza dell'insalvabile, sugli ultimi documenti che cercavano di registrarne i passaggi si era fatto *nome im-proprio*: «Walter, Dr. Benjamin» o, più semplicemente, «Señor Walter»⁷. Nome che non *denomina* perché *de-nomina*, prende le distanze dal nome, lo sospende. «Solo per chi non ha più speranza ci è data la speranza»⁸. Per i senza nome, per gli animali, per i morti, per i morti animali, per gli animali morti. Per i muti.

11. Parigi, 6 maggio 2011, intorno alle 15.00. Miliardi di senza nome hanno attraversato e continuano ad attraversare con un immane carico di sofferenza questo pianeta. Non possono morire perché sono nati già-morti. Chi scriverà il loro elogio funebre senza tradirli? Che forma assume il *quasi niente* della pietà (la carezza di Grenier sul muso e sulla testa di Taïaut morente e le lacrime di John per le balene), se le carezze devono abbracciare e le lacrime piangere *tutti i senza nome*? Quali carezze e quali lacrime saranno in grado di far girare a vuoto il *nostro potere sovrano, quello di Dio, della Natura, del Destino, del Nome*? Qual è la costruzione storica che redime? Che voce è quella che può restituire il suono delle innumerevoli voci di chi non ha mai potuto parlare o non può più parlare? Quale parola può r(i)evocare il loro urlo straziante? Dove è rintracciabile e quando sarà rintracciabile una scrittura salvifica? Qual è il nome, la legge, la misura, la dimora, il *nomos* dei senza nome? Qual è il nome che non ne tradisce il segreto? Come è possibile scrivere restando muti?

7 Per il resoconto delle ultime ore di Benjamin, cfr. Carlo Saletti (a cura di), *Fine terra. Benjamin a Portbou*, ombre corte, Verona 2010. La citazione è a p. 120.

8 W. Benjamin, «Le affinità elettive», in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982, p. 243.

12. *Nel luogo della morte, nel tempo degli animali.* Viviamo nella società che si fonda sull'esclusione degli animali, della morte e dei morti. Dei senza nome. Nella società, cioè, che ammutolisce i muti. Nella società che sta in luogo della morte e che ha annullato il tempo animale. Quel tempo che non è un infinito presente, ma il tempo fisiologico del corpo senziente che *revoca* il passato per ricapitolarlo nel presente in vista del futuro da *rievocare*. Tempo del corpo animale che è anticipazione del tempo messianico della redenzione. Riuscirò a restituire il singhiozzo sincopato di Grenier e il rumore squarciante dei tagli delle lame di Le Clézio senza ammutolirli? È possibile ridare voce agli animali e ai morti non *in luogo* della morte, ma *nel luogo* della morte? È possibile vivere il tempo degli animali e della morte non in luogo loro? Come è possibile entrare nella stanza dove Taiāut sta morendo senza profanarla, abitare il luogo dove le balene sono state sterminate senza nominarlo, scrivere *per* gli animali senza ridurli al silenzio? Che cos'è una parola muta? Che cos'è il segreto? Come si com-memora? Come si scrive "mutando"?

Emilio Maggio

***The road*: un percorso compassionevole Appunti sulle rovine del cinema della catastrofe**

Questa tristezza, concernendo l'assenza di quel che amiamo, si chiama desiderio. (Baruch Spinoza)¹

È interessante notare come tra le recenti produzioni cinematografiche e le opere letterarie riconducibili al genere neo-apocalittico si stia costituendo l'idea di una teoria escatologica ispirata all'afflato compassionevole, dove il destino dell'uomo è legato indissolubilmente a quello del contesto in cui vive, animali compresi.

The road, il film (regia di John Hillcoat, USA, 2009) tratto dall'omonimo *best seller* di Cormac McCarthy, rispecchia fedelmente questo assunto e, seppure lo si possa inserire nel sottogenere "virale" dei *blockbuster* neo-fantascientifici quali *Io sono leggenda* (regia di Frances Lawrence, USA 2007 – anche questo tratto da un romanzo di Richard Matheson), *Codice Genesi* (regia di Albert Hughes, USA 2010) e *Carriers* (regia di Alex Pastor e David Pastor, USA 2009 – inedito in Italia), se ne distanzia per lo spiccato monito etico suffragato da un ineccepibile rigore stilistico.

I sopravvissuti del romanzo di McCarthy e quelli fedelmente trasposti nel film dal regista John Hillcoat brancolano in un vero e proprio nonluogo, senza nessun punto di riferimento che non sia il contrappunto di un'assenza. Le coordinate spazio-temporali acquistano senso solo nel ricordo di ciò che è stato. I luoghi percorsi (le strade, le vie di fuga cieche, gli spazi sfiniti) dai due protagonisti, un padre e il figlio, nell'ostinata ricerca di un sud inesistente, rappresentano la "fantasmizzazione" del mondo. I resti di case abbandonate, gli alberi scheletrici, la natura illividita dal ricordo del sole, la pioggia copiosa ed inesorabile, la notte che non annuncia tregua nell'equivalere al giorno contrassegnano un'esistenza in cui la privazione è assurta a unico denominatore comune della realtà. Il tempo si è disincarnato, ha abbandonato l'uomo per riabbracciare il caos.

Il mondo semplicemente non è più. Si è congelato nell'attimo della fine. Il suo cuore, percepito come risorsa, ha cessato di battere. Nella dimensione della devastazione l'umano, non riuscendo più a riconoscersi nella distanza che pone fra lui e "l'altro", perde la propria identità, infrangendo l'ultimo tabù

¹ Baruch Spinoza, *Etica*, Proposizione XXXVI, scolio, in *Opere*, trad. it. di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 931.

“sopravvissuto”: il cannibalismo. La totale scomparsa degli animali nel film come nel romanzo – eccezion fatta per qualche scarafaggio – e di ogni forma di vita che possa contribuire alla sopravvivenza dell’umano alludono a questa mancanza. Non esistendo più animali, l’uomo è costretto – non tanto, o almeno non solo, per meri problemi di sopravvivenza – all’antropofagia, abbandonando definitivamente il *bios* culturale e politico sedimentato nel corso dei secoli. In questa situazione limite è necessario allora riformulare l’ontologia della nuova esistenza. Di più. Per usare il neologismo coniato da Jacques Derrida bisogna operare uno scarto e passare dall’ontologia alla «*hantologie*»², bisogna che l’essere collassi nel suo fantasma. Il «*revenant*»³, su cui si focalizza l’intuizione di Derrida, è *ciò che ritorna dalla morte*, il non-vivo su cui precipita tutto il portato della crisi della società globalizzata. È proprio questa spettralizzazione dei corpi vivi, umani e animali, a fornirci l’attrezzatura necessaria alla sopravvivenza. Il mondo non può morire se lo si declina secondo i caratteri della mancanza, dell’assenza, della non predicazione, del negativo assoluto. La *fine della storia* evocata dal liberismo selvaggio viene contraddetta continuamente dai fantasmi del *palcoscenico*, dell’immaginazione e del desiderio. L’effetto *hantologico* nasce proprio dalla discordanza tra *ciò che doveva essere* – l’idea di mondo costruita storicamente secondo i vettori paradigmatici del progresso e dell’evoluzione e che avrebbe automaticamente generato la fine della violenza, delle guerre, della povertà, ecc. – e *ciò che è*. Nelle crepe della fallace utopia liberista si insinua l’*infestante* libertà del *déjà vu*, del disordine temporale che è appunto la manifestazione dell’effetto *hantologico*.

La fantascienza, se prescindiamo per un istante dalle consuetudini delle pratiche “basse” legate all’industria culturale, ha molto a che fare con la filosofia. Le sue fondamenta sono nell’interrogazione. Nel caso del film e del romanzo cui facciamo pretestuosamente riferimento, lo spettatore si chiede continuamente come tutto ciò sia potuto succedere. Non vengono infatti fornite risposte sulle cause contingenti che hanno scatenato il disastro, bensì si compie un’operazione di abdicazione. Si rinuncia letteralmente e volontariamente al potere sovrano che l’uomo ha esercitato in modo continuo su tutto il vivente fino al momento critico della catastrofe. La situazione *eccezionale* in cui il padre e il figlio si trovano ad agire presuppone la scomparsa delle norme che regolavano la biopolitica loro e quella dell’intera specie. Ecco allora che, in una situazione già di per sé eccezionale come la fine del mondo, i due protagonisti scampati alla tragedia

2 Il termine *hantologie* è una crasi della parola *hanter* (lett. infestare) e di *Jogie* (dal greco *logos*) ed indica il discorso, lo studio dei fantasmi ed ha una manifesta assonanza con quella parte della filosofia che studia l’essere, l’ontologia. Derrida, ovviamente, si diverte a giocare con le parole.

3 Interessante sarebbe analizzare alcuni archetipi appartenenti all’immaginario cinematografico, quali fantasmi, *zombies*, vampiri, alla luce di quanto Derrida discute in *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Cortina Editore, Milano 1994.

acquistano senso solo in quanto pervasi dal carattere dell’eccezionalità. Il “nuovo mondo” sembra infatti dominato da gruppi di superstiti uniti dal solo scopo di cacciare altri esseri viventi appartenenti alla stessa specie, ritenuti però sprovvisti dei requisiti atti alla sopravvivenza stessa (come la mancanza di *ethos* o, più banalmente, la forza fisica, la brutalità, la violenza gratuita e l’organizzazione paramilitare in bande) e quindi deboli, inferiori e sacrificabili.

Nell’attesa di arrivare al sud, al mare, esaudendo così il volere della moglie-madre scomparsa e ritrovare se stessi nella speranza di rincontrare l’altro, il padre e il figlio mantengono acceso e custodiscono “il fuoco” della passione, non perdono il sentimento della compassione. In questo clima tragico di totale annichilimento psichico e fisico essi dimostrano quanto potente sia la forza dell’Amore, attualizzandolo attraverso l’immaginazione. «*La mente è spinta, per quanto può, a immaginare le cose che aumentano o favoriscono la potenza di agire del corpo*»⁴. Quanto più è tangibile l’assenza di quelli che sono considerati i presupposti sufficienti alla sopravvivenza nella porosa dicotomia uomo-natura e uomo-animale, tanto più saranno percepiti come latenti. Gli animali, che costituiscono la risorsa principale – insieme con quelle naturali – affinché si realizzi e perpetui il circolo virtuoso dello sfruttamento capitalista, sopravvivono nel ricordo degli animali umani. Questo genera il rimpianto. A differenza dei gruppi predatori che si uniscono per ottimizzare la caccia ai pochi esseri viventi rimasti, la coppia paradigmatica padre-figlio è mossa, pur con enorme fatica dalla compassione. Nella sequenza del film in cui i due trovano fortunatamente riparo in uno di quei classici rifugi americani anticatastrofe, ancora integro e perfettamente attrezzato, il bambino sente distintamente il latrare di un cane, un animale che non ha mai conosciuto in quanto la sua nascita coincide simbolicamente con l’inizio della fine. La sua è la forza del desiderio. Questa è cioè una delle *azioni della mente* di Spinoza⁵.

L’eroe del film e del romanzo deve necessariamente sacrificare la sua natura umana e agire, come Cristo, seguendo il moto dell’anima ragionevole: «*Ci dimentichiamo le cose che vorremmo ricordare e ricordiamo quelle che vorremmo dimenticare*»⁶.

Il cinema è il più potente mezzo espressivo in grado di rendere comprensibile, perfino tangibile, questa predisposizione d’animo. Le immagini in movimento inducono da se stesse un movimento affettivo nello spettatore, un cambiamento, una trasformazione. In inglese *to move* – da cui il termine *movie*, film – ha anche l’accezione di commuovere.

Nella sequenza finale si compone un nucleo di famiglia allargata. Il bambino

4 B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 909.

5 *Ibidem* (corsivo mio).

6 Cormac McCarthy, *La strada*, trad. it. di M. Testa, Einaudi, Torino 2010, p. 10.

ha perso il padre, stremato dal dolore e minato nel fisico dalle continue peripezie cui è stato sottoposto, ma viene "adottato" da altri individui che incontra sulla spiaggia, scampati come lui al disastro: un uomo, una donna, due bambini e un cane (non presente nel romanzo). Parafrasando Ralph Acampora⁷, il sentimento della compassione prende *corpo* nel con-sentire, nel sentire insieme:

Come faccio a sapere che sei uno dei buoni?
Non puoi.
Tu porti il fuoco?
Io porto che?
Il fuoco.
.....
Sì, portiamo il fuoco.
Ci sono anche dei bambini?
Sì.
Anche un maschio?
Abbiamo un maschio e una femmina.
Lui quanti anni ha?
Più o meno la tua età forse è più grande.
E non ve li siete mangiati?
No.
Voi non mangiate la gente. Posso venire con voi?
Sì che puoi.
Allora ok.
Ok! ...

Note biografiche

*F*elice Cimatti (Roma, 1959), insegna Filosofia del linguaggio e Filosofia della mente all'Università della Calabria. È uno dei conduttori del programma radiofonico di attualità culturale "Fahrenheit" (Radio 3). Scrive saltuariamente per il quotidiano «il manifesto» e per l'inserto *Tuttoscienze* de «La Stampa». Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani*, (Editori Riuniti, 2002) e il romanzo *Senza Colpa* (Marcos Y Marcos, 2010) recensito sul numero 3 di «Liberazioni».

Ringraziamenti

La redazione di Liberazioni è grata all'associazione Oltre la Specie Onlus per aver contribuito economicamente alla realizzazione di questo numero della rivista.



www.oltrelaspecie.org

⁷ Cfr. Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008.

Altri versi

Sinfonia per gli animali a 26 voci

Prossimamente sarà disponibile una nuova pubblicazione di Oltre la specie: *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, una sorta di “non-dizionario” antispecista che si compone di 26 contributi (uno per ogni lettera dell’alfabeto) sulla “questione animale”. Il libro sarà distribuito (come il precedente *Antispecismo. Per una nuova etica della convivenza*) ad una cifra simbolica, perché tutti abbiano l’opportunità di approfondire le tematiche animaliste che ci stanno a cuore. Per procurarvelo tenete d’occhio il sito www.oltrelaspecie.org.

Al volume hanno partecipato:

Alessandra Galbiati (Coordinamento)

Aldo Sottofattori *Animalismo*

Marco Maurizi *Bestia*

Antonella De Paola *Cruelty free*

Gino Ditadi *Diritto al dominio*

Enrico R. A. Giannetto *Estasi*

Luisella Battaglia *Fraternità e compassione*

Massimo Filippi *Grattacieli e stanze*

Sara D’Angelo *Home sweet home*

Ermanno Castanò *Identità*

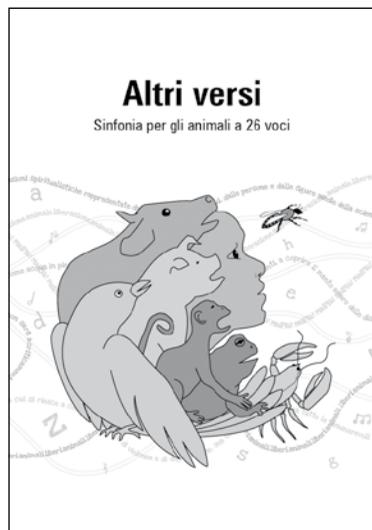
Stefania Cappellini *J’accuse*

Filippo Trasatti *Kafka*

Luciana Baroni *Liberi di essere sani*

Roberto Marchesini *Mostri*

Enrico Moriconi *Nati per morire*



Noemi Callea *Oppressione*

Ettore Brocca, Leonardo Caffo,

Marco Reggio *Prigionieri felici*

Cesare Del Frate *Queer*

Davide Majocchi *Ringhi*

Gianfranco Mormino *Sacrifici*

Raffaele Mantegazza *Treblinka*

Sandra Di Muzio *Uomini, donne, animali*

Francesco Pullia *Vulnerabilità*

Felice Cimatti *Washoe*

Valerio Pocar *Xenofobia*

Annamaria Manzoni *You*

Ciro Troiano *Zoomafia*

Dove trovare la rivista

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

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

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

Editoriale Un anno dopo:
per una cultura antispecista

M. MAURIZI Tra umanismo
e antiumanismo. Lévi-Strauss
e i «fragili fiori della
differenza» F. CIMATTI

Una bestiale sovranità.
Esperienza estetica e
animalità A. SOTTOFATTORI

Alice? E nel Paese delle
meraviglie M. MAURIZI

Antispecismo, allevamento
"tradizionale" e auto-produzione
F. TRASATTI

Correndo a
piedi nudi nei labirinti
della mente M. FILIPPI

In
morte degli animali, in un
tempo sospeso E. MAGGIO

The road: un percorso
compassionevole



Il raffronto "uomo e animale" mi sembra inaccettabile anche in termini di filosofia della natura: l'idea di opporre la specie singola "uomo", come controparte equipollente, alle miriadi di specie e generi animali infinitamente diversi tra loro, e trattare queste miriadi come se formassero un unico e solo blocco tipico di esistenza animale, non è altro che megalomania antropocentrica.

Günther Anders



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00