LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

n. 6 autunno

Liberazioni
Trimestrale Anno II n.6 Settembre 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
Leonora Pigliucci
Aldo Sottofattori
Filippo Trasatti

Finito di stampare nel Settembre 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 (4 numeri): 18 €
- Iscrizione all'associazione comprensiva dell'abbonamento annuale: 18 €
- Abbonamento 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
Siamo realisti, chiediamo l'impossibile!

- ***Officina della teoria***

8 Enrico R. A. Giannetto
Eraclito, un filosofo antispecista

20 Dario Martinelli
Dalla periferia al centro
La zoosemiotica tra antropocentrismo e biocentrismo

- ***Territori delle pratiche***

40 Leonardo Caffo e Aldo Sottofattori
La bioviolenza e i suoi insegnamenti

46 Martin Balluch
Riformismo e abolizionismo
Quale tipo di campagna per i diritti animali?

- ***Tracce e attraversamenti***

70 Leonora Pigliucci
Storie e pensieri di animali copernicani

75 Marco Maurizi
Sessismo, razzismo, specismo

79 Massimo Filippi
Assassini dal volto buono
Vasilij Grossman: viaggio al termine dell'antropocentrismo

Note biografiche

Editoriale

Siamo realisti, chiediamo l'impossibile!

Di questi tempi non è facile sorprendersi. Tutto ciò che accade sembra appartenere al regno di un "possibile" calcolabile e prevedibile. Non risponde a questa regola il documento del Secondo Congresso del *Partito Comunista dei Lavoratori* sulla questione animale[1]. La tradizionale sordità della sinistra rispetto alla violenza esercitata dall'umano sugli animali, tipica degli orientamenti umanisti, viene superata con un documento di rilevanza notevole sia per i contenuti, sia per il contesto politico in cui nasce.

Benché inattesa, l'approvazione di questo documento all'ultimo congresso del PCL non ci sorprende tanto per i *contenuti*, derivati in buona parte da alcuni saggi presentati su «Liberazioni», quanto piuttosto per il loro inserimento all'interno di un contesto programmatico. E questo, va detto, è un merito non indifferente, ancorché, come diremo, gravido di conseguenze su cui andrà misurata la radicalità della scelta fatta dal PCL.

Soffermiamoci però sui presupposti teorici del documento. È interessante notare come esso esprima idee più chiare di quelle mediamente riscontrabili nell'ambiente dell'attivismo animalista spesso insabbiato in un mero "buonismo" esteso anche agli altri abitanti non umani del pianeta. Il documento del PCL ripercorre invece, con pregevole sintesi, alcune delle tappe concettuali imprescindibili per rendere effettiva la prospettiva della liberazione animale. Tra queste, fondamentale è il rilievo secondo cui la storia del *dominio* e delle società gerarchiche si sviluppa a partire dalla domesticazione degli animali che, consentendo la produzione di un *surplus* di ricchezza e di energia, ha reso possibile la nascita delle svariate forme di discriminazione che storicamente si sono realizzate: è il dominio dell'uomo sugli altri esseri viventi che ha prodotto il dominio dell'uomo sull'uomo. Tesi che – finora – non ha mai avuto cittadinanza nell'ambito della discussione politica.

La possibilità di una declinazione antispecista del marxismo, soprattutto nella variante proposta dalla Scuola di Francoforte, costituisce una delle prospettive centrali nella riflessione di «Liberazioni» (anche se non l'unica: la rivista, infatti, ha anche esplorato le possibilità offerte dalla fenomenologia, dall'ermeneutica e dal decostruzionismo una volta ripensate in termini antispecisti, così come le possibili vie di fuga dall'attuale condizione di indiscriminato sfruttamento degli animali derivate dall'anarchismo o da alcune forme di religiosità eterodossa).

1 Il documento, intitolato *Per un animalismo comunista*, può essere visionato alla pagina www.pclavoratori.it/files/index.php?c2:o4450:e1.

In questo contesto, il documento del PCL muove un primo passo nella giusta direzione, mostrando quanto l'analisi marxiana possa essere importante per la comprensione dell'oppressione umana e non umana.

È noto che le obiezioni animaliste che vengono opposte agli ambienti marxisti sono fondamentalmente due. La prima rileva come la condizione animale sia stata completamente ignorata da parte dei paesi comunisti. L'osservazione è corretta, ma bisogna considerare che la liberazione degli individui non umani è emersa storicamente a livello di consapevolezza collettiva, e quindi in grado di dar luogo ad una progettazione politica, solo recentemente e, come la liberazione politica degli umani dallo schiavismo e il riconoscimento dell'eguaglianza tra i sessi, richiederà tempi di attuazione politica purtroppo molto lunghi. La seconda discende dall'osservazione che i "sacri testi" di Marx, Engels e degli altri "padri" del comunismo non solo non sono certamente animalisti, ma anzi irridono i vegetariani, giustificano la vivisezione, in una parola sono permeati di antropocentrismo. Questa obiezione, però, non riconosce che il marxismo occidentale ha avuto un'evoluzione e, soprattutto nell'elaborazione di Adorno, Horkheimer e Marcuse, ha superato i presupposti antropocentrici e specisti del marxismo originario, grazie ad una critica serrata dei mezzi di produzione e del lavoro intesi come forme di dominio sulla natura (interna ed esterna all'uomo) e sugli altri viventi. Critica non completamente risolvibile, quindi, nell'ambito del problema della sola proprietà dei mezzi di produzione. In questo senso, il documento del PCL affronta correttamente tale problema "storicizzando" le affermazioni dei fondatori del comunismo, mettendole sotto la giusta luce e relativizzandole al periodo in cui sono state formulate.

Pertanto, accogliamo positivamente il percorso iniziato dal PCL con un documento congressuale indubbiamente innovativo. Al tempo stesso, però, non possiamo non sottolineare come la nostra valutazione positiva sia legata più alle *potenzialità* espresse che non al documento nella sua stesura *attuale*. Ribadito che è la prima volta che la politica non propone un documento animalista "buonista" o strumentale ad altri fini, ma una vera riflessione che unisce la liberazione animale al destino dell'umano e che il movimento animalista, pur avendo legittime diffidenze verso il mondo dei partiti, prima o poi dovrà comprendere che la nuova prospettiva antropologica che lo caratterizza richiede con urgenza che venga posto il problema della realizzazione politica delle sue aspirazioni radicali, intendiamo, però, sottolineare come questo processo non sia affatto scontato. In effetti, anche questo documento, per quanto avanzato, lascia ancora spazio ad ambiguità e alla necessità di una evoluzione ulteriore. Occorrerà innanzi tutto che il documento del PCL non rappresenti esclusivamente la "sensibilità" di una sua componente, ma venga interiorizzato e supportato da tutto il partito e, poi, anche dai molti altri che costituiscono la galassia della cosiddetta sinistra radicale. Il che implica uno sforzo (imponente, lo comprendiamo) per dare coerenza alla prospettiva che esso apre. Non può sfuggire, infatti, che la lotta contro l'oppressione animale venga articolata in 5 punti: abolizione della caccia, abolizione della vivisezione, fine della mattanza causata dal mercato di pelli e pelliccia, chiusura degli zoo e divieto dell'uso di

animali negli spettacoli. A parte un fugace accenno all'inizio del documento, non sembra che l'uccisione degli animali a fini alimentari costituisca invece un problema, né una legittima richiesta politica e, chiaramente, questo è il punto che fa la *differenza*. È evidente che attorno a questa implicazione si scatenino le resistenze più forti, ma è rilevante che su tale questione, che per quantità ed efferatezza della violenza non è seconda a nessun'altra, non venga spesa nemmeno una parola in senso programmatico. Conseguentemente, almeno in questo, il documento del PCL si mostra in ritardo rispetto alla critica agli allevamenti intensivi, ormai fatta propria perfino dai movimenti ecologisti.

Questo silenzio è ancora più incomprensibile qualora si rifletta sul fatto che la discussione sulla liceità dell'uccisione degli animali a fini alimentari è stata sempre rifiutata dai marxisti in quanto "moralista", "sovrastrutturale", "borghese", ecc. e che gli estensori del documento mostrano di padroneggiare gli strumenti teorici che dovrebbero fare della critica dello specismo una critica pienamente politica. In altri termini, non ci pare possibile continuare ad eludere questo aspetto della "questione animale", che invece andrebbe affrontato con la radicalità che un'analisi marxista, come quella della Scuola di Francoforte, ha già fatto propria diversi decenni fa.

Analogamente, non ci sembra possibile, né credibile, criticare le distorsioni delle società classiste e speciste senza interrogarsi e prendere posizione sul ruolo che l'allevamento e l'uccisione degli animali giocano in esse. È logico che questo percorso di riflessione conduca necessariamente ad un ripensamento radicale della civiltà: un ripensamento che non può che passare attraverso una scelta politica, da parte dell'umanità, tra il dominio identitario sulla natura e l'incontro solidale con la sua alterità. Una strada impervia e irta di difficoltà teoriche e pratiche, lo sappiamo, e che tuttavia non può essere elusa, se si intende veramente porre fine ai meccanismi di oppressione di cui il capitalismo è l'ultima e più tremenda incarnazione.

Enrico R. A. Giannetto

Eraclito, un filosofo antispecista

1. Origine del sapere filosofico e antispecismo

Tutta la filosofia è metafisica intrisa di violenza implicita, antropocentrica e specista, operando, inevitabilmente come vorrebbe Derrida[1], una fagocitazione semiotica degli altri animali oggettivati nei segni dei nostri linguaggi e delle nostre scritture? Questa tesi, che pure ci obbliga ad una profonda revisione dell'idea di una possibile "filosofia antispecista", è erronea. Bisogna comprendere, infatti, che la nascita della filosofia occidentale in Grecia, pur correlata a degli sviluppi legati alla rivoluzione neolitica[2] – delle civiltà della *polis* e della scrittura –, costituì una reazione radicale, parallelamente ad altre riforme in altri contesti etnici, alla forma della religione neolitica come culto sacrificale di animali e mito fondativo di forme di vita umane basate sul dominio tecnico della Natura e degli altri viventi con l'agricoltura e l'allevamento di altri animali, detenuti, schiavizzati, sfruttati e poi uccisi per essere usati come alimento.

La maggior parte dei pensatori presocratici articolò una critica radicale della religione sacrificale dominante e adottò una dieta vegetariana-vegana per restaurare un'unione perduta fra uomo e Natura che si rifletteva nel tentativo di elaborare una nuova "sapienza" che riconoscesse il senso unitario della Natura quale *physis*. Il caso di Eraclito è esemplare e fondamentale.

2. La *physis* di Eraclito

Di Eraclito "l'oscuro", esprimentesi per "oracoli" o per "enigmi", sono state date tante interpretazioni, molte delle quali fuorvianti: spesso si è rimasti prigionieri dell'antitesi naturalismo/antinaturalismo. Chiaramente, bisogna partire da una più accurata indagine filologica che ristabilisca i testi[3], ma si deve soprattutto evitare l'anacronismo, errore storiografico molto comune di

1 Enrico R. A. Giannetto, «Heidegger e il carnologofallocentrismo», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la "questione animale" e la filosofia,* Mimesis, Milano 2010, pp. 85-104.
2 *Id.*, *Saggi di storie del pensiero scientifico,* Sestante for Bergamo University Press, Bergamo 2005, pp. 37-41.
3 Per gli aspetti filologici, ma non solo, il mio riferimento principale è: Guido Calogero, *Storia della logica antica*, Laterza, Roma-Bari 1967, pp. 63-107.

interpretare gli antichi pensatori proiettando su essi le categorie dei moderni.

Nell'*Introduzione alla metafisica,* come anche in altri testi, Martin Heidegger ha spiegato come sia necessario ripensare e ritradurre i Greci restituendoli al loro "essere-nel-mondo", e in particolare come non sia possibile intendere l'originaria *physiologia* in termini della moderna filosofia o scienza della Natura, oppure della fisica moderna[4]. Nella scienza moderna la *physis* è perlopiù ridotta a una Natura materiale, inerte e passiva, concetto/oggetto di un *logos* umano, ordinario o matematico. Diversa è la percezione arcaica della *physis*, contro ogni anacronistica interpretazione materialistica: originariamente divinità e principio attivo, potenza vitale-generatrice di tutti gli enti, la *physis* abbraccia ogni cosa al di qua dei moderni dualismi uomo/Natura, spirito/Natura, al di qua della reificazione della Natura in qualcosa di morto, senza vita e senza anima. Non si tratta semplicemente e soltanto di interpretare la "fisica originaria" come un sapere in cui siano compresi gli ambiti oggi trattati dalla fisica moderna e dalla biologia, dalla psicologia e dalla sociologia, dall'antropologia e dalla storia, in quanto tale sapere è considerato comunque come un prodotto del soggetto umano, un *logos* umano. Piuttosto, l'originaria *physiologia* è un *logos* della *physis* nel senso di un genitivo soggettivo, è la manifestazione di un sapere non-soggettivistico, non-umano, considerato come la stessa rivelazione divina del *logos* della *physis* che parla nell'uomo[5].

3. Il *logos* della *physis*

Proprio questo *logos* della *physis* annunzia Eraclito (DK B 1, 2, 41, 50, 72, 113, 124)[6], un *logos* che è tutt'uno con la *physis*[7]. Non si tratta quindi ancora, per i pensatori antichi – cosiddetti "presocratici" invero con un anacronismo fuorviante –, di un *logos* filosofico soggettivistico umano già distinto e separato dal *logos* divino del *mythos*[8].

Non basta però riconoscere quest'aspetto mitico-religioso del *logos*

4 Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 26; *Id.*, *Eraclito*, trad. it. di F. Camera, Mursia, Milano 1993; E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010, pp. 126-129.
5 Cfr. E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., in particolare pp. 79-92.
6 G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., pp. 63-79; M. Heidegger e E. Fink, *Dialogo intorno a Eraclito*, trad. it. di M. Nobile, Coliseum, Milano 1992; M. Heidegger, «Aletheia (Eraclito, frammento 16)», in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 176-192; *Id.*, «Logos (Eraclito, frammento 50)», in *Saggi e discorsi,* cit., pp. 141-157. La sigla DK si riferisce a Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, Berlin 1903, 1922 aggiornata e curata da Walther Kranz, 1954, 1966. Esiste una traduzione italiana integrale, con testo originale a fronte delle testimonianze e dei frammenti: Giovanni Reale (a cura di), *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006.
7 M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 135-143; Heidegger distingue correttamente fra il *Logos* annunziato nel prologo del Vangelo di Giovanni ed il *Logos* divino di Eraclito legato alla *physis,* ma una maggiore affinità si può riscontrare allorché appunto si metta in evidenza la connotazione cosmica del *Logos* cristiano, già in Paolo essendo il Cristo considerato Pleroma cosmico divino. Per questo, si veda E. R. A. Giannetto, *Il Vangelo di Giuda – traduzione dal copto e commento,* Medusa, Milano 2006, pp. 22 e 27-30.
8 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., in particolare cap. III, pp. 53-75.

filosofico originario per rompere la chiusura disciplinare moderna della filosofia occidentale; è necessario piuttosto comprendere l'origine, la natura e le articolazioni del mito che s'innestano nella filosofia. Gli dèi che parlano nel mito sono soprattutto corpi celesti, astri, pianeti, costellazioni: il mito è soprattutto astrale; il *logos* del mito è *logos* degli astri-dèi, è proto-astronomico, astro-logia. Il *logos* è celeste, il pensiero e la parola, i segni propri di un linguaggio di luce sono originariamente celesti: le idee sono etimologicamente le stelle, pensare è con-siderare, con-templare[9].

Ne consegue non solo la dipendenza fondamentale della filosofia dal mito, ma anche del sapere occidentale dalle civiltà mediorientali e africane originarie (babilonese e sumero-accadica prima di tutte, e poi iranica ed egizia) da cui si svilupparono non solo la cultura occidentale ma anche quella ebraico-cristiana e quella indiana, cinese e dell'estremo oriente[10]. Fu Robert Eisler, forse il più grande erudito di tutti i tempi, nel 1910[11], a sancire definitivamente questa dipendenza e a istituire una correlazione fra il pensiero "pre-socratico", il pensiero di Ferecide, quello mitico-religioso orfico e, prima, iranico zoroastriano. All'origine del tutto vi è la divinità del Tempo Infinito, che è l'Anima-del-Mondo ma che pure ha aspetti corporei e del quale sono espressione l'Acqua, l'Aria-Vento e il Fuoco: questo Tempo Infinito, da identificarsi con lo spazio illimitato del cerchio della Via Lattea, Fiume Celeste di Fuoco e di Luce, cinge come un tutto l'universo, lo tesse in un moto senza fine, lo fa ruotare eternamente nel vorticoso e continuo alternarsi e contrapporsi di Luce e tenebre, di Calore e freddo, di vita e di morte, di bene e di male.

La cosmologia di Eraclito e dei primi filosofi greci è legata a questa cosmologia mistico-religiosa orientale per cui la volta celeste è un manto stellato divino, una tenda-tempio che ricopre la cavità della terra in cui viviamo: una cosmologia che è ancora lontana dalla successiva cosmologia greca, dall'astronomia matematica delle sfere, sviluppata a partire da Eudosso a Tolomeo e che portò pure al sistema eliocentrico di Aristarco[12].

La Via Lattea, il Fiume Celeste di Fuoco e di Luce che tiene e lega insieme l'universo è anche il *Logos* nel senso originario di *leghein*: il legare insieme, il com-prendere[13]. Questo *Logos* non è dualisticamente puro spirito contrapposto alla materia, trascendente la sfera fisica, ma spirito "materiale", Grande Madre Celeste, materia sessuale, seminale, generatrice di tutte le cose. Richard

9 *Id*., *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 19-36; Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, trad. it. di A. Passi, Adelphi, Milano 1983; Giuseppe Sermonti, *L'alfabeto scende dalle stelle. Sull'origine della scrittura*, Mimesis, Milano 2009.

10 Erronea è la supposta dipendenza di Eraclito dal pensiero indiano, come discussa in Martin L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. di G. Giorgini, il Mulino, Bologna 1993.

11 Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, vol. II, C. H. Beck, München 1910.

12 R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., vol. II, pp. 443-448, 469-478, 498-499 e 541; *Id.*, «An 'Iranian' Redemption Mistery», in «The Quest», vol. XIV (1923), January n. 2, pp. 257-266.

13 Per questo significato legato a un'etimologia non indoeuropea, ma accadica e semitica, cfr. Giovanni Semerano, «Eraclito», in *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, pp. 110-150, e in particolare pp. 116 e 147. Per l'interpretazione heideggeriana, cfr. E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit.

Broxton Onians ha evidenziato come l'idea originaria della rivelazione come inspirazione del *logos* divino implica che il *logos* sia concepito come spirito-soffio-respiro cosmico che ha una sua dimensione "materiale", fisica, e che penetra ogni cosa: in Eraclito (DK A 16, 20), probabilmente una sorta di fuoco-luce-calore legato a un vento infuocato, un vento di fuoco che permea l'universo, che l'uomo può accogliere in sé o rigettare chiudendosi fisicamente[14].

L'aspetto religioso, zoroastrianamente anti-sacrificale[15], e sapienziale dei frammenti di Eraclito (DK B 5, 69 dove è il riferimento a "sacrifici purificati" non materiali) non è quindi separabile dall'aspetto fisico-cosmologico, allorché si manifesti il carattere non-soggettivistico di questi differenti aspetti del suo pensiero.

Sarebbe erroneo cercare di ricostruire razionalmente la filosofia di Eraclito attraverso la ricostruzione di una presunta successione dei suoi frammenti: si tratta di una rivelazione che si esprime appunto per oracoli, per enigmi[16], come in un poema, e che parte già da una pre-comprensione propria di uno specifico essere-nel-mondo. Eraclito non risale al *logos*-fuoco cosmico a partire dalle evidenze del mutamento della *physis* o da assiomi più o meno auto-evidenti: Eraclito è immerso con tutto il suo essere in questo *logos*-fuoco cosmico, che è perennemente in moto, che è mutamento perenne, cioè che identicamente permane, che tutto muove e muta e cui dà voce.

La *physis* si presenta cosmicamente come un fiume di fuoco semprevivo (DK B 30), eternamente ruotante che tutto muove, e quindi come *kinesis* o come *metabolé*, ossia come mutamento, di cui il moto, che poi Aristotele chiamò

14 Richard B. Onians, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, trad. it. di P. Zaninoni, Adelphi, Milano 1998, pp. 56-57, p. 101, nota 5 e rispettivi riferimenti interni.

15 Per la prospettiva antisacrificale e vegetariana di Zarathustra, volta a ripristinare escatologicamente la perfezione dell'età dell'oro originaria e per il suo tradimento nello zoroastrismo successivo, si veda Paul Du Breuil, «La rivoluzione animale», in *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, Gian Luigi Blegnino e Laura Giusti (a cura di), ECIG, Genova 1990, pp. 113-136. A partire almeno dall'VIII secolo a. C. ebbe inizio un movimento di riforma religiosa contrario alla religione neolitica, ai suoi culti sacrificali e alle sue pratiche alimentari carnivore, e trasversale a varie etnie. I nomi dei più importanti riformatori ci sono in parte noti: Zarathustra/Zoroastro dell'VIII secolo a. C., per la religione iranica; per la religione ebraica i vari autori del libro di Isaia ("Proto-Isaia", corrispondente ai capitoli 1-39, dell'VIII secolo a. C., e "Deutero-Isaia", corrispondente ai capitoli 40-55, e "Trito-Isaia", corrispondente ai capitoli 56-66, del VI secolo a. C.) e i profeti Osea dell'VIII secolo a. C., Geremia (VII-VI secolo a. C.); Siddharta Gautama Shakyamuni Buddha del VI secolo a. C. all'origine del buddhismo, e Vardhamana Mahavira Jaina del VI secolo a. C. all'origine del jainismo, per la religione indiana; Confucio (Kung-fu-tzu) del VI secolo a. C., Lao-Tzu del VI secolo a. C. all'origine del taoismo, per la religione cinese; Pitagora di Samo (580-504 a.C. circa), fondatore di una corrente filosofico-religiosa vegetariana, e altri pensatori "pre-socratici" come Empedocle e lo stesso Eraclito per la religione greca. Questa, che, secondo vari studiosi, costituì una vera "epoca assiale" nella storia dell'umanità per la sua portata etica, si sarebbe compiuta poi con la "rivoluzione messianica" di Gesù (Yeshu'a) all'origine del Cristianesimo, che avrebbe segnato l'origine del nuovo tempo. Per l'idea di epoca assiale, si veda Karl Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

16 Nella comprensione di questi enigmi, potrebbero avere un ruolo le isopsefie, cioè le equivalenze numeriche delle parole che Eraclito potrebbe avere ricevuto dalla tradizione mitica precedente, non limitata alla ghematria ebraica. Al proposito, cfr. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, cit., vol. II, pp. 693-706.

locale, non è che una forma particolare: come mutamento e come principio attivo generatore di mutamento, come *arché* di sé stesso. Questo è il riferimento del *panta rhei* o *panta chorei* (Simplicio, in *Phys.* 1313, 11; DK A 6) che indicano un moto comune a tutto l'universo e non solo un individuale cambiare di ogni cosa separatamente. Questo è anche il riferimento del paradossale *metaballon, anapauetai* (DK 84a), che indica la peculiarità di questa rotazione cosmica perenne e immutabile e che mantiene l'universo fisso, a riposo, nel suo luogo.

L'istante è quindi una finzione, non esiste, è un tentativo di arrestare il tempo che si rivela impossibile: ogni minima parte del tempo implica un mutamento e una contraddizione logica. Arrestare il tempo significherebbe arrestare questa rotazione cosmica perenne: il tempo è concretamente un fiume celeste di fuoco che scorre continuamente e nessuno può arrestare; non è un concetto su cui si può pensare diversamente. La quiete e l'equilibrio statico non esistono (DK A 6), in quanto tutto l'universo è in continuo movimento. Anche l'opposto del mutamento, la quiete, è una forma in cui si presenta questo mutamento cosmico, perché concretamente può darsi solo all'interno di questa rotazione cosmica perenne, relativamente a questa rotazione. Il mutamento cosmico, il mutamento della rotazione cosmica, quindi, può presentarsi anche come quiete, come il suo opposto, ma è solo il mutamento che, comportando una continua oscillazione nell'essere e nel non essere degli enti (DK B 49a), comprende il suo opposto e può darsi come mutamento di mutamento all'infinito. Pertanto, nella considerazione stessa del mutamento cosmico è compresa la sua relatività: la rotazione è una relazione fra opposti. Tutto questo, però, non è considerato e dedotto in astratto, ma è appunto legato alla rotazione cosmica perenne.

4. La relatività e la *physis*

Non essendoci una vera quiete, una quiete assoluta (DK A 6), ma essendoci solo una quiete relativa, viene così posta in tutta la sua radicalità ed ampiezza la questione della "relatività del moto": l'originaria relatività del moto non implica l'irrealtà del moto, ma, al contrario, l'irrealtà della quiete. La relatività del moto-mutamento/quiete di Eraclito non è una mera relatività prospettica soggettivistica, come quella solitamente considerata nella fisica relativistica del Novecento e legata a trasformazioni passive dei sistemi di riferimento e degli osservatori: non riguarda cioè solo il fatto che da differenti prospettive si vedano moti differenti, o addirittura quiete da una prospettiva "solidale" in cui l'osservatore si muova dello stesso moto del corpo osservato[17]. Piuttosto è una "relatività ontologica", "oggettiva"[18]: riguarda l'essere o il non essere delle cose, è intrinseca in quanto vi è già nella realtà un'opposizione, una "contraddizione

17 Giordano Bruno, seguace di Niccolò Cusano che riprese nella sua teologia negativa l'eraclitea *coincidentia oppositorum*, interpretò la quiete come un moto circolare a velocità infinita: G. Bruno (1584), «De l'Infinito, Universo e Mondi», in *Dialoghi Italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, ristampati con note di Giovanni Gentile, Sansoni, Firenze 1958, 1985, Dialogo I, pp. 391-393.
18 G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., pp. 79-81.

ontologica" fra l'essere in un posto (quiete) e il non esserlo (moto). Nella scienza moderna è stata sviluppata solo la visione soggettiva della relatività e si è identificata la realtà con l'invarianza matematica, intersoggettiva rispetto a tutti i sistemi di riferimento, e questo ha implicato il togliere qualsiasi realtà al moto[19] che porta a un relativismo insensato, molto lontano dal pensiero dei primi assertori della relatività come Giordano Bruno e Galileo Galilei. La relatività ha senso solo se l'equivalenza fra quiete e moto è fra due "entità" distinte e opposte, altrimenti non vi è alcun contenuto informativo del "principio di relatività". La "realtà" del moto/mutamento può essere preservata considerandola da un punto di vista intrinseco dove anch'esso è e non è, in quanto la sua negazione ne implica la realtà. La "realtà" del moto può cioè essere nascosta, essere visibile solo da una certa prospettiva, a una certa scala: come dice Eraclito, la Natura ama nascondersi (DK B 123). Bisogna comprendere criticamente che gli invarianti ci restituiscono riduttivamente solo una parte della realtà fisica, quella comune a tutte le prospettive, ma invero questa realtà è data pienamente solo da ciò che comprende la totalità dell'insieme delle molteplici e relative prospettive che effettivamente si realizzano: la moderna teoria degli invarianti, acriticamente interpretata, riduce la *physis* alla sua astratta possibilità matematica (non bisogna cercare l'equivalente del "minimo comune multiplo", ma del "massimo comune denominatore" fra più numeri). Dietro un'apparenza di quiete da una certa prospettiva, ci può essere una realtà di moto anche se non assolutamente misurabile.

La quiete è solo un "taglio" indebito di un moto e la possiamo definire solo in opposizione a questo moto di cui è parte; oppure è apparente, superficiale, macroscopica, al di sotto e all'interno della quale vi è un moto microscopico continuo, come nelle acque di un fiume. La "realtà" del moto non è quella di una *res*, di una sostanza permanente e locale, ma è quella del tempo: il tempo è concretamente il fiume celeste di fuoco che ha una sua realtà spaziale che non è statica, ma temporale; vi è spazialità della temporalità e temporalità della spazialità, in quanto il tempo si dispiega nello spazio nel propagarsi del fuoco. *Chronos* è etimologicamente legato a *ouranos*, che deriva dall'accadico *charr-anu* ("via del cielo")[20] e indica la Via Lattea, il fiume celeste di fuoco. L'infinità del tempo si rispecchia nell'illimitatezza dello spazio del cerchio e della sfera in cui si dispiega.

La caratterizzazione del mutamento/moto non è solo nell'essere e nel non essere delle cose. L'essere del mutamento/moto non è parziale e locale ma olistico, proprio di una *res successiva* globale le cui parti sono impermanenti[21]: è questa considerazione che, in un radicalizzazione del pensiero eracliteo, in una contrapposizione di queste due visioni, deve aver condotto Parmenide alla conclusione che il tempo non sia altro che l'eternità che si proietta, si dispiega e

19 E. R. A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico,* cit., pp. 299-321.
20 G. Semerano, «Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca», in *Le origini della cultura europea I-II*, in 4 tomi, Olschki, Firenze 1984-1994, vol. II *, p. 216.
21 Questa idea sviluppata nel Medioevo può essere stata alla base della prospettiva parmenidea. Cfr. E. R. A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico,* cit., pp. 185-186.

si manifesta solo nell'interezza dello spazio come un tutto, ossia nella sfera totale, spazio-temporale, in cui si esplica la rotazione cosmica del fiume celeste di fuoco della Via Lattea. Allorché si consideri, invero, la temporalità non come esterna all'universo, ma come una sua dimensione intrinseca, ossia caratteristica delle sue parti, l'universo come un tutto spazio-temporale risulterà eterno, immoto e immutabile, cioè a riposo e immutabile nel mutare interno delle parti nella sua perenne rotazione cosmica: letteralmente il mutamento "non è", l'essere è della totalità spazio-temporale che è immutabile nella sua ciclica ripetizione[22]. La "Via della Verità" di Parmenide non è qualcosa di astratto, ma è la stessa Via Lattea che è la via dell'eternità, che conduce alla divina stella polare eterna[23].

La relatività del moto è, quindi, effettivamente della *physis* e ha una base in fenomeni riconosciuti anche dalla fisica attuale. Noi oggi però consideriamo la rotazione cosmica perenne come un effetto di relatività ottica, dovuta alla rotazione della Terra attorno al suo asse, quello che per gli antichi era l'asse del mondo. Già Henri Poincaré, per presentare la più complessa relatività dello spazio e del tempo dovuta alla misura comparativa del tempo a distanza tramite scambio di raggi di luce e basata sulla velocità finita della luce, parlava della più semplice relatività del tempo che noi esperiamo per la rotazione della Terra e per i differenti tempi d'arrivo sulle differenti parti della Terra dei raggi di luce del Sole[24]. Questa relatività terrestre del tempo, che noi oggi classifichiamo attraverso l'introduzione di differenti fusi orari, comporta che un'unica situazione cosmica Terra-Sole porti ad opposte realtà su differenti parti della Terra o sui differenti emisferi della Terra: giorno e notte sono facce opposte della stessa e unica Terra, e così luce e tenebre, oppure (per l'inclinazione dell'asse terrestre e per il moto di rivoluzione annuale della Terra intorno al Sole, anch'esso proiettato dagli antichi, per un effetto di relatività ottica, sugli altri corpi celesti ad eccezione delle stelle "fisse" lontane, e compreso quindi nella totale rotazione cosmica) estate e inverno, caldo e freddo, e quindi anche vita e morte per esseri viventi che stanno su parti opposte della Terra, e perciò bene e male. Vi è quindi non solo una relatività del tempo e dello spazio, ma anche di luce e tenebre, del tempo meteorologico ossia della temperatura, della vita e della morte, del bene e del male e in generale dell'essere e del non essere di qualcosa o in qualche modo (DK B 9, 49°, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 76, 77, 82, 83, 84a, 88, 102).

La *physis* come incessante rotazione cosmica, come conseguente mutamento di ogni cosa sfugge ai discorsi umani: un mutamento è in ogni caso un passaggio dall'essere in un luogo o in un modo al non essere più in quel luogo o in quel modo. Non c'è un essere permanente nel senso di una sostanza che non muta: non c'è possibilità di alcuna ontologia in senso moderno, soggettivistico-umano, di

22 R. Eisler, «*The "Parmenidean Dogma", letter to Herbert Dingle*», in «Philosophy», vol. 25, n. 92 (1950), pp. 94-95.
23 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., in particolare cap. III, pp. 53-75; *Id.*, *Saggi di storie del pensiero scientifico,* cit., pp. 19-36.
24 Henri Poincaré, «La mécanique nouvelle», sixth Wolfskehl lecture tenuta a Göttingen (22-28 Aprile, 1909), pubblicata in *Sechs Vorträge über ausgewählte Gegenstände aus der reinen Mathematik und mathematischen Physik*, Teubner, Leipzig 1910. Cfr. anche E. R. A. Giannetto, *Henri Poincaré and the rise of special relativity*, in «Hadronic Journal Supplement», n. 10, 1995, pp. 365-433.

alcuna (onto-)logica. Il mutamento può essere espresso solo attraverso antifasi, attraverso contraddizioni logiche: l'unità del mutamento non può essere colta da un *logos* umano coerente, ma solo attraverso *anti-logoi* umani; il *logos* della *physis* non è quindi concepibile come un *logos* umano, e solo questo *logos* divino della *physis* può coglierla unitariamente. Già Anassimandro (611-545 a. C. circa) aveva caratterizzato questo complesso, continuo, non-separabile mutamento che è la *physis* come indeterminato, illimitato o in sé infinito temporalmente, *apeiron* o *aoriston*, *apeiron aiònios*. Se il *logos* della *physis* o, come anche dice Eraclito, della *psyché* è senza limiti (DK B 45), i limiti sono propri delle parti del mutamento e ci possono essere misure relative solo fra le parti: anche in questo caso però vi è un riferimento concreto all'abissalità[25] del fiume celeste di fuoco e di luce che è l'Anima-del-mondo da cui hanno origine le anime individuali, al cerchio spazialmente illimitato (DK B 103) della Via Lattea (DK B 45, dove il riferimento all'*odòs* è alla Via Lattea) che corrisponde all'infinità del tempo. «Nello stesso fiume non è possibile entrare due volte» (DK B 91) non è una mera esemplificazione del mutamento, ma ha un riferimento concreto, cosmico al fiume celeste della Via Lattea: i fiumi terreni (DK B 12, 49a) sono immagini di questo fiume celeste.

Quale è il principio, l'*arché* del mutamento? Gli ionici avevano parlato dell'acqua (Talete), dell'aria (Anassimene), dell'indeterminato (Anassimandro): tutti fluidi, non elementi ma fasi della materia, immagini del tempo e del mutamento, non sostanze. Avevano parlato di vortici ordinatori in questi mezzi fluidi, tutte immagini di questa vorticosa rotazione cosmica perenne del fiume celeste. Ma l'aria e l'acqua, che nella nostra esperienza sono principi di moto e che quindi possono essere pensati come principi attivi di moto, anime principi di vita, possono anche in certe circostanze arrestarsi o essere arrestati, imprigionati prendere la forma di un contenitore, e, nel caso dell'aria, assumere il volume di un contenitore. E l'aria e l'acqua erano fluidi che si riscontravano solo sulla Terra. L'indeterminato di Anassimandro, come l'aria senza forma e volume propri, non poteva essere arrestato: cosa poteva essere? Cosa poteva costituire quella rotazione cosmica eterna delle stelle emananti luce? Forse, Eraclito aveva riflettuto proprio così. La luce nella nostra esperienza è legata al fuoco e al suo calore: il fuoco poteva allora trovarsi non solo nella Terra ma anche nel cielo e le stelle essere costituite di fuoco (DK A 10, 11, 12); e della stessa essenza delle stelle, una loro scintilla, sono le anime (DK A 15). Il fuoco è il più fluido dei fluidi, invero un fluido inarrestabile: solo distruggendolo si può arrestare. Il fuoco non è una sostanza, è qualcosa che si propaga da una cosa a un'altra: è movimento, movimento di luce e di calore che si propaga in un continuo rinnovamento di fiamme che danno vita ad altre fiamme; così, probabilmente le anime sono immortali riunendosi al fuoco anima del mondo (DK A 17) o dando vita ad altre fiamme-anime. Non è il sole un giornaliero e continuo rinnovarsi di fiamme (DK B 6)? Anche le altre stelle devono essere un continuo rinnovarsi di fiamme, che

25 Cfr. anche, seppure in un contesto interpretativo molto diverso, Giuseppe Fornari, «Il fuoco segreto della physis: Eraclito», in *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006, p. 429.

eventualmente si spengono per rinnovarsi, come il mattino dopo il sole, così la notte dopo le altre stelle. Non era la Via Lattea un fiume celeste di fuoco sempre nuovo, di nuove fiamme come nuove acque, in cui navigavano le navicelle delle stelle (DK A 12), da cui partiva e a cui ritornava la navicella del Sole? Le eclissi possono accadere perché le navi possono rovesciarsi nel fiume-mare celeste (DK A 12). Possono anche perdere la loro rotta, come il Sole che, navicella alla deriva, ha deviato dalla Retta Via che era la Via Lattea all'età dell'oro. Il Sole in effetti trasgredisce le misure assegnategli, ma Eraclito sa che la *Dike*, la Giustizia/Rettitudine e le Erinni interverranno e lo riporteranno sulla Retta Via (DK B 94, 120). Egli, infatti, era consapevole di quel fenomeno che, dopo circa 26.000 anni, riporta il cosmo alla sua situazione iniziale e che noi chiamiamo "precessione degli equinozi o dei poli", anche se valuta non correttamente il "grande anno" computandolo di 10.800 anni (DK A 13).

Il fuoco è quanto di più asostanziale si conosca per pensare il cambiamento e il divenire. Non è il calore il principio delle trasformazioni di fase, come noi sappiamo dalla "Potenza motrice del fuoco" di Sadi Carnot del 1824[26] e come rileva Michel Serres[27]? Vi è un ciclo termodinamico di trasformazioni di fase fra i vari tipi-elementi di materia, che costituiscono una via all'insù in cui in ascesa si produce il fuoco e una via all'ingiù in cui il fuoco discende e dà vita agli altri elementi (DK A 1, 5, 10, 14; DK B 31, 36, 76, 126): queste vie opposte e identiche costituiscono una sola via (DK B 60) che non è qualcosa di astratto, ma è la stessa Via Lattea, che è allo stesso tempo retta e curva (DK B 59) all'età dell'oro[28] ed è la fucina in cui si attuano tutte queste trasformazioni e non solo l'anima motrice di tutto il cosmo in rotazione perenne. Non è il calore l'anima e la fonte della conservazione della vita (DK B 67a)?

Non è la luce che permette di vedere, conoscere e pensare? Allora, questa luce/fuoco che anima ogni cosa è lo stesso *logos* della *physis*. Non è il lampo di luce, con il tuono, a essere la Voce/Parola di Dio, e quindi il *logos* divino?[29] Non è il lampo di luce quel moto/mutamento più rapido, "istantaneo", che si possa pensare? Non deve essere ogni processo, l'universo, governato dalla legge divina del "lampo di luce" (DK B 64) che è la forma fondamentale di cambiamento? Non è la *physis* anche etimologicamente *phaos/phòs*?[30] Finiscono i cicli del cosmo in una conflagrazione, *ekpyrosis*, nel fuoco finale in cui si rinnova (DK A 5, 10; DK B 30, 65, 66), come teorizzato, nota Serres, anche molto dopo a partire dalla discussione sul secondo principio della termodinamica. Il fuoco che si disperde continuamente in mille fiamme non è quell'energia termica interna

26 Sadi Carnot (1824), *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à developper cette puissance*, Blanchard, Paris 1953.
27 Michel Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, trad. it. di P. Cruciani e A. Jeronimidis, Sellerio, Palermo 1980, pp. 67 e 90.
28 E. R. A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico,* cit., pp. 19-36.
29 Sul simbolismo della luce, cfr. E. R. A. Giannetto, «Towards a Photical Idea of Nature: Physics as Photics or the Light of Relativity», in Elena Agazzi, E. R. A. Giannetto e Franco Giudice (a cura di), *Representing Light across Arts and Sciences: Theories and Practices*, V&R Unipress, Goettingen 2010, pp. 233-246 e riferimenti ivi citati.
30 M. Heidegger (1935), *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 81, 110 e sgg.; E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 127-128.

che, in un processo infinito del fuoco-luce (che non rispetta il secondo principio della termodinamica)[31], produce un accrescimento relativo della neghentropia del *logos* come fuoco-luce-consapevolezza (DK B 115)?

Se il fuoco è il processo fondamentale costitutivo, tutti i processi della Natura si possono "scambiare" con il fuoco secondo un'equivalenza originaria (DK B 90): non è lo stesso oro un simbolo del fuoco, del sole, e per questo motivo scelto come equivalente economico?[32] Non è questo il primo principio della termodinamica, come nota ancora Serres[33], della conservazione dell'energia che assume varie forme? Il fuoco è l'energia che sottostà a tutti i diversi processi, che dà unità a tutti i diversi processi, anche a quelli opposti e che trasforma l'uno nell'altro. Il fuoco è il medio proporzionale cui rapportare tutto, per cui l'incommensurabilità degli altri elementi eterogenei è ricondotta alla commensurabilità del fuoco: l'acqua sta al fuoco come, ad esempio, il fuoco sta all'aria. Le proporzioni non sono ancora *ana-logoi*, ma *anti-logoi* ricondotti a unità, all'omogeneità dal fuoco. Questa di Eraclito, che pone alla base di tutto il fuoco/calore/luce/lampo, è allora la prima "percezione termodinamica/fotica/elettromagnetica" della Natura, che avrà vari sviluppi nella storia della fisica dell'Ottocento e del Novecento[34].

Le tensioni degli opposti sono pensate da Eraclito come onde su corde, come nell'arco e nella lira: l'armonia del mondo è musicale, ma si tratta di una musica non umana, di una musica celeste. La lira è quella della volta celeste, tenuta in mano insieme a una freccia nell'altra, da Castore, uno dei Gemelli. L'arco è pure quello della volta celeste, quello del Sagittario. Eraclito fa quindi riferimento (DK B 51) alle costellazioni del Sagittario e dei Gemelli che, nell'età dell'oro, erano considerate sulla Via Lattea le porte del cielo, antipodali agli equinozi, e quindi costitutive dell'armonia della musica cosmica[35]. Per i due emisferi, gli equinozi sono opposti come gli altri eventi del Sole che compongono un'armonia "palintropa", di contrasti, di dissonanze, di inversioni e rivolgimenti continui, dinamici, armonia invisibile e più grande di quella visibile (DK B 8, 10 in cui le *synapsies* sono congiunzioni astronomiche, 51, 53, 54, 80).

Il lampo è imprevedibile come un lancio di dadi (DK B 52) e il mondo stesso è una scacchiera i cui pezzi, stelle e pianeti in relazione alla Via Lattea[36], sono mossi dal Nuovo Tempo, *Aiòn*, che ne è la nuova anima del mondo dopo la conclusione di un ciclo che si sperava riportasse il cosmo all'età dell'oro e che spesso si riteneva effettuato dopo un semplice *eone* di circa 2.160 anni in media

31 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 295-299; sbaglia Serres nell'appiattire Eraclito alla prospettiva della morte termica, dell'entropia e dell'informazione del secondo principio della termodinamica: M. Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, cit., p. 67.
32 Erronea è l'inversione economicista di questo rapporto proposta in Luciano Parinetto (a cura di), *Eraclito. Fuoco non Fuoco. Tutti i frammenti del filosofo di Efeso con testo a fronte, tradotti e commentati*, Mimesis, Milano 1992, pp. 39-43.
33 M. Serres, *Lucrezio e l'origine della fisica*, cit., p. 67.
34 Per le differenti concezioni della Natura, cfr. E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 293-320.
35 Per le costellazioni legate alla Via Lattea all'età dell'oro, cfr. G. de Santillana e H. von Dechend, *Il mulino di Amleto*, cit., pp. 293-299 e 310.
36 Per il rapporto fra dadi e scacchiera, *ibidem*, p. 196.

(il tempo necessario perché il sole sorga all'equinozio di primavera in un'altra costellazione e in cui si manifesta una nuova stella polare). *Aiòn* è la nuova stella polare appena nata, bambino divino figlio di *Chronos*, nuovo tempo e nuovo re del cosmo che regge il nuovo cielo, di cui è il regno dei cieli (DK B 52)[37].

La verità è un astro che mai tramonta (DK B 16), la stella polare: nulla a lei sfugge, tutto è sotto il suo governo. Giorno e notte sono relativi: la loro è una realtà parziale e locale, mentre il sole è simbolo-immagine di questo fuoco astrale-polare che mai tramonta (DK B 99, 100). Se invero, sulla Terra, andiamo verso il Polo, in corrispondenza al Polo Celeste della Stella Polare, troviamo che il sole c'è anche a mezzanotte, un sole che mai tramonta, alla cui luce nulla sfugge (DK B 120)[38]. Il non-nascondimento dell'*aletheia* si manifesta solo ascendendo: la *physis* ama nascondersi (DK B 123). L'irrilevanza degli opposti giorno e notte si manifesta solo a quei pochi che percorrono la Via Lattea, la Via della Verità, e che così possono comprendere la profondità abissale, l'altezza abissale del *logos* divino che è questa stessa Via.

5. La relatività e il superamento del *logos* umano

La relatività, come notato da Nietzsche che conosce le riflessioni di Karl Ernst von Baer del 1860[39], è estesa da Eraclito a una prospettiva del *logos* della *physis* che supera non solo il *logos* umano, ma il *logos* di tutti i viventi che hanno percezioni diverse delle cose: l'acqua del mare corrotta o malefica per gli uomini è invece purissima per i pesci (DK B 61, 62); felicità in certe cose per i buoi (DK B 4) o per i cavali, per i cani, per gli asini (DK B 9), mentre è il contrario per altri viventi come l'uomo; la bellezza dell'uomo e la bellezza delle scimmie (DK B 82, 83). Eraclito riconosce tutti i viventi come belli e uguali di fronte alla legge di Dio che li guida (DK A 9; B 11); riconosce che tutto è animato, che l'anima degli animali è come quella degli umani, e che l'uomo ha il *logos* e l'anima non in sé, ma solo in quanto parte del tutto (DK A 15, 16).

Per tutti i viventi ci sono differenti percezioni degli opposti, ma tutti sono legati a questi: bisogna risalire al *logos* divino della *physis*, del Dio che è giorno

37 Vi è un parallelo evangelico, come ad esempio in *Mt.* 18.3-4. L'*Aiòn,* Nuovo Tempo Eterno, bambino divino di cui è il regno, è identificato con Giovanni il Battista o con Gesù. All'origine sia dei passi evangelici che del frammento di Eraclito è un tema mitopoietico diffuso, come discusso in Carl G. Jung e Károly Kerenyi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1964; cfr. anche E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 18-19, n. 21. Per il Cristo come *Aiòn*, cfr. C. G. Jung, «Aiòn», in *Opere* I-XIX, vol. IX, trad. it. di L. Baruffi, Boringhieri, Torino 1982. Cfr. inoltre, M. Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, pp. 192-193.

38 Cfr. la discussione da parte di Miroslav Marcovich del frammento DK B 120, in Miroslav Marcovich, Rodolfo Mondolfo e Leonardo Tarán (a cura di), *Eraclito. Testimonianze, Imitazioni e frammenti*, Bompiani, Milano 2007, pp. 614-616. Il frammento DK B 3, che equipara la grandezza del Sole alla dimensione di un piede, può essere inteso in relazione al piede di un uomo celeste mitico legato alla Via Lattea. Per riferimenti a "piedi celesti" cfr. G. de Santillana e H. von Dechend, *Il mulino di Amleto*, cit., pp. 297-298.

39 Friedrich Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, trad. it. di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 55-57.

e notte e per cui non c'è bene e male ma tutto è buono (DK B 102), e per il quale la relatività non ricade in un relativismo etico di superficie, ma, aprendo a una realtà data dalla totalità delle differenti prospettive dei molteplici viventi, indica il rispetto di tutti loro proprio per la relatività delle percezioni, delle gioie e delle sofferenze di ciascuno. Se si avesse una velocità di percezione infinita, il moto sarebbe quiete, il caldo e la luce sarebbero percepiti come i loro opposti e viceversa. La relatività di Eraclito non fonda una biologia della conoscenza a fini specisti e adattativi, ma piuttosto una visione totale della realtà che è una teo-oria, visione del Dio che è giorno e notte insieme (DK B 67). E questa consapevolezza permette ad Eraclito di abbandonare la religione violenta dei culti sacrificali di animali, di abbracciare il vegetarianesimo radicale, come rispetto di tutte le vite, cibandosi solo di erbe e di piante e procurandosi forse una malattia mortale (DK A 1), di convincere il suo popolo di Efeso a mangiare solo orzo allontanando così gli invasori persiani (DK A 3b).

Il *logos* della *physis* di Eraclito permette di superare l'antropocentrismo e lo specismo, è alla base di quella onto-logia negativa non antropocentrica e del pensiero dell'essere di Heidegger e si dà come prassi etica d'amore universale per tutti i viventi[40].

40 E. R. A. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 95-121 e 449-455.

Dario Martinelli

Dalla periferia al centro
La zoosemiotica tra antropocentrismo e biocentrismo

Di alcune questioni metodologiche riguardanti gli animali non umani non se ne può veramente più. Esiste una porzione di utenza scientifica che, ad esempio, sembra voler sentire all'infinito la lista delle prove a sostegno della capacità degli animali non umani di provare emozioni. Se l'ambigua storia dei rapporti tra l'essere umano e le altre specie rende questa coazione a ripetere piuttosto comprensibile, è altresì vero che non si può sempre chiedere a chiunque si occupi di animali non umani di riassumere (neanche tanto sinteticamente) la storia dell'etologia prima di candidarsi al diritto di arrivare al punto.

Essendo la semiotica una di queste insopportabili utenze, e dunque esasperato dall'attiva impossibilità di trattare qualunque argomento che *presupponesse* (invece di *dimostrarli* per l'ennesima volta) principi basilari che chi si occupa *veramente* di animali conosce già da almeno 30 anni, decisi, 5-6 anni fa, di dedicare buona parte della mia attività di zoosemiologo a descrivere le dinamiche del rapporto tra esseri umani ed altri animali, cercando di far luce su questa ambiguità e di mostrare l'intrinseca semioticità del problema[1].

Divenni presto una temutissima mina vagante tra i miei colleghi e i miei studenti per via di alcune terapie d'urto che gli somministravo per renderli subito consapevoli della distanza, filosofica ed empirica, tra le dinamiche socio-culturali e quelle scientifiche del rapporto interspecifico.

Terapie d'urto semiotiche

Ad esempio, nei miei corsi, prendo uno studente a caso e, con calma e serenità, gli dico che è un animale. Poi gli chiedo come si sente. Non benissimo, in genere. Eppure, rifletto con la classe, non abbiamo fatto altro che dichiarare una verità scientifica finora inconfutabile e cioè che il nostro amico, in quanto rappresentante della specie *Homo sapiens*, fa parte di quella categoria di esseri viventi nota come regno animale. Perché allora quel fastidio nel sentirsi chiamare così?

Gli studenti vengono così messi al corrente di una delle distinzioni fondamentali nella funzione del segno, almeno secondo Roland Barthes. Quello a cui il nostro amico ha pensato, probabilmente, non è tanto il livello *denotativo* del segno "animale", ossia il suo reale significato, quanto il livello *connotativo*, ossia i significati associati. "Animale" è un termine che denota un qualunque membro della categoria semantica "Regno animale", dunque anche *Homo sapiens*. Però connota anche un essere umano con alcune caratteristiche che la morale comune qualifica come negative, quali l'essere poco civile, l'agire prevalentemente per istinto più che per ragione, l'essere violento, sessualmente poco ortodosso, e via dicendo. Naturalmente, esiste anche qualche connotazione positiva del segno. Sempre in termini di sessualità, il nostro amico sarebbe sì poco *gentleman*, ma contemporaneamente potrebbe vantare un certo vigore nelle sue prestazioni. Poi, più in generale, si potrebbe pensare a questi come a un individuo prestante fisicamente, e così via.

Un altro giochetto consiste nel chiedere ai miei interlocutori di nominare le prime cinque specie animali che vengono loro in mente. Risultato: cani a go-go, tantissimi gatti, curiosa abbondanza di grandi felini (leoni e tigri… e secondo me c'è da riflettere su questo) e varie altre scelte dettate – sospetto – da inclinazioni e gusti personali. Mai – ripeto: mai – uno che includa l'*Homo sapiens* nella selezione. Se pensate che questo fatto sia *normale*, allora spiegatemi perché ai violinisti cui si chieda di elencare 5 strumenti musicali, l'occorrenza "violino" appaia quasi nel 100% dei casi; a un tennista cui si chieda di elencare 5 sport viene subito in mente "tennis", eccetera. Detto altrimenti, sembra quasi istintivo nutrire senso di appartenenza a un dato insieme, eppure quando l'insieme si chiama "Regno animale" c'è una forte resistenza all'affiliazione.

Insomma, morettianamente, ci accorgiamo di quanto le parole siano importanti. Tendiamo a credere che sia la nostra percezione ad influenzare le parole con le quali descriviamo una certa esperienza e invece succede anche il contrario, succede anche che le parole influenzino la percezione. E le parole applicate agli animali non umani sono spesso confuse, demagogiche, convenzionalmente in buona fede, ma non di rado anche in cattiva fede. Quando diciamo "animali", tutti quanti pensiamo a specie animali non umane. Sembra niente, ma è un buon modo per prendere le distanze, e per auto-identificarci come differenti prima, e come migliori dopo, una volta che alla parola "animali", come abbiamo visto, associamo una connotazione per lo più negativa. Ma c'è di più.

Discutere della nostra idea di "animale" significa anche discutere del concetto di "altro". Oggi, gli animali sono gli *altri*, gli altri per eccellenza. Con la stessa enfasi che un tempo i romani usavano con i barbari, i bianchi con i neri, gli europei con i colonizzati, oggi noi umani siamo, abbiamo, facciamo essenzialmente quello che gli animali non sono, non hanno, non fanno. E viceversa. Oppure siamo, abbiamo, facciamo *di più* rispetto a loro. Ora: cos'altro è il dire cosa siamo e cosa non siamo, cosa facciamo e cosa non facciamo, se non *costruire* la nostra identità? Ci piaccia o no, molta della nostra identità come esseri umani è costruita a partire da ciò che riteniamo distinguerci dagli altri animali, o – per dirla con parole non mie – «gli animali ci hanno reso esseri umani»[2].

1 Un'attività coronata dalla mia recente pubblicazione *A Critical Companion to Zoosemiotics*, Springer, New York 2010, cui buona parte di questo saggio si riferisce.

2 Paul Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human*, Island Press, Washington 1996.

Un esempio meno diretto sono i modi di dire. Non dovremmo trattare qualcuno «come una bestia», siamo di tanto in tanto soggetti a «un impulso animalesco», possiamo «litigare come cane e gatto», fuori può fare «un freddo cane», o «un caldo bestiale», ecc. Si tratta sempre di espressioni che definiscono un'identità, dopo averne sottolineato la momentanea assenza. Se trattiamo qualcuno come una bestia, qualcuno ci fa notare che non dovremmo, perché l'essere umano andrebbe trattato diversamente (elemento d'identità); se ci fanno notare che abbiamo un impulso animalesco è perché in realtà dovremmo agire per ragione, e non per impulsi, cosa che appartiene agli animali e non a noi (altro elemento di identità). E così via[3].

La retorica dei casi estremi

Rimanendo in un ambito prettamente semiotico (legato cioè all'uso e alle dinamiche della comunicazione), è ancora più interessante discutere di situazioni nelle quali l'animale non umano è direttamente chiamato in causa, soprattutto quando qualcuno si azzarda a farci presente che, agendo in certi modi, non mostriamo molto rispetto verso la categoria. Dato che questo saggio è destinato ad un pubblico antispecista, o perlomeno simpatizzante verso la causa, sono sicuro che la maggior parte dei lettori si sia trovata, in più di una circostanza, nella scomoda posizione di dover ricordare (o rinfacciare) a qualcuno la quantità annua di animali uccisi nei laboratori scientifici, negli allevamenti intensivi, le ragioni etiche del proprio vegetarismo, e via dicendo. E sono sicuro che anch'essi, come il sottoscritto, abbiano cominciato a prender nota della ripetitività di certi argomenti retorici utilizzati dall'interlocutore di turno per ribattere alle proprie invettive. Un argomento molto ricorrente è il seguente: tanti animali si ammazzano tra loro, perché questo devoto rispetto per la vita dovrebbe riguardare solo noi verso loro? Perché non impedire anche

3 Un altro esempio, meno diffuso ma forse più significativo, riguarda i lupi. I lupi, notoriamente, ululano. Non solo alla luna piena e non solo quando stanno per sbranare qualcuno nei film di John Landis. I lupi ululano anche – e soprattutto – quando sono eccitati ed euforici. Ed è uno dei motivi per cui, nella mia ricerca zoomusicologica, qualifico l'ululato come musica. In particolare, dopo una battuta di caccia dal buon esito, nella quale sono riusciti a trovare delle prede e nessuno di loro si è fatto particolarmente male, i lupi mettono in atto quello che Roman Jakobson chiamerebbe un uso «*fàtico*» della comunicazione. Ossia: celebrano, rinforzano lo spirito di gruppo. Si mettono ad ululare tutti contenti, e – nelle parole di Barry Lopez, uno dei più celebri studiosi di lupi (Barry Lopez, *Of Wolves and Men*, Scribner's, New York 1978) – la loro euforia è visibile da svariati indizi, dai movimenti frenetici e vagamente coreutici, dalla prossemica, dal fatto che si toccano tra loro, e così via. Ora, la lunga generazione di etologi precedenti alla svolta cognitivista – quella che in genere si identifica con la pubblicazione di *The Question of Animal Awareness* di Donald R. Griffin (Rockefeller University Press, New York 1976) tendeva – e tuttora tende – a definire questo comportamento con l'espressione *mood synchronization*, che significa «sincronizzazione umorale». Capito? Sincronizzazione umorale! Cosa significa sincronizzazione umorale? Significa che i lupi sono contenti e che sono contenti tutti assieme per la stessa cosa. Però non la chiamiamo festa, non la chiamiamo euforia collettiva, la chiamiamo sincronizzazione umorale, che è un'espressione fredda, che vira verso l'asettico proprio in un contesto che invece vuole sottolineare un forte carattere emozionale. Sembra niente, ma è un altro modo per prendere le distanze. Perché *noi* ci divertiamo da matti, invece *loro* sincronizzano l'umore.

al leone di ammazzare la gazzella (in altra sede, vorrei anche capire come mai si usano sempre il leone e la gazzella come esempio)?

Naturalmente, l'argomento non meriterebbe di essere controbattuto, in quanto è di per sé piuttosto puerile e non molto dissimile dal bambino che si lamenta con la madre perché il compagno di giochi ha più automobiline di lui. Tuttavia, l'incredibile frequenza di argomenti di questo tipo (o varianti assimilabili) rende necessarie due precisazioni importanti.

In primo luogo, un qualunque discorso di etica (anche ambientale, e persino specificamente animalista) è – finora e fino a prova contraria – un discorso che riguarda il modo in cui l'essere umano deve comportarsi rispetto all'ambiente circostante e alle creature che lo popolano. Non è un discorso su come i funghi debbano comportarsi con le piante da cui traggono nutrimento, o su come i koala debbano comportarsi con le foglie di eucalipto. Qui si parla di come *Homo sapiens* debba interagire con le altre specie animali, in particolare quelle con cui esiste una relazione (semiotica, economica, affettiva o quant'altro). Il resto non conta e non costituisce argomento. Se a pallavolo non si può strattonare l'avversario, ogni eventuale opinione contraria dovrebbe essere circoscritta all'universo della pallavolo: non è un argomento sostenere che, invece, a rugby strattonarsi è regolare, e dunque lo si dovrebbe considerare lecito anche in altri sport di squadra dove si usa la palla. Cosa c'entra?

In secondo luogo, ammesso (e non concesso) di seguire questo percorso retorico, i suoi sostenitori dovrebbero però svolgere l'intero e coerente filo del proprio ragionamento, ricordandosi ad esempio che se siamo biologicamente destinati ad ammazzare altre specie (o, hai visto mai, esemplari della nostra) perché così avviene in generale, dovremmo anche seguire le regole di questo comportamento, così come appaiono nelle specie che prendiamo ad esempio, e tali regole includono il procacciamento personale (al massimo in gruppi) della preda, la messa in pratica di questo comportamento solo ed esclusivamente a fini di sopravvivenza e solo al momento del bisogno, e così via.

A questo si dovrà aggiungere un esame di coscienza piuttosto profondo: l'animale (inteso come individuo e non in prospettiva evoluzionistica), che ammazza l'altro animale, ha alternative? La fisiologia dei carnivori, a differenza di quella degli onnivori, ci suggerisce che di alternative non ce ne sono, mentre l'anatomia non fa mistero del fatto che i primi sono naturalmente attrezzati per questa attività, laddove i secondi mancano di artigli, zanne e intestino sufficientemente corto per espellere la carne dal proprio organismo prima che vada in putrefazione.

Ma soprattutto: se il nostro secolare obiettivo è quello di *distinguerci* dagli animali, per etica e civiltà, perché dovremmo solo pensare di usare il "lo fanno anche loro" come giustificazione ai nostri comportamenti, proprio nel momento in cui si parla di una prospettiva etica e civile?

Chi sostiene argomenti di questo tipo ha in genere un altro cavallo di battaglia, che può prendere due diverse forme, una semplicemente masochistica, l'altra direttamente suicida. Si tratta di argomentazioni appena meno infantili, ma forse ancora più grossolane. Nel primo caso si sostiene che se si è contrari ad

uccidere gli altri animali, allora la regola dovrebbe valere sempre, anche nei casi meno convenienti, come quello – famigerato e abusatissimo – delle zanzare. L'animalista ideale, secondo i sostenitori di questo principio, è un signore totalmente votato alla causa entomologica, pieno di punture di api e zanzare, lentamente divorato dalle pulci, bonificato dalle zecche e *habitat* ospitale di qualunque bestiola abbia piacere o bisogno di frequentarlo.

Il secondo caso ha a che vedere con il grado più avanzato e irreversibile di incolumità personale. Qui l'animalista viene retoricamente posto dinanzi all'eterno leone inferocito ed affamato, a chiedersi se – in nome dei suoi principi etici – abbia diritto, se ne ha la possibilità, di uccidere il felino per impedire che quest'ultimo uccida lui. In questo caso, l'animalista ideale è un individuo dall'animo esploratore, innamorato dell'Africa e dalla vita molto breve.

Esistono, per questi due quesiti, risposte sia diverse che assimilabili. Cominciando da queste ultime, va prima di tutto notato, in termini di etichetta dell'argomentazione, che, in un qualunque discorso etico, i casi estremi dovrebbero essere sempre terreno di discussione ultimo, da battere solo quando tutti gli altri terreni sono stati già arati e seminati. Se si intavolasse un discorso etico sull'educazione musicale, non sarebbe una buona idea discutere dell'opportunità di insegnare ai bambini uno dei tanti sistemi di notazione della musica d'avanguardia, se prima non si è discusso sulla legittimità dell'insegnamento del sistema di notazione tradizionale, che riguarda ancora un buon 99% delle trascrizioni dei repertori musicali di questo pianeta.

In più, come regola generale, non è da considerarsi produttivo l'uso del caso estremo come contro-argomento, in quanto non fa altro che stabilire delle regole a partire da istanze isolate, rare, o comunque insolite. Come se un pilota di Formula 1 costruisse la propria strategia di gioco dando per scontato che ad ogni gara gli scoppi una gomma. In altre parole, se si parla di casi estremi (e finire davanti a un leone affamato lo è), si deve essere consapevoli del loro peso specifico, che è estremamente limitato, all'interno di una conversazione (e infatti sono pronto a scommettere che *tutti* i lettori di questo saggio *non* hanno avuto a che fare con un leone affamato e, allo stesso tempo, che una buona parte di loro è stata vittima di questo argomento retorico). Le chiacchiere tra amici, soprattutto quelle nelle quali uno degli interlocutori è il classico bastian contrario, si costruiscono e smontano quasi sempre con una procedura basata sui casi isolati. Sostieni che Renoir sia stato uno dei massimi rappresentanti dell'impressionismo francese (nozione accettata pressoché universalmente)? Ma cosa dici, proprio l'altro giorno ho letto *un* articolo di *un* tipo che collocava Renoir tra i precursori del surrealismo. Può essere (e non è detto) che il bastian contrario abbia realmente letto un articolo di questo tipo (scritto, evidentemente, da uno che di arte ne capisce poco), ma il punto è che il parere ivi espresso, per quanto da rispettare, non può costituire un reale contro-argomento, se si tratta di un caso isolato che contrasta con un'intera produzione letteraria della critica d'arte. Uno spunto di riflessione, questo sì, ma non qualcosa che possa, al presente stato di cose, mettere in dubbio l'appartenenza stilistica di Renoir (e, soprattutto, che la possa ricollocare proprio *lì*, in mezzo a Dalì e Magritte,

con Breton, a margine e disorientato, che va a rileggersi i propri scritti e non ne viene più a capo). Che si trovino almeno un altro paio di (autorevoli e competenti) saggi che risollevino la questione: allora se ne potrà riparlare.

Anche quello che realmente sottintendono questi contro-argomenti, e cioè che o si è coerenti al 100% o niente, è un punto fallace. La coerenza assoluta è una chimera, ma anche se non lo fosse, non si potrebbe biasimare una persona che si assesta su un rispettabilissimo 70% di azioni coerenti con le proprie idee, soprattutto se a criticarlo è uno che questa coerenza non la possiede nemmeno in misure minime. Un animalista al 70% (ma anche al 30, al 20%) ha tutti i diritti di discorrere di etica ambientale, anche se poi possiede una cintura di pelle e se d'estate passa metà del suo tempo a sopprimere mosche e zanzare con ogni mezzo, chimico o naturale. Il fatto che da piccolo io possa aver rubato matite e colori dal cassetto di mio fratello non costituisce un deterrente al mio diritto di arrabbiarmi con il presidente del consiglio del mio stato, se questi viene beccato ad utilizzare il denaro pubblico a scopi personali e vi sono qualcosa come ventidue procedimenti giudiziari a suo carico, che includono corruzione, falso in bilancio e concorso in strage. Se qualcuno (mio fratello ancora risentito?) venisse a ricordarmi che a suo tempo ho rubato delle matite, e che quindi dovrei piuttosto tacere e pensare alle mie malefatte, non potrei evitare di ridergli in faccia, dato che l'ordine dei problemi è così clamorosamente sbilanciato[4].

Due interlocutori maturi dovrebbero dunque esimersi dall'utilizzare trucchetti retorici di questo tipo. Se si parla di mezzo miliardo di animali da laboratorio torturati e uccisi per testare un tonico struccante, si dovrà rispondere con la stessa valuta, non ricordando all'interlocutore di averlo visto mentre spruzzava un insetticida nella sua camera da letto.

Ostentare e nascondere

Anche (forse soprattutto) la componente visuale è rivelatrice di varie caratteristiche del nostro rapporto con gli animali non umani. Gli animali che vediamo (o che non vediamo) sono il risultato di quello che vogliamo o non vogliamo vedere. E quello che vogliamo o non vogliamo vedere è diretta conseguenza di quello che pensiamo o non vogliamo pensare.

Ipotizziamo un asse, i cui estremi nominerò "nascosto" ed "esibito", e lungo quest'asse segniamo una serie di punti intermedi, tipo "trasfigurato", "visibile", "mostrato", ecc. In tutti questi casi si tratta di categorie percettive sulla base delle quali fondiamo la nostra relazione visuale con gli animali non umani. Non sono interessato, in questa sede, ad un'analisi sistematica di queste categorie, per cui non fornirò esempi per ognuna di queste: quello che mi interessa è dare un'idea di quello che queste categorie rappresentano dal punto di vista

4 A scanso di equivoci, vorrei far presente che non ho mai rubato matite e colori a mio fratello, il quale, per altro, ha sempre detestato disegnare. Sono, al limite, disposto a confessare sui repentini abbassamenti del livello di nutella nei vasetti di volta in volta acquistati dai miei genitori.

interpretativo. In altre parole, vorrei dare l'idea che il modo in cui un animale viene mostrato (o confezionato, o trasformato, e così via) è fortemente indicatore di un'intera concezione legata all'animale in questione, e al modo in cui viene percepito in un determinato contesto.

Un esempio, al suo interno contraddittorio ma proprio per questo interessantissimo, è la carne (pesce incluso, naturalmente). Il modo in cui l'animale di cui ci ciberemo (anzi, si ciberanno) ci viene presentato è rappresentativo dell'intero asse.

Da un lato la massiccia mercificazione del prodotto pretende un distacco, soprattutto emotivo, tra forma e contenuto. Le bistecche che acquistiamo al supermercato non somigliano neanche un po' all'animale da cui sono state ricavate. Sono fette di una materia rosea o rossastra: nel nostro quotidiano e automatico processo di controllo del prezzo, del peso e della qualità di quell'oggetto, non c'è posto né tempo per una riflessione sul fatto che esso era non molto tempo prima qualcosa che respirava e camminava. Molti bambini provano orrore quando apprendono cosa *esattamente* sia una bistecca e tanti vegetariani dichiarano di essere diventati tali proprio dopo aver preso atto di questa relazione (alcuni di essi questa relazione l'hanno proprio vista, nel senso che hanno assistito a qualche macellazione o hanno visto la loro bistecca in uno degli stati precedenti a quello finale presentatogli in offerta speciale dalla macelleria sotto casa). Tanti genitori si lamentano di dover essere molto persuasivi con i loro figli affinché accettino di mangiare carne, dopo che essi si sono formati un'idea – anche vaga – che il *Babe* del film è ispirato a quella stessa cosa che gli è stata servita arrosto con le patate fritte. Esiste una ferrea convinzione culturale, da parte degli adulti, che la carne *vada mangiata*, e questo, unito a una certa cinica indifferenza che si raggiunge più facilmente con l'età, li porta a non considerare le lamentele dei figli come qualcosa di origine emotiva. Per molti di questi genitori è semplicemente troppo tardi: la quotidiana abitudine a riporre quelle fette rossastre nel proprio carrello ha completamente annullato la coscienza di quella relazione. Il processo di trasfigurazione si rivela così un successo per chi deve venderci animali morti: crea distacco ed indifferenza. La carne è un prodotto, non un'ex-vita (si vedano anche le già espresse considerazioni sulle scelte terminologiche). E non è questione di generare ignoranza nel cliente: non è che noi *non si sappia più* che la bistecca di vitello è ricavata da un vitello che un tempo era vivo. No, è piuttosto la *riflessione* su questa relazione, all'atto in cui questa ci si presenta dinanzi, ad essere fortemente scoraggiata attraverso questa trasfigurazione. Esistono anche casi estremi, come le scatolette di tonno, nelle quali in effetti il cliente perde direttamente la consapevolezza (in più di un caso, un'insalata di tonno mi è stata presentata come piatto vegetariano, in quanto i padroni di casa credevano – in perfetta buona fede – che il tonno non fosse un animale).

Eppure, dall'altro lato, esiste anche una dimensione visuale opposta, che è quella dell'ostentazione. Un'ostentazione che può essere sia strettamente strategico-commerciale che più finemente (finemente? Mah…) estetica. Soffermiamoci ancora sull'esempio degli animali *da mangiare.* Il primo caso

di ostentazione è ben rappresentato da quelle pescherie che esibiscono pesci vivi per dimostrare al cliente che quello che stanno per acquistare è pesce inesorabilmente fresco. In effetti, più fresco di un pesce vivo non ce n'è. Le tecniche di mantenimento in vita degli animali in questione possono variare per grado di crudeltà, da affollatissimi acquari a grosse bacinelle asciutte zeppe di pesci in fin di vita su cui di tanto in tanto il commesso spruzza dell'acqua per prolungarne l'agonia. Personalmente, non ho dubbi che questa strategia, se finalizzata alla vendita di cibo, sia possibile solo con gli animali morfologicamente ed etologicamente più distanti dall'essere umano: per intenderci, pesci, insetti e rettili, che sono o troppo piccoli, o troppo silenziosi, o in generale troppo "diversi". Il pesce agonizza in modo troppo poco drammatico, rispetto a come agonizzeremmo noi, per attivare un qualunque moto di empatia.

Eppure, se appena ci allontaniamo dalla sfera alimentare, notiamo subito che anche animali che questa empatia l'attivano eccome, non sono trattati tanto diversamente. I negozi che vendono animali d'affezione e/o da compagnia ne sono un perfetto esempio: quello che ci mostrano – in vetrina – sono animali mercificati rinchiusi in spazi sempre troppo piccoli e dall'aspetto palesemente triste ed annoiato, quando non patologicamente aggressivo. A mettere a posto la nostra coscienza c'è il fatto che ci piace credere che: a) quegli animali in fondo non soffrono perché sono comunque ben nutriti e si fanno compagnia e b) nessuno fa loro del male, e – altro che mangiati – presto arriverà qualcuno a comprarli e prendersi cura di loro. Forse noi stessi. Anzi, visto che ci siamo, andiamo a chiedere il *prezzo* di quel cucciolo!

Come dicevo, però, esistono altri esempi di ostentazione, legati più a un'esigenza estetica (che comunque rimane di tipo commerciale, almeno indirettamente): è il caso di quei sontuosi piatti di carne di certi ristoranti di alta cucina o di certe feste più o meno popolari presentati in modo da far apparire l'animale sacrificato in forma più o meno integra, con tutta una serie di decorazioni (interi rami di erbe aromatiche che fungono quasi da ali, frutti rotondeggianti piantati in bocca o sugli occhi, ecc.). Questo è un simbolo di *grandeur* pantagruelico, con le tipiche venature di arroganza e volgarità che ogni cosa *da ricchi* possiede per natura. E la parola *sacrificio* non è usata a caso, dato che, alla fine, molte delle relazioni descritte si rifanno a una mentalità – volontariamente o meno – religiosa[5].

Sono, questi ultimi, tutti esempi di una carne (o altre forme di commercializzazione dell'animale non umano) ostentata, piuttosto che nascosta, come invece avevamo visto nel caso della grande distribuzione di un supermercato o di una macelleria moderna (quelle più vecchie, o – ancora oggi – quelle di certi paesi di campagna, più abituati alla rudezza di certe immagini, possono ancora esibire in vetrina cadaveri semi-integri appesi ai rispettivi

5 Ci sarebbe tanto da dire sulla valenza simbolica dell'idea di sacrificio nelle culture cristiane, ebraiche e musulmane, e di quanto ancora essa sia inconsciamente presente nelle interazioni quotidiane. C'è poco da fare: ancora oggi la carne è sinonimo di festa e di abbondanza, e il fatto di mangiare il tacchino a Natale e l'agnello a Pasqua, di effettuare le cosiddette *macellazioni rituali*, e via dicendo, rimane una chiara metafora dell'offerta agli dei, retaggio delle culture pagane prima e monoteistiche poi.

ganci). Quello che dobbiamo chiederci è se esiste una relazione tra forme tanto diverse di percezione e presentazione visuali dell'animale (non ho incluso, per ragioni di spazio, tutta una serie di altri esempi, dalla scimmietta vestita da clown nei circhi, al pesce rosso selezionato geneticamente per dotarsi di pinne più lunghe e sinuose, ma sono sicuro che il lettore potrà facilmente adoperarsi nell'immaginare un numero quasi infinito di casi).

Il problema dell'antropocentrismo

La domanda è: esiste un comune denominatore tra il cinghiale arrostito e decorato delle feste patronali e la fettina di petto di pollo impacchettata e incellofanata del supermercato? Beh, sì, almeno due:

1) In tutti i casi ci stiamo comportando in modo antropocentrico, ossia – letteralmente – con l'essere umano al centro. Il che è ovvio, naturalmente, perché siamo esseri umani. Ovvio sì, ma bisogna vedere quanto giusto.

2) In tutti i casi stiamo (idealmente e/o praticamente) classificando gli elementi in ballo secondo uno schema fortemente binario, con gli esseri umani da una parte e gli altri animali – tutti insieme – dall'altra. Questo ci sembra già meno ovvio, ma in un modo o nell'altro sappiamo che è del tutto consueto.

Allora è bene definirlo, l'antropocentrismo, capire cos'è. Di solito, l'antropocentrismo ci viene descritto come una dottrina (o più semplicemente un modo di pensare) che vede la natura come (a) entità esistente a parte, da e per il benessere dell'essere umano, in modo che (b) niente in natura va considerato in sé stesso, e in ogni caso (c) è eticamente accettabile un trattamento diverso tra esseri umani e non umani. In parole ancora più complicate, diremo che la natura non ci interessa perché possiede un chissà quale valore intrinseco, ma semplicemente perché possiede un valore strumentale, ossia funzionale a noi esseri umani.

La maggior parte delle critiche nei riguardi degli studi sugli animali effettivamente sottolinea che un'interpretazione totalmente imparziale del loro comportamento è impossibile, perché, in un modo o nell'altro, il fatto di far parte della specie *Homo sapiens* si metterebbe comunque di mezzo e la nostra interpretazione di quel comportamento sarebbe esterna e troppo condizionata dal modo in cui *noi* vediamo il mondo. E se noi non lo vediamo come loro, sapremo poco o niente di come lo vedono loro.

Ma possiamo veramente accontentarci di liquidare la questione in questo modo? Per dirla con Montalbano, non mi faccio persuaso. Primo, si tratta di una critica semplicistica, come sostanzialmente tutte quelle che tendono a relativizzare troppo. È una critica che semplicemente ci deresponsabilizza dall'occuparci più accuratamente di un problema che in realtà è molto più complesso. È chiaro che il nostro antropocentrismo ci si mette di mezzo, ma non possiamo riempire una tela che richiede tanti colori, con un'unica mano di un colore solo. Identifichiamo le componenti dell'antropocentrismo, interroghiamoci sulle loro dinamiche, cerchiamo delle soluzioni, e poi – solo poi – vedremo cosa ne sarà venuto fuori.

Seconda contro-critica. Quelli che in genere dubitano della validità scientifica degli studi sugli animali in virtù di questo problema, in realtà pongono il suddetto problema solo in certi casi, mentre in altri fanno finta di niente. Fare gli scettici su Darwin è tornato di moda (almeno negli ambienti più religiosi e reazionari), ma perché non si taccia di antropocentrismo anche un Descartes[6]? Forse perché si tratta di un antropocentrismo che ha portato a conclusioni che oggi riconosciamo come sbagliate?

Terza contro-critica. Questo genere di commenti tende ad essere un po' disfattista. Per dirla brutalmente: va bene, non c'è modo di evitare completamente l'antropocentrismo, e allora? Siamo veramente di fronte ad un fatto così grave? Se non si può essere totalmente obiettivi scientificamente rispetto ad un determinato ambito di ricerca, questo non significa che non lo si è per niente. Si possono raggiungere diversi gradi di obiettività, quella assoluta non appartiene ai comuni mortali e soprattutto stiamo parlando di un problema condiviso da tutti i campi scientifici, non solo da quelli relativi allo studio degli animali. So che sembra un'osservazione scontata, però spesso si tende a dimenticarla.

Stratificare l'antropocentrismo

Per come la vedo io, la prima domanda da porsi è: è lecito parlare di un unico antropocentrismo? Detto altrimenti, quanti modi di osservare la realtà esistono secondo i nostri criteri? Solo uno? Possibile? Da quello che ho potuto appurare in questi anni, bisognerebbe stratificare l'antropocentrismo almeno su due livelli: **antropocentrismo di default** e **antropocentrismo binario**. Quest'ultimo, a sua volta, lo dividerei in **quantitativo** e **qualitativo**.

Nel caso dell'*antropocentrismo di default*, non facciamo altro che mettere in evidenza il fatto che chi osserva gli animali è evidentemente un essere umano, con le sue potenzialità, capacità, limiti, forme di categorizzazione, ecc. Quello che capiamo di una balena è ciò che *siamo capaci* di capire, ciò che i mezzi a nostra disposizione ci permettono di capire. In effetti, non siamo ancora in grado di capire di una balena quello che uno squalo ne capisce. Pensiamo alla frase: "Del Piero è un ottimo calciatore". È chiaro che chi pronuncia questa frase sta riportando una sua personale visione della realtà, fondata su esperienza personale, educazione, gusti, e così via. Ora, tutto ciò è ovvio, scontato, e niente affatto pericoloso dal punto di vista scientifico. Semmai è pericoloso il contrario, perché l'espressione di un giudizio senza il benché minimo riferimento percettivo, produrrebbe una sorta di anarchia che creerebbe più confusione che altro. Finché non si va oltre questo livello, non c'è veramente niente di cui preoccuparsi.

I problemi semmai cominciano con il cosiddetto *antropocentrismo binario*. In questo caso, il fatto che l'osservatore costituisca un'entità differente

6 Spero non sia più necessario chiamarlo Cartesio. I tristi tempi dell'autarchia linguistica dovrebbero essersi conclusi una settantina d'anni fa, anche se – da un punto di vista politico – alcuni sembrano non essersene accorti.

dall'osservato produce un'interpretazione dualistica della realtà, basata su criteri o di differenza o di identità per così dire gerarchica (nel senso che l'osservatore riconosce sì una somiglianza con l'osservato, ma tende a porsi in una posizione privilegiata rispetto ad esso). Allora, nel caso dell'antropocentrismo qualitativo, l'osservatore-essere umano si distingue dall'osservato-altro animale, su una base di qualità, ossia su una base di "sì e no" ("l'essere umano ha questo, l'animale no"). Rimanendo nel nostro esempio, sarebbe come dire "Del Piero è un ottimo calciatore, non Totti". Faccio questo esempio consapevole di perdere, da questo punto in poi, l'interesse e la simpatia dei tifosi romanisti.

Per quel che concerne l'*antropocentrismo quantitativo*, possiamo invece dire che si tratta di un antropocentrismo tendenzialmente darwiniano, che esprime la differenza osservatore-osservato in termini di quantità, di "più o meno" ("l'animale ha questo, ma l'essere umano ne ha di più"). Quindi, nell'esempio, "Totti è un bravo calciatore, ma Del Piero lo è di più". E so che ancora non basta per riguadagnarmi la fiducia dei tifosi giallorossi.

Chi tra le lettrici ed i lettori si occupa di psicologia sociale o di sociologia avrà sicuramente riconosciuto in queste prime nozioni relative all'antropocentrismo una certa somiglianza con le dinamiche di relazione intergruppale, molto studiate in quei campi. Gordon Allport suggerisce che categorizzare è un'attività cosiddetta adattiva, perché riduce la quantità di informazioni con la quale avere a che fare e, quindi, riduce la complessità del mondo[7].

Esiste un'interessante nozione in biosemiotica che va sotto il nome di «dualismo dei codici». Il concetto basilare è che nell'interazione di un essere vivente con il suo ambiente avvengono due fasi fondamentali, quella comportamentale-percettiva che è di tipo analogico e quella organizzativo-mnemonica che è invece di tipo digitale. Banalmente, se quando camminiamo ci spostiamo in modo continuo, quando classifichiamo l'atto del camminare nella nostra mente lo segmentiamo in unità discrete (come formato da fasi, da «avanti e indietro», da «lentamente e velocemente», ecc.). Questo aspetto si riflette in ogni momento della nostra esistenza e viene applicato indifferentemente ad oggetti, eventi, persone, gruppi di persone ed altro. La qual cosa è tra l'altro comprensibile, perché maneggiare delle informazioni analogiche, processandole altrettanto analogicamente, è un'impresa stratosferica. Nemmeno i computer lo fanno. È necessario digitalizzare l'informazione, scomporla e dividerla in fasi, piuttosto che gestirne il flusso continuo. Naturalmente, meno sono le unità in cui scomponiamo un'entità, più è facile gestire l'informazione. Pensiamo alla politica. Le opinioni politiche delle persone sono evidentemente un insieme analogico di elementi, perché ognuno ha la sua opinione, la stessa opinione ha diverse sfumature, e così via. Una prima digitalizzazione è quella di dividere le opinioni in gruppi politici o in correnti. Poi le dividiamo in partiti, secondo un principio proporzionale: Partito Comunista, Partito Radicale, Partito Sardo d'Azione, Partito Neofascista, ecc. Poi cerchiamo di arrivare agli schieramenti: estrema sinistra, sinistra, centro, destra, estrema destra. Infine arriviamo ai

7 Cfr. Gordon W. Allport, *La natura del pregiudizio*, trad. it. di M. Chiarenza, La Nuova Italia, Firenze 1973.

poli, destra e sinistra (qualcuno si spinge anche oltre, classificando i politici in un'unica categoria, quella dei ladri).

Inutile dire che di tutte le possibili digitalizzazioni quella binaria è la più adottata. Tutto si divide in due, male e bene, chiaro e scuro, dentro e fuori, grande e piccolo, bello e brutto. Ogni successiva specializzazione parte sempre e comunque da una classificazione binaria.

Ma torniamo ai gruppi, che è l'elemento che più ci interessa. Vediamo alcune delle conseguenze di questa strategia di semplificazione. Quando un tifoso di calcio identifica se stesso con – diciamo – l'Inter (o meglio, con quel gruppo di persone che tifa o che gioca per l'Inter), egli percepisce se stesso e i membri del suo gruppo come differenti dagli altri gruppi. Il tifoso dell'Inter, ad esempio, può lavorare con un tifoso del Milan, avere lo stesso ruolo nel posto di lavoro, condividere la medesima passione per i film gialli, vivere nella stessa città, e così via. Tuttavia, egli considererà il tifoso del Milan come appartenente ad un gruppo diverso. E allo stesso modo, un altro tifoso dell'Inter che lavora altrove, odia i film gialli e vive in un'altra città sarà percepito come più simile. In altre parole, i due tifosi dell'Inter sono membri del medesimo *ingroup*, mentre il tifoso del Milan appartiene ad un *outgroup*. Queste sono due parole importantissime in questo discorso, perché quello che intendo sottolineare è che nel nostro rapporto con gli altri animali, noi scegliamo la categoria "*Homo sapiens*" come *ingroup* e "tutti gli altri animali" come *outgroup*. La qual cosa è meno scontata di quanto sembri, per i motivi che vedremo.

In termini accettabili, la categorizzazione *ingroup-outgroup* porta alla credenza che il proprio gruppo sia *differente* dagli altri gruppi, in modo per così dire speciale. Caso tipico è quello dei quotidiani, le cui pagine sono divise, ad esempio, in "politica interna" e "politica estera": difficile che su «La Repubblica» si trovi una sezione chiamata "politica Venezuelana" o "politica Neozelandese". Ma fin qui, tutto sommato, niente di male. È normale essere più interessati a ciò che succede nelle proprie vicinanze, a persone che possono più facilmente influenzare la nostra esistenza, e così via (celebre è la regola: più è lontano il luogo del disastro, più morti devono esserci affinché la notizia sia rilevante).

In termini molto meno accettabili, la categorizzazione produce i cosiddetti *intergroup biases* (pregiudizi intergruppali), cioè la convinzione che il proprio gruppo sia *meglio* degli altri, il che porta ad una crescente attrazione verso i membri dell'*ingroup* e ad una svalutazione di quelli dell'*outgroup*. Ciò è noto come *minimal intergroup paradigm* (paradigma intergruppale minimale) ed è stato teorizzato da Henri Tajfel[8]. I membri dell'*ingroup* tendono a comportarsi in modo più socializzante e ad essere più cooperativi verso i propri co-membri, piuttosto che verso quelli dell'*outgroup*. Naturalmente la categorizzazione è trasversale e riguarda il tipo di argomento in ballo. Nel nostro caso, un classico esempio di *minimal intergroup paradigm* è la legislazione di molti stati che considera gli

8 Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge 1981. Per un'altra importante trattazione sulle dinamiche intergruppali, cfr. Rupert Brown, *Group Processes: Dynamics within and between Groups*, Basil Blackwell, Oxford 1989.

esseri umani come soggetti di diritto e gli altri animali come oggetti.

Gli altri importanti *intergroup biases* sono:

1) *Outgroup homogeneity effect* (effetto di omogeneità dell'*outgroup*): i membri dell'*outgroup* non solo sono visti come differenti/inferiori, ma anche come intercambiabili, come dotati di caratteristiche simili ("visto uno, visti tutti"). "Sei selvaggio come un animale": quale animale? Quale specie? L'idea è che uno valga l'altro.

2) *Polarized appraisals of outgroup members* (valutazioni polarizzate dei membri dell'*outgroup*): i membri dell'*ingroup* tendono a valutare quelli dell'*outgroup* come più *estremi* rispetto a una serie di parametri negativi o positivi: creano, cioè, una maggiore distanza sociale tra *ingroup* e *outgroup*. Se litighiamo come cane e gatto, è proprio perché riteniamo che cane e gatto litighino in modo esagerato ed inaccettabile per noi esseri umani.

3) *Ingroup favouritism effect* (effetto di favoritismo verso l'*ingroup*): semplicemente, gli esseri umani tendono a favorire gli esseri umani rispetto agli altri animali ("ma come fai solo a paragonare la vita di un bambino con quella di un animale?": quante volte l'avremo sentita?).

4) *Differences in causal attributions across groups* (differenze nell'attribuzione causale tra gruppi): i membri dell'*ingroup* – a parità di evento – valutano più positivamente il comportamento dei co-membri, per cui comportamenti violenti e incivili sono più generalmente attribuiti agli animali che non agli esseri umani.

5) *Differences in information processing and retention across groups* (differenze nel trattamento e nella memorizzazione delle informazioni tra gruppi): i membri dell'*ingroup* processano le informazioni in modo più accurato se sono in ballo co-membri e in modo molto più sommario se non lo sono. La possibilità che un essere umano aggredisca un altro essere umano – pur essendo molto più probabile – viene prevenuta molto meno della possibilità – rara – che un cane aggredisca un essere umano. Per cui, museruola, guinzaglio, gabbia, catena, ecc.

6) *Illusory correlation* (correlazione illusoria): comportamenti infrequenti, distintivi, sono associati più agli *outgroup*, nonostante siano costanti in ogni gruppo (vedi la stessa aggressività).

Tutto questo sistema teorico funziona perfettamente nel caso dell'antropocentrismo e, in particolare, dell'antropocentrismo binario, che possiamo definire come un insieme di attitudini mentali che portano alla considerazione dell'essere umano come una parte distinta ed autonoma rispetto al Regno animale, o meglio proprio come entità differente dal Regno animale, una sorta di essere a sé stante, non classificabile in termini biologici. Per quanto semplicistico possa sembrare, l'essere umano è l'*ingroup* al quale noi esseri umani scegliamo di appartenere quando ci confrontiamo con la natura. Detto altrimenti, esseri umani e altri animali, e non ad esempio primati e altri animali, o mammiferi e altri animali, o – in una direzione più esclusiva – esseri umani messicani (o nigeriani, molisani, londinesi, ecc.) e altri animali.

Biocentrismo e *Umwelt*

Approdare così al cosiddetto *biocentrismo* (termine che – a scanso di equivoci – vorrei subito spogliare di ogni connotazione cosmico-energetico-zodiacal-newagistica) mi sembra una soluzione più ragionevole, anche perché ci permette – pur con dovuti ed evidenti limiti – di vagliare a fondo le dinamiche del rapporto antro-zoologico in senso espressamente semiotico. In estrema ed ingenerosa sintesi, approcciare gli animali non umani in senso biocentrico comporta una serie di importanti implicazioni.

Prima di tutto, il biocentrismo viene inteso come forma di *pluralismo*, nei modi e nei contenuti definiti da Jakob von Uexküll nella sua teoria dell'*Umwelt*[9]. Si chieda ad un soggetto umano di considerare un grande rettangolo di legno con quattro sottili e affusolati cilindri che lo sorreggono a circa un metro da terra sui quattro angoli. In genere, il soggetto umano chiamerà questo oggetto "tavolo". Si immagini ora di poter rivolgere la stessa domanda ad un tarlo. Molto probabilmente, il tarlo descriverà questo oggetto come una grande, estesa, immensa area di cibo. Il soggetto umano e il tarlo, di fronte allo stesso oggetto, stanno evidentemente condividendo lo stesso ambiente, si trovano nella stessa area di spazio della Terra, respirano la stessa aria e sono circondati dalla stessa quantità e qualità di materia e di ammassi di molecole. Eppure, l'essere umano e il tarlo non condividono la stessa *Umwelt*, ossia non condividono lo stesso ambiente fenomenico soggettivo. Il tarlo, in relazione alla sua costituzione fisica, alle sue possibilità di percezione, alla sua esperienza, a ciò che è "necessario", "interessante" per lui, percepisce, interpreta e – metaforicamente – "nomina" l'ambiente circostante in un modo del tutto diverso dall'essere umano, il quale a sua volta ha una determinata costituzione fisica, delle determinate possibilità percettive, ecc. In altre parole, pur avendo a disposizione lo stesso ambiente, l'essere umano e il tarlo stabiliscono con esso una relazione differente (una relazione che è molto evidentemente semiotica). Essere umano e tarlo vedono la stessa cosa come oggetti differenti.

Piuttosto erroneamente, il termine è stato spesso confuso con quello di "*nicchia ecologica*", altre volte con "habitat", nei casi più grossolani con quello di "ambiente". È però palese che *Umwelt* non designa una categoria palpabile e tangibile, quanto un insieme di elementi percettivi. Più in dettaglio, Uexküll considera la *Umwelt* come il risultato di due elementi principali: il *Merkwelt*, ossia la specifica area di percezione di un organismo e il *Wirkwelt*, ossia l'ambito di effettiva interazione, l'area operativa dell'organismo stesso. Fattori percettivi e operativi assieme contribuiscono a formare una specifica *Umwelt* che è unica per ogni specie, e – ragionando per livelli, e stabilendo alcune proporzioni[10] – per ogni comunità, individuo, classe, famiglia, e via

9 Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Illustrazioni di Georg Kriszat, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

10 Uexküll concepisce l'idea di *Umwelt* in termini biologici, dunque le sue conclusioni hanno a che vedere con le differenze di specie. Effettivamente, però, non si può fare a meno di re-interpretare – e molti lo hanno già fatto – questo concetto sotto diverse luci: culturale, psicologica, sociologica, ecc.

dicendo. Per meglio chiarirsi, si consideri un cerchio. Sulla sinistra è situato l'organismo, poniamo una rana, nel bel mezzo di un processo di semiosi, nel quale essa svolge il ruolo di *recettore di significato*. L'ambiente da cui è circondata funziona da "contro-struttura" e l'animale vi è legato sia dal punto di vista percettivo che da quello operativo. Nel primo caso entrano in gioco i vari recettori (i sensi), nel secondo caso gli organi (tipo le zampe) che "influiscono" sull'ambiente, piuttosto che riceverlo. L'ambiente funge dunque da *portatore di significato*, poiché indirizza alla rana dei messaggi sia recettivi che operativi.

Quali implicazioni ha tutto questo nell'ambito della tesi biocentrica? In primissimo luogo, concepire il regno animale alla luce della teoria della *Umwelt* significa, nello stesso tempo, riconoscere i tratti comuni e l'unicità tra le varie specie. Significa cioè sposare la causa di un pluralismo interpretativo che rende conto dei fondamenti biologici di alcuni comportamenti e degli sviluppi autonomi e particolari di altri. Con molta cautela, una visione del genere potrebbe essere definita relativista, a condizione che tale termine non connoti – come spesso fa – un tentativo di legittimare l'assenza di prese di posizione. Basi comuni e sviluppo specifico vanno entrambi tenuti in considerazione nell'approccio a qualsivoglia comportamento animale.

Secondariamente, grazie alla teoria della *Umwelt*, l'evoluzione non è più concepibile come un unico continuum, diviso unicamente per gradi. Posizionare un dato comportamento su un determinato livello piuttosto che su un altro significa cercare di capire *dove* esattamente si può considerare significativo un determinato pattern (Esseri umani? Primati? Mammiferi? Animali? Esseri viventi?…) e *da dove* si può cominciare ad analizzare certi tratti nella loro specifica autonomia.

Terzo, in un qualsiasi processo di semiosi tra organismo e ambiente, analizzato alla luce della teoria dell'*Umwelt*, si ha conferma di un principio fondamentale: un comportamento è sempre e continuamente il risultato di un'interazione tra un soggetto ed un oggetto, tra una struttura ed una contro-struttura, tra un recettore ed un portatore di significato. Queste due parti sono in costante interscambio, anzi è l'interscambio stesso il vero generatore del fenomeno, qualunque esso sia, in quanto non si porrebbe in essere se il soggetto contemporaneamente non subisse e non esercitasse un'influenza su di esso.

Una ricerca zoosemiotica (ed etologica in generale) non può prescindere da una concezione di questo tipo, se non con il minaccioso e fortissimo rischio di snaturare l'essenza stessa del fenomeno preso in esame.

Il biocentrismo è inteso anche come riconoscimento di un valore intrinseco[11]

11 L'espressione "valore intrinseco" è suscettibile di almeno tre interpretazioni (cfr. anche Leena Vilkka, *The Intrinsic Value of Nature, Rodopi*, Amsterdam-Atlanta 1997): a) come qualità o proprietà che, attribuita dalla coscienza umana a qualcosa, caratterizza questa cosa come depositaria di un valore o bene di per sé, non riducibile ai soli interessi o preferenze umane, anche se la cosa in questione non è suscettibile, essa stessa, di valutarsi come tale, b) come una proprietà emergente dall'incontro di un evento con una coscienza, al modo relazionale-fenomenologico e c) platonicamente, come sinonimo di valore oggettivo, a priori, iscritto nelle cose stesse e separato-indipendente anche dagli atti di valutazione umana.

alla natura (in questo caso al Regno animale). Rispetto all'antropocentrismo, questo significa che

> la situazione di chi parla […] non può essere confusa con il contenuto delle cose dette da chi parla, e un antropocentrista può tranquillamente riconoscere che se da una parte è vero che non c'è valore senza valutanti […], è altrettanto vero che il valore delle cose valutate non si riduce al solo valore che esse hanno per chi le valuta, né, tantomeno, al valore dei valutanti. Una cosa è insomma l'antropocentrismo come atteggiamento che nega l'esistenza di valori indipendenti dai valutanti e dagli atti (umani) di valutazione; altra cosa è il pregiudizio antropocentrico (l'idea che tutto, nel mondo, sia solo una funzione del valore degli esseri umani)[12].

Se è vero che non si può evitare al 100% l'antropocentrismo (nel senso di *antropocentrismo di default*) verso un'altra specie, è anche vero che la situazione non è così disperata come spesso la si descrive. Sono varie le risorse, tecnologiche, filosofiche e di metodo, che facilitano i processi interpretativi. Parzialmente o totalmente, a seconda dei casi, è ad esempio possibile configurare tecnologicamente lo spettro sensitivo di un dato esemplare. Non è poco. Perché questo ci permette anche di ricostruire con buon margine di approssimazione la *Umwelt* della specie in questione, anche a livello speculativo.

Universali zoosemiotici

Biocentrismo significa anche concentrarsi su tutti quegli aspetti psico-fisio-etologici condivisi con gli altri animali. E questo non solo è un passo importante, ma necessario, e a tutt'oggi mi sembra clamoroso che se ne faccia un riferimento così marginale. Se il problema semiotico (ossia il problema dello scambio di informazioni attraverso dei codici) è un problema universale, forse sarebbe salutare interrogarsi sui fondamenti universali di certi processi. E, magari, smetterla di pensare che tali fondamenti siano esclusivamente umani, illudendosi che altri animali arrivino a processare informazioni nello stesso modo, attraverso però altre vie (un commento, questo, che vorrei recapitare direttamente agli oltranzisti sostenitori della grande scatola nera chiamata "istinto"). Felice Cimatti[13] ha proposto le seguenti categorie di universali zoosemiotici:

Socialità: per esistere, un sistema semiotico richiede una serie di interazioni all'interno di un gruppo, qualunque sia la finalità. Questo scambio è possibile quando emittente e ricevente sono in grado di rappresentarsi delle entità astratte nella propria mente, ossia di categorizzare l'ambiente circostante e distinguere gli elementi al suo interno. In più, per far questo, gli animali devono condividere la stessa forma di categorizzazione, ossia lo stesso codice.

Arbitrarietà nella categorizzazione: l'oggetto rappresentato da un segno non

12 Sergio Bartolommei, *Etica e natura,* Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 43-44.
13 Felice Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali*, Carrocci, Roma 1998, pp. 179-190.

è lo stesso da specie a specie. Quello che un animale "decide" di rappresentare attraverso un segno è qualcosa che ha senso solo nella sua *Umwelt*, nel suo universo di discorso.

Mente: perché lo si capisca, un segno va interpretato. Questo richiede la presa in considerazione di una serie di variabili. I segni possono anche non avere nessuna relazione con gli oggetti che rappresentano. Ci vuole dunque un sistema, che chiamiamo appunto mente, che permetta di gestire queste variabili.

Principio di complessità: solitamente, più è intenso o complesso lo stato interiore dell'emittente, più è sofisticata la conseguente espressione.

Ritualizzazione: attraverso forme di ritualizzazione, un comportamento non semiotico diventa comunicativo.

Auto- ed etero-percezione: l'uso dei segni – in quanto entità astratte – richiede una sorta di "fiducia" in ciò che essi rappresentano (me stesso, altri, cose, eventi, ecc.): perché questo avvenga è necessario che tali rappresentazioni siano prima di tutto percepite.

Sintassi nella percezione: gli animali percepiscono l'ambiente in forma gestaltica, ossia attraverso una struttura figura-sfondo. Di conseguenza, anche la comunicazione di questa esperienza è gestaltica. Tra le varie informazioni disponibili, un animale selezionerà innanzitutto quelle nelle quali egli/ella è maggiormente interessato. Questo è un elemento di sintassi basilare e importante dei linguaggi naturali.

A questi elementi, ne vorrei aggiungere altri suggeriti dalla ricerca fenomenologica. Nella fattispecie, vorrei riferirmi ad un contributo di Javier San Martín e Maria Luz Pintos Peñaranda[14] e, più indirettamente, ad Edmund Husserl. Ora, la fenomenologia, come la maggior parte della filosofia occidentale, preferisce trattare gli animali come non-soggetti, concentrando le proprie attenzioni sulla vita e sulla cosiddetta *lived experience* umana[15], e fin qui non ci è molto d'aiuto. Quello che però emerge, almeno nell'opera di Husserl (ma anche in quella di Merleau-Ponty, ad esempio) è un riguardo particolare per gli animali come soggetti con i quali noi umani siamo accomunati da un legame sostanzialmente corporeo, nel senso che uno status primario della nostra e della loro vita è l'esperienza del corpo animato. San Martin e Peñaranda, seguendo le indicazioni emerse dall'opera di Husserl, hanno tracciato un'interessante ontologia dei 10 punti comuni tra esseri umani ed altri animali, finendo in altre parole col costruire un decalogo del biocentrismo fenomenologico:

1) Ogni animale (da qui in poi mi riferisco ad animale umano e non umano indifferentemente) è un *Körper-Leib*, ossia un corpo somatico, animato dall'interno, un'entità corporea vivente, che, in quanto tale, è sensibile, "sente", esperisce in modo intenzionale, ecc.

2) Ogni animale è *Ichlich* (da *Ich*, "io" e *–lich*, "al modo di"). L'animale è dunque l'entità che muove il proprio corpo, che decide di muoversi.

3) Ogni animale esperisce una vita mentale che si articola per unità di tempo.

4) Ogni animale esperisce il proprio corpo in modo diretto. Indipendentemente dall'esserne consapevole o meno (che è un livello secondario di esperienza), l'animale "sente" il proprio corpo, il proprio cuore battere, la stanchezza, ecc.

5) Ogni animale – letteralmente – è vivo. In termini fenomenologici, questo significa che l'animale è collocato nel proprio corpo prima e nell'ambiente circostante poi. L'animale vive nell'ambiente in quanto vive in sé stesso. Di conseguenza:

6) Ogni animale è in relazione materiale con il mondo. Il suo corpo è fatto di materia, come l'ambiente circostante. Questa è un'oggettività di partenza che è alla base di ogni altra possibile oggettività. È su una base di materialità che si è – per così dire – aperti a qualcosa che non sia solo se stessi.

7) Ogni animale si auto-colloca percettivamente come il *punto zero* del mondo, a partire dal quale produce senso. L'idea è che ogni animale sia fondamentalmente egocentrico e percepisca il mondo a partire da sé stesso. Le cose "sono" rispetto a ciò che "io" sono. Il rapporto con il mondo è un rapporto basato sull'identità o sulla negazione dell'identità, quindi – in ogni caso – a partire da sé stessi.

8) Ogni animale percepisce il mondo a partire da un punto di vista. Banalmente, cambiando posizione, cambia il tipo di percezione, l'ordine delle cose, la loro angolazione, e così via.

9) Ogni animale esperisce un mondo animale comune e un orizzonte sociale della particolare categoria di cui si considera parte (comunità, stock, forse specie[16], ecc.).

10) Ogni animale è semiotico. Vale a dire – come già Thomas Albert Sebeok ci ha insegnato – che ogni animale, nell'interazione con sé stesso e con il mondo, ha una serie di problemi semiotici da risolvere: si esprime, comunica, capisce, fraintende, significa, e così via.

Tirando le somme in senso greimasiano[17]: siamo partiti dall'antropocentrismo, ossia da un modello teorico e pratico che fonda la relazione tra esseri umani e altri animali secondo la dinamica *ingroup/outgroup*, cioé secondo i presupposti di un'**identità** (*noi*) contrapposta a una **diversità** (*loro*). Noi siamo, nell'economia di una relazione antropocentrica, allo stesso tempo *stessi* e *non-altri*, ossia riteniamo di possedere sia caratteri che ci accomunano all'interno dell'*ingroup* sia caratteri che ci distinguono dall'*outgroup*. Gli animali, invece, sono – per ragioni uguali e contrarie – *non-stessi* ed *altri*.

Siamo poi giunti al biocentrismo, che è una tattica diametralmente opposta, e che all'intra- e all'extragruppalità contrappone altre due soluzioni: la transgruppalità e l'intergruppalità. La transgruppalità si identifica con il concetto

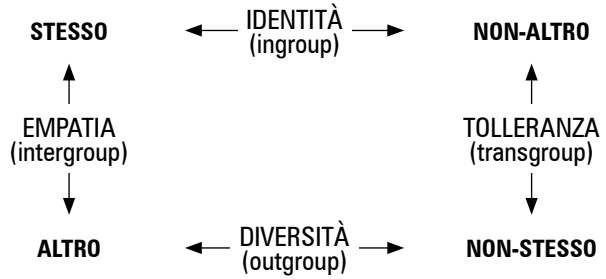
14 Javier San Martín e María Luz Pintos Peñaranda, «Animal Life and Phenomenology» in Steven Crowell, Lester Embree e Samuel J. Julian (a cura di), *The Reach of Reflection: The Future of Phenomenology,* Electronpress, Electronic Publication 2001.

15 Se usassi la traduzione letteraria in italiano dell'espressione, *esperienza vissuta*, sembrerebbe che, più che di biocentrismo, io stia discorrendo di amori e disavventure personali.

16 Dico "forse" perché il concetto di specie è una forma di categorizzazione umana. Non possiamo essere sicuri (anche se l'osservazione etologica ce lo suggerisce in molti casi) che anche altri animali percepiscano differenze di tipo specifico.

17 Cfr. Algirdas J. Greimas, *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, Frances Pinter, London 1987.

di **tolleranza**: la tolleranza è un'accettazione intimamente e profondamente rispettosa della diversità, che però (ma non colpevolmente) esclude il coinvolgimento con quest'ultima. Nell'idea di tolleranza, gli esseri umani sono rispetto agli altri animali *non-altri* e *non-stessi*, ossia la loro diversità non è pertinente e la loro somiglianza non è rilevante: non esistono né le basi per una discriminazione, né quelle per un'integrazione. In questo senso, la tolleranza è transizionale. L'intergruppalità invece si identifica con l'**empatia** o **solidarietà**. Noi siamo *stessi* ed *altri* allo stesso tempo: è la filosofia dell'"*I care*", del "*Mi interessa*", e in questo senso è partecipativa, interventista. In pratica:



La scelta tra strategie di empatia o di tolleranza è naturalmente dettata dal contesto, sia esso scientifico o quotidiano, concettualmente complesso e pensato o operativamente semplice e spontaneo. L'antropomorfismo critico proposto da Luisella Battaglia[18] è senz'altro una strategia empatica, come empatica è la banale decisione di dare un nome al proprio animale d'affezione, anche nella piena consapevolezza che egli/ella risponderà soprattutto a richiami onomatopeici (schiocco delle labbra, tipicamente). La cosiddetta *deep ecology* è una strategia scientifica di tolleranza, come tollerante è il proprietario della casa in campagna che non impedisce a una comunità di api di costruire un alveare proprio in prossimità di una finestra.

Rifiutare il biocentrismo sulla base di un'opposta concezione del rapporto essere umano-natura è ingiusto, ma comprensibile: è la storia dell'umanità, a ben guardare. Ma sostenere che sia chimerico e impraticabile è solo una scusa adottata quando non si può più far finta che non sia ingiusto. È la trasposizione, in ambito interspecifico, del concetto di "guerra necessaria". Come quest'ultimo, è altrettanto balordo.

18 Luisella Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Bari-Roma 1997.

Territori
delle pratiche

Leonardo Caffo e Aldo Sottofattori

La bioviolenza e i suoi insegnamenti

*Il diavolo non puzza di merda, ti fa dubitare che la rosa profumi. (*Anonimo)

- I -

Prendendo spunto dal pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale, Matthew Cole[1] ha analizzato la falsa retorica del benessere animale che passa sotto l'ossimoro «carne felice». Oggi, gli attivisti si trovano a dover fronteggiare questa nuova e complessa modalità di intendere l'incontro con l'altro animale a cui, paradossalmente, viene *ri–riconosciuto* lo statuto ontologico di essere senziente, liberato dalla sua condizione oggettuale, allo scopo di finalizzarne la morte al consumo umano in una prospettiva che, da un punto di vista etico, si rivela inaccettabile. La breve analisi che segue[2] è un tentativo di cogliere la natura di un fenomeno che si sta pericolosamente manifestando in Italia e altrove.

L'ideologia del consumo etico e sostenibile della carne, portata agli onori delle cronache italiane da iniziative come *Slow Food* e *Slow Fish*, si pone come obiettivo la diffusione di una riflessione etica in merito al consumo e allo spreco delle risorse alimentari da parte dell'uomo. Prospettiva entro cui l'animale non è più mera oggettualità (diversamente dalla visione cartesiana non è più un "animale macchina") diventando a tutti gli effetti, oltre che una delle risorse alimentari da tutelare, anche un essere senziente da accudire e crescere nel rispetto del suo "benessere". Tale rispetto viene però garantito solo in funzione di un interesse *strettamente* ecologico e funzionale alla salvaguardia di quell'atto di "divorazione delle carni" che trasforma la vita animale in *cibo* tramite una trasposizione ontologica che è comunque da soggetto ad oggetto nei confronti dell'individuo mangiato.

Anche un'analisi concreta, e non esclusivamente teorica del fenomeno, non può fare a meno di osservare alcune manifestazioni pratiche di propaganda dell'industria carnea definita, appunto, "sostenibile". Il 18 novembre 2010, a Torino, in una delle giornate del *Salone del gusto* si è potuto assistere a un dibattito dal titolo "La fame e il cibo sprecato" dove alcuni "esperti" di ecologia, pesca, agricoltura e povertà, discutevano di spreco, sovrabbondanza e fame

1 Cfr. Matthew Cole, «Dagli "animali macchina" alla "carne felice". Un'analisi della retorica del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 6-27.

2 Per un'analisi più approfondita di questi aspetti, cfr. Leonardo Caffo, *Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia*, Aracne, Roma 2011, in particolare cap. 3 «Incontrarli».

nell'attuale sistema agroalimentare industrializzato e globalizzato. Silvio Greco, presidente del Comitato scientifico di *Slow Fish*, ha definito «scioccanti» alcuni dati, affermando tra l'altro:

> Siamo in sei miliardi sul nostro pianeta e novecentoventicinque milioni soffrono la fame, eppure produciamo scarti sufficienti per nutrire tre miliardi di persone[3].

Nello stesso dibattito è intervenuto anche Andrea Segrè, responsabile della Facoltà di Agraria dell'Università di Bologna e presidente di *Last Minute Market*, dichiarando:

> Gli scarti sono ovunque intorno a noi, ma non ce ne accorgiamo. Nei bidoni della spazzatura, dietro le quinte dei supermercati, sul fondo del mare.

In entrambi gli interventi compare il termine "scarti", il cui significato, ovviamente, si estende anche a ciò che resta di un organismo animale: dopo essere stato sottoposto a quell'atto di "divorazione" che lo ha privato della vita, anche il suo cadavere è mortificato alla condizione di avanzo, di cibo riciclabile, secondo una politica del riuso – spesso demagogica e volta a tacitare le coscienze – in cui tutto, per mezzo di una biotecnologia sempre più raffinata, deve essere sfruttato per porre rimedio a uno dei *leitmotiv* dell'etica umanista: la fame nel mondo. Tuttavia, anche se il linguaggio impiega il termine "scarti" e tradisce influenze derivate dalla cultura dell'"animale macchina", è pur vero che, nella prospettiva della propaganda della "carne felice", l'"incontro" con l'animale è ripristinato. *Noi* e *gli altri* sperimentiamo un'unione, ma falliamo per perversione d'intenti. In questa operazione ideologica l'animale diventa qualcosa su cui investire in modo etico, una risorsa da trattare con garbo.

In questo modo, all'interno di una prospettiva "bioecologica", si sollecitano iniziative commerciali tese a promuove un rapporto diretto tra il produttore e il consumatore, come, ad esempio, la possibilità di adottare virtualmente un animale "da reddito", seguendone l'intera breve esistenza in tutte le fasi dello sfruttamento fino al momento finale della macellazione. Anche se "virtualmente", *a distanza* e in maniera edulcorata, si ripropone l'idea di allevare con cura il proprio animale – secondo quella concezione del "buon pastore" tanto radicata nella cultura occidentale – assicurandogli quel benessere necessario a renderlo "sano", cioè "buono" da mangiare. È proprio grazie a tale presunto stato di salute che l'animale è considerato "felice" e, con quella che potrebbe sembrare ingenuità ma in realtà è perfidia, nessuno si cura più di sapere se esista una vita mentale degli animali e quale essa sia. Da "buon pastore" assolto da possibili sensi di colpa, il consumatore può così dare all'animale una "morte dolce" (in realtà una condanna a morte ipocritamente elargita come atto di clemenza, come per rispondere a un desiderio/bisogno attribuito all'animale): ormai rifocillato e dissetato (raggiunti, cioè, gli

3 Tutte le informazioni sulla conferenza qui riportate sono reperibili sul sito di *Slow Food*, http://www.slowfood.it.

standard prefissati dalla catena produttiva per la macellazione) l'animale, come fosse "sazio di vita", si dichiara pronto per essere ucciso. Dovere del "buon consumatore" è dunque accordargli quel giusto garbo affinché morire diventi passaggio delicato, «una morbida discesa verso il riposo»[4] nello stomaco del suo "benefattore", come feretro accogliente e ospitale, come ara misericordiosa su cui onorare il sacrificio della vita. In questo modo avrà vissuto una vita "felice e sana" e noi, mangiandolo, erediteremo tanto l'una che l'altra qualità.

Questo cambio di prospettiva potrebbe avere effetti imponenti. Il macello, relegato nell'era industriale ai margini della città e della nostra percezione, sta infatti rientrando a far parte dello spettro delle nostre vite, ridando alla morte animale quella sacralità che aveva perso con la mattanza *nascosta*. Le pareti del mattatoio sono ri-diventate di *vetro* e lo spettacolo è stato ripulito e addolcito a sufficienza per sedare le coscienze. Il "felice massacro" degli animali, il cibarsi di "morti contenti", non solo diventa un modo per tacitare le coscienze, facendo pensare che in fondo mangiare animali non comporta l'orrore degli allevamenti intensivi, ma anche un modo per reintrodurre l'uccisione degli animali nella nostra vita quotidiana in un rapporto diretto con il loro sfruttamento e la loro morte. L'idea che abbiamo degli animali cambia, ed essi ridiventano soggetti, ma tale paradosso insedia qui un incremento di crudeltà: i nuovi "biocarnivori" sanno tutto, conoscono la morte, la impartiscono e ad essa si assuefanno sempre più, e la soggettività animale viene riconosciuta nei termini di un desiderio di morte da esperire all'interno della gabbia d'oro che abbiamo costruito intorno a loro. Il massacro degli animali che cominciava – giustamente – a indignare le coscienze di molti ritorna ad essere pratica normale con questo rinnovato metodo di sterminio e l'incontro con l'animale assume nuovamente i contorni di un accudimento utilitaristico. Se ciò che era scomparso con l'avvento del mattatoio industriale ha verosimilmente contribuito a creare le condizioni per una riflessione critica contro lo sfruttamento animale, l'avvento delle nuove ideologie del *massacro etico* al contrario reintroduce, come accadeva un tempo nei contesti rurali, la possibilità di sgozzare e trucidare senza porsi dilemmi morali, perché nel dominio dell'etica, al pari del rispetto della vita, entrano a far parte la sostenibilità, il localismo, l'ambientalismo e l'ecologia. L'ideologia della carne biologica e sostenibile trasforma le pareti dei mattatoi, impenetrabili alla vista, in pareti di vetro; naturalmente le condizioni sono diverse, controllate e controllabili, e la situazione dietro il vetro diventa tollerabile se l'etica stessa è piegata ad esigenze antropiche ed ecologiche. La morte dell'animale è integrata nel dominio delle azioni da compiere, con serenità e nella vita di tutti i giorni. Ma la privazione della vita – per quanto si sia cercato, in modo ridicolo e mistificatorio, di renderla più "umana" – rimane comunque un'opera di cannibalismo dei corpi e degli interessi del vivente.

4 Mauriel Barbery, *L'eleganza del riccio*, trad. it. di C. Poli, Edizioni e/o, Roma 2007, p. 17.

- II -

Se la cultura della mattanza è riconvertibile con tanta facilità, conducendo alla pericolosa riduzione di quel complesso di colpa collettivo che lentamente stava maturando nella società, ciò significa che le tradizionali strategie protezionistiche, che per tanto tempo hanno insistito proprio sulla riduzione del danno inferto al corpo animale, sono inefficaci, se non addirittura controproducenti. L'"evoluzione" dell'industria alimentare in direzione degli allevamenti "biologici", in un momento di passaggio in cui una parte dell'umanità incomincia a immaginare nuove modalità di consumo e tutta l'altra sarà costretta prima o poi a subirle, ha l'innegabile pregio di suggerire una serie di punti su cui è necessario riflettere.

Il primo aspetto da considerare è il crollo di fiducia nell'inevitabilità del progresso. Con il passaggio alla "carne felice" perde forza il principio molto diffuso secondo cui lo sviluppo della coscienza – intesa come *percezione del* e *identificazione nel*l'altro – può accelerarsi o rallentarsi, ma, come le lancette dell'orologio, è destinato a proseguire solo in avanti. Si tratta di una convinzione che, seppur incomincia a vacillare, è ancora cara ai protezionisti. Il timore che le lancette dell'orologio incomincino a girare all'indietro è in realtà fondato e aree estese dell'animalismo radicale ne stanno prendendo atto. Infatti, se è vero che la diffusione delle nuove tendenze comporta danni minori per l'animale, è pur vero che la "biocarne" si accompagna ad un "volere determinato" che l'allevamento intensivo aveva cancellato con l'allontanamento della vittima dagli occhi del consumatore. Il «referente assente» di cui parla Carol Adams[5], quella condizione che permetterebbe il consumo dei prodotti del massacro animale in virtù del nascondimento del mattatoio, ridiventa *presente*, attraverso l'ideale del ritorno alle "sane abitudini di un tempo". Si verifica cioè un paradosso che dovrebbe illuminare quella componente protezionista che fino ad oggi ha ritenuto di doversi muovere compiendo piccoli passi in direzione del miglioramento del benessere animale, assumendo che prima o poi, attraverso interventi progressivi, si giungerà all'abolizione dello sfruttamento[6]. Ma, come abbiamo visto, la rinnovata considerazione per l'alterità animale nella prospettiva della "carne felice" veicola, in realtà, un'involuzione della coscienza collettiva. Infatti, per quanto possa sembrare singolare, chi pensa l'animale come semplice materia da sfruttare dà voce ad uno specismo di tipo pratico molto diverso rispetto a quello di chi concepisce l'animale come essere senziente, ma (nonostante questo) lo sottopone al proprio dominio e infine all'annientamento. Se si percepisce l'*altro* e lo si riconosce come *soggetto*, qualora si decida di sterminarlo si incorre in un'infrazione morale di maggiore gravità rispetto a chi pensa, ammesso che lo pensi davvero, di trovarsi dinanzi a della materia inerte. Tra lo sterminio per ignoranza e quello consapevole, qual è quello associato alla condotta più grave? L'obiezione secondo cui per l'animale è preferibile mangiare l'erba nei

5 Carol J. Adams, *Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne*, trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 24-55.
6 Cfr., ad es., l'articolo di Martin Balluch pubblicato su questo numero della rivista.

prati che i pastoni in regime di eterna segregazione nelle stalle, non coglie il segno. Questo è certamente vero, ma qui non si sta discutendo se sia meglio per l'animale quella soluzione rispetto a quella industriale, quanto piuttosto se tale passaggio conduca più facilmente verso l'abolizione dello sfruttamento e, dunque, se debba essere fatto proprio dal movimento animalista. E la risposta a questa domanda non può che essere negativa. La politica dei "piccoli passi" e del "miglioramento progressivo" non sembra capace di intaccare in alcun modo l'ideologia specista; al contrario, seppur inconsapevolmente, la rafforza.

Il secondo aspetto da considerare è che, in una prospettiva umanistica, il mondo può anche migliorare senza che vi siano ricadute antispeciste. Questa tesi non è scontata nell'ambiente dell'animalismo radicale, dove vige una sorta di *non necessariamente detto, ma frequentemente creduto* secondo cui l'eliminazione delle forme più odiose di discriminazioni intraspecifiche dovrebbe *automaticamente* aprire la strada a una visione antispecista. Invece la nuova tendenza del biosfruttamento basata sull'affermazione della "nonviolenza", sul rispetto per la terra, sulla riscoperta di una *slow life*, può continuare a convivere con le urla di scannamento dei maiali e a inondarsi del sangue dei bovini, dei cavalli o delle galline senza che ciò sia vissuto in termini problematici. Possiamo chiederci come questo sia possibile, visto che tendenzialmente urta contro il buon senso. Tuttavia, come spesso accade, il buon senso inganna e per rendercene conto basterebbe chiedersi come abbia fatto l'umanità a uccidere animali non umani (e non solo) prima che esistesse la *speedy life* della modernità con i suoi mattatoi industrializzati. La teoria delle "pareti di vetro" dà per scontato che vi sia una predisposizione interiore dell'umano a entrare in sintonia con l'altro e a provare moti di disgusto e di rifiuto di fronte alla sofferenza. Ma questa teoria è formulata sempre da qualcuno che si trova già in una condizione particolare e commette l'errore di universalizzare il proprio sentire.

Da ciò discende la terza riflessione. Per quanto la realtà sia sgradevole, si dovrà pur prendere atto che il comportamento umano è, almeno in parte, il risultato dell'educazione ricevuta e di un "allenamento" che si manifesta con la ripetizione degli atti. Tutto ciò, rinforzato da una buona narrazione sociale, riesce a far apparire come naturali comportamenti estremi, riuscendo così a smantellare quei principi etici che *non preesistono* nella natura umana ma che sono indotti negli individui solo a prezzo di una contraria e spesso faticosa opera di sensibilizzazione alla sofferenza. L'involuzione indotta dalla strategia *Slow Food* lo dimostra. Si può pertanto sostenere che l'idea della "carne felice" tende a sviluppare nell'opinione pubblica, per mezzo di tecniche di condizionamento, quell'insensibilità che l'industria della carne lascia sospesa sottraendo la vittima dallo sguardo del consumatore. Questo implica, per il movimento antispecista, una difficoltà che sembrava apparentemente superata assumendo di operare in una situazione di «referente assente».

Tutto questo non è ininfluente al fine di definire almeno un paio di criteri importanti che dovrebbero orientare l'azione del movimento abolizionista.

Il primo consiste nell'obbligo di respingere iniziative che, mentre sembrano migliorare la condizione animale, la stabilizzano nella logica zoofila del diritto allo sfruttamento "dolce". Il movimento abolizionista, ormai da lungo tempo, ha preso le distanze da negoziazioni equivoche sulla pelle degli interessati, ma la componente protezionista (tuttora maggioritaria nella galassia animalista) deve ancora comprendere la natura ambigua della tradizione rivendicativa *welfarista* basata sulla nozione di "benessere animale".

Il secondo spinge a ricercare un rapporto con i "movimenti umanisti", intendendo con questa espressione l'insieme di quelle tendenze, variamente alternative al sistema, che pongono al centro l'interesse per un mondo migliore e liberato dalla distruttività liberal-capitalista. Tali movimenti mostrano di essere potenzialmente in grado di promuovere un cambiamento, ma pur sempre all'interno di una visione specista. Occorre considerare, però, che mentre le componenti che hanno interessi materiali al biosfruttamento animale possono costituire elementi resistenti, altre componenti dello stesso ambiente sono, per così dire, in stato di instabilità possedendo una disposizione più aperta alle tematiche dell'abolizionismo. Si tratta di campi nei quali la relazione reciproca può comportare una gravosa ricerca di punti di incontro, perché pensare che le tendenze umaniste possano fare gioco per l'abolizionismo senza che questo si spenda in un faticoso lavoro critico significa essere preda di una pericolosa illusione.

Questi criteri sono stati assunti dal progetto "Bioviolenza"[7], nato recentemente in ambito abolizionista come osservatorio delle strategie di diffusione dell'ideologia specista connesse alle idee di produzione biologica, ecosostenibile ed "etica". Oltre all'attività di informazione e di sensibilizzazione dell'opinione pubblica, il progetto si occupa del monitoraggio delle manifestazioni e delle iniziative sul territorio nazionale, come quelle di *Slow Food* e di *Slow Fish,* volte alla promozione e al sostegno dell'ideologia della "carne felice" e dei "prodotti buoni" provenienti dallo sfruttamento animale, organizzando all'occorrenza campagne di protesta con l'intento di mostrare l'ipocrisia celata nell'idea di "benessere animale" propagandata strumentalmente dall'industria alimentare. Ci auguriamo che questa esperienza abbia un futuro *felice* e che, contribuendo a svelare la trama che lega insieme capitalismo e specismo in un unico "puzzle della violenza", possa favorire la comprensione che solo rompendo gli incastri e smontando l'intero puzzle, e non semplicemente sostituendone singoli tasselli, sarà possibile realizzare un effettivo cambiamento dello stato di cose presenti.

7 Per maggiori informazioni, cfr. http://bioviolenza.blogspot.com.

Martin Balluch

Riformismo e abolizionismo
Quale tipo di campagna per i diritti animali?

Benessere animale e diritti animali

Diritti animali e benessere animale sono fondamentalmente diversi. Il benessere animale compare per la prima volta nella storia moderna in scritti della metà del diciottesimo secolo. Il primo gruppo per il benessere animale, l'inglese RSPCA[1], è stato fondato nel 1824; il primo in Austria, il WTV[2], a Vienna nel 1846. La prima legge austriaca sugli animali è stata introdotta nello stesso anno. Il benessere animale è motivato dalla compassione e dall'empatia. Il suo obiettivo è quello di ridurre la sofferenza degli animali al minimo "necessario". I primi gruppi animalisti si impegnarono soprattutto nell'aiutare gli animali bisognosi, specialmente i cosiddetti animali domestici, cioè gli animali che vivono in famiglie umane come animali da compagnia. L'uccisione degli animali, in questo caso, non è considerata un problema da chi si batte per il loro benessere[3]. Se l'uccisione avviene in modo indolore, la questione non assume alcuna rilevanza etica. Il paradigma secondo cui gli animali esistono per essere utilizzati dagli esseri umani non è qui messo in discussione. Fintanto che lo sfruttamento è messo in atto "umanamente", non è sbagliato. Chi lotta per il benessere animale non mette in discussione il rapporto uomo-animale nel suo complesso; intende alleviare la sofferenza senza cambiare la società: ha, cioè, un obiettivo sociale e non politico. Il *welfarismo* chiede agli umani di essere buoni, di essere gentili con gli animali, di mostrare empatia e compassione.

L'ideologia dei diritti animali è molto diversa. I diritti animali esigono che tutti gli esseri umani riconoscano pari diritti agli animali non umani e che li rispettino. Il valore degli animali non è determinato dall'uso che l'uomo può farne, dalla loro utilità. Il singolo animale da oggetto diventa soggetto, da cosa persona. Le prime idee in questa direzione sono state sviluppate da Lewis Gompertz nel XIX secolo. Alla fine dello stesso secolo, Henry S. Salt fondò la prima organizzazione per i diritti animali, la *Humanitarian League*. L'ideologia dei diritti animali non vuole ridurre al minimo "necessario" la sofferenza, quanto promuovere i diritti fondamentali di tutti gli animali, garantire la loro autonomia

1 [Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, N.d.T.]
2 [Wiener Tierschutzverein (Vienna Animal Protection Society), N.d.T.]
3 [Con l'espressione "w*elfare*" Balluch indica sinteticamente il movimento riformista per il benessere degli animali sfruttati a fini economici. Nella traduzione il termine verrà reso con "benessere", con "protezionismo" o con "*welfarismo*" a seconda del contesto in cui appare, N.d.T.]

affinché possano determinare da soli la loro vita. L'uccisione di animali diventa così un tema centrale. Nessun atto limita l'autonomia di un animale più dell'ucciderlo, specialmente se in modo violento. L'ideologia dei diritti animali intende modificare il rapporto uomo-animale alle radici. Il movimento corrispondente è soprattutto politico. Esso chiede giustizia ed è mosso dalla lotta contro l'ingiustizia di questo mondo.

Dal benessere animale ai diritti animali

Da questa analisi possiamo concludere che il movimento per i diritti animali differisce così tanto da quello per il benessere animale che il percorso che porta verso l'uno è fin dall'inizio altrettanto diverso da quello che conduce all'altro. Come potrebbe mai condurre ai diritti animali pensare in termini di benessere animale, senza che sia messo in discussione il paradigma fondante secondo cui gli animali non umani esistono per i bisogni umani? E, ancora, non sono proprio le buone pratiche del benessere animale, dell'allevamento "etico" e dell'uccisione "umanitaria" ciò che di fatto soffoca ogni ulteriore riflessione critica sull'argomento?

Tuttavia, la questione non è così semplice. Un indizio in questo senso viene dal fatto che il primo teorico dei diritti animali, Lewis Gompertz, il quale auspicava che il veganismo (pur senza dargli tale nome) si estendesse a tutta l'umanità, fu anche co-fondatore della prima associazione per il benessere animale, la RSPCA. Ma senza andare troppo lontano: la prima ragione per cui vi siete trovati a riflettere su questi argomenti non è stata innescata proprio da empatia e compassione, quella che avete provato quando avete assistito all'abuso nei confronti degli animali? Non è proprio il potere di quei sentimenti a spingere verso una riflessione più profonda e, infine, a condurre ai diritti animali? Ad oggi, gli attivisti per i diritti animali non sono forse quasi tutti ancora influenzati da tali sentimenti, quando aiutano gli animali in difficoltà, fanno volontariato nei rifugi e non riescono a divertirsi e a rilassarsi nel tempo libero perché assillati dal pensiero che gli animali soffrono per mano nostra? Sarebbe possibile, psicologicamente, sacrificare tutta la vita alla causa dei diritti animali se la compassione e l'empatia non ci spingessero a farlo? Non è un dato di fatto che quasi tutte le persone che diventano vegane iniziano riducendo il consumo di carne o attraverso un periodo di transizione durante il quale consumano tutta la gamma di prodotti derivati da animali liberi, o rimanendo per un po' vegetariani (dieta ancora basata sull'uso di animali)? Tutto ciò non significa forse che la differenza filosofica fondamentale tra benessere animale e diritti animali ci fa immaginare un divario ideologico che di fatto non esiste nella realtà psicologica?

Un'altra osservazione spinge anch'essa in questa direzione. Ad oggi, le leggi austriache sugli animali si sono già lasciate alle spalle gli ideali del benessere animale di cui abbiamo parlato. Vediamo alcuni esempi di leggi che vietano in certi ambiti anche l'utilizzo più "umano" degli animali non umani:

- Legge sugli Animali §6 (2): Cani e gatti non possono essere utilizzati per la produzione di qualsiasi prodotto animale come pellicce o carne.
- Legge sugli Animali §25 (5): È vietato detenere un animale ai fini della produzione di pellicce.
- Legge sugli Animali §27 (1): È vietato detenere o utilizzare qualsiasi animale in qualsiasi modo, fatta eccezione per gli animali domestici, in un circo, anche se tali animali non vengono utilizzati a fini di lucro.
- Legge sulla sperimentazione animale §3 (6): È vietato utilizzare qualsiasi specie di primate non umano, cioè scimpanzé, bonobo, gorilla, orangutan e gibbone, in qualsiasi esperimento se ciò non avviene nell'interesse del singolo animale.

Altre leggi inoltre modificano effettivamente il rapporto uomo-animale nella società e minano il paradigma secondo cui gli animali esistono affinché gli esseri umani possano utilizzarli a loro piacimento:

- Legge del codice civile §285a: Gli animali non sono cose.
- Costituzione: Lo Stato protegge la vita e il benessere degli animali quali coabitanti degli umani.
- Legge sugli animali §41: In ogni Provincia devono essere istituite avvocature per gli animali finanziate dalla Provincia stessa, che possano essere coinvolte in tutti i casi legali in materia di diritto degli animali (ad esempio, tali avvocature possono accedere a tutti i documenti del tribunale, possono convocare testimoni, presentare dichiarazioni di esperti e procedere a ricorsi contro le sentenze in nome degli animali coinvolti).

E in Austria ci sono già leggi che vietano esplicitamente l'uccisione di animali, anche qualora venga attuata in modo indolore e "umanamente":

- Legge sugli animali §6 (1): È proibito uccidere qualsiasi animale senza motivo.
- Legge del diritto penale §222 (3): È vietato uccidere vertebrati senza motivo.
- Costituzione: Lo Stato protegge la vita degli animali quali coabitanti degli umani.

Da un punto di vista politico, assistiamo ad una continua transizione da leggi che non limitano in alcun modo l'utilizzo degli animali a leggi completamente animaliste basate sul valore egualitario della vita di ciascun individuo, che è schematizzabile come segue:

Nessuna restrizione dell'uso di animali;
→ Protezione indiretta (il divieto di abusare degli animali quando ciò turba gli esseri umani);
→ Minima protezione diretta (il divieto di fare soffrire gli animali "eccessivamente");
→ Protezione rilevante di animali economicamente irrilevanti ("animali da compagnia");
→ Restrizione rilevante sull'utilizzo economico degli animali (ad es., divieto dell'uso di gabbie);
→ Misure radicali di restrizione sull'utilizzo economico di animali (ad es., solo all'aperto);

→ Divieto di uccidere;
→ "Diritti deboli" (secondo la definizione di Mary Midgley);
→ Diritto semplice: fare in modo che la legislazione sugli animali venga applicata;
→ Diritti fondamentali per alcuni animali (ad es., il *Great Ape Project*);
→ Diritti fondamentali per tutti gli animali;
→ Pari valore della vita e della sofferenza di tutti gli animali (incluso l'uomo).

Da ciò deriva che, mentre vi è un profondo abisso filosofico tra *welfarismo* e diritti animali, psicologicamente e politicamente è riscontrabile invece una continuità. Questo significa da un lato che è almeno possibile, se non probabile, che una persona si sviluppi psicologicamente emancipandosi dall'utilizzo di animali, passando per il *welfare*, per abbracciare i diritti animali. E, dall'altro, si dimostra che è perlomeno possibile – anche se ancora non abbiamo a disposizione dati che rendano tale conclusione probabile – che la società si sviluppi politicamente emancipandosi dall'uso degli animali a partire dal benessere animale per sancire i diritti animali. Il minimo che in questa fase storica possiamo affermare è che un tale sviluppo non può essere escluso a priori.

Il modo più semplice per vivere: consumare prodotti di animali da allevamento

L'esperienza di decenni di campagne di sensibilizzazione al veganismo ci mostra quanto sia difficile raggiungere la persona media attraverso messaggi incentrati sui diritti animali. Il modo più semplice per condurre qualcuno alla scelta vegana è quello di esporlo ad un ambiente sociale vegano. I gruppi di animalisti sanno bene, infatti, che spesso i nuovi attivisti non sono vegani quando si avvicinano all'attivismo. In generale, però, anche senza fornire argomenti razionali, le persone attive all'interno di un gruppo vegano inizieranno presto a vivere da vegani senza necessità di un innesco esterno. Per animali sociali come gli esseri umani l'ambiente sociale ha una influenza molto forte sul comportamento. Questo significa che in una società strettamente specista come la nostra quasi tutti coloro che vi crescono e vivono saranno specisti nel loro modo di pensare e di agire e sarà molto difficile cambiare tale dato di fatto, soprattutto ricorrendo esclusivamente ad argomenti razionali.

Immaginate che tali persone speciste siano improvvisamente influenzate da un servizio sui media, o ad una *summerfest* vegana visitata di passaggio, o da una lunga chiacchierata in una fattoria vegana, ecc., diventando consapevoli del problema e quindi disposte ad una svolta vegana. Ciò che frequentemente accade è che questo effetto non dura a lungo e che, non importa quanto siano state convinte della scelta vegana, prima o poi ricominciano a cibarsi di prodotti di origine animale. Perché?

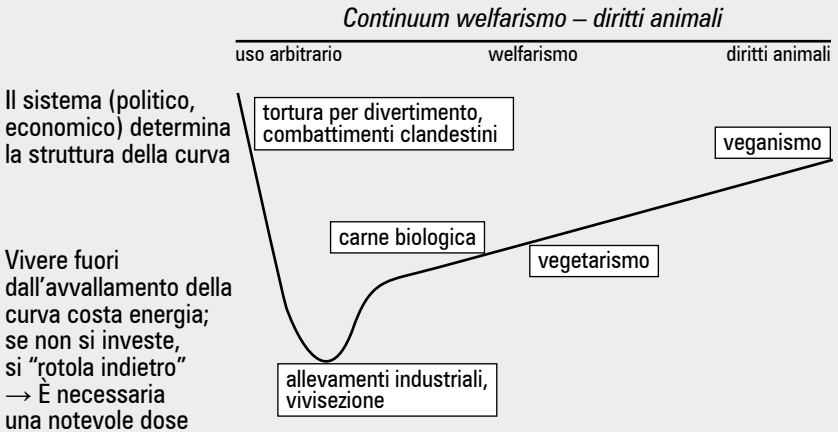
In una società strettamente specista come la nostra serve molta energia per essere vegani. C'è la pressione psicologica esercitata dal non essere più considerati "normali", dal risultare diversi rispetto al resto della società.

Improvvisamente ci si ritrova ad essere in conflitto con il proprio gruppo di appartenenza e con la propria famiglia: da un lato, quando improvvisamente inizierete a prestare attenzione a ciò che mangiate o comprate, o a leggere ogni dettaglio sull'etichetta di un prodotto, vi considereranno complicati o anche fondamentalisti; dall'altro, potrebbero semplicemente sentirsi criticati dal vostro comportamento: dopo tutto, vi rifiutate di mangiare, per motivi etici, la stessa cosa che mangiano loro.

Ma i problemi non finiscono qui. Sul posto di lavoro, nel tempo libero, durante la spesa quotidiana, nei ristoranti, ecc., per tutto il tempo la scelta vegana richiede una considerevole quantità di energia per giustificare quello che si fa, per porre domande scomode, per fare innervosire gli altri, per non comprare qualcosa come invece si avrebbe voluto e non acquistare ciò che è più economico e semplice da reperire. Continuamente si disperde più tempo ed energia di quella altrimenti necessaria e questo finisce per logorare la motivazione originale anche nella persona più determinata. In aggiunta, anche se si investe così tanto, non sembra di ottenere niente in cambio! Il numero di animali macellati non diminuisce e la società non sembra cambiare di una virgola. Lentamente, la motivazione originale si spegne fino ad appiattirsi sul livello del *mainstream* e ci si lascia trasportare dal flusso. L'esperienza vegana ha così termine e rimane in attesa di giorni migliori. Questo può accadere soprattutto in tempi di crisi, o quando si verificano grandi cambiamenti nella vita, ad esempio quando si cambia il lavoro o il partner, quando si mette su famiglia o si trasloca. Lo stress aggiuntivo e il fatto che improvvisamente alcuni altri importanti aspetti della vita richiedono tutta l'attenzione possono allontanare dal veganismo; non si ha più la motivazione per investirvi così tanto tempo ed energia.

Tali osservazioni possono essere rese più chiare dal seguente schema:

Ipotesi della stabilità



di motivazione, senza non è sostenibile e stabile a lungo termine → Il sistema deve cambiare: atteggiamenti sociali, disponibilità di prodotti vegan, leggi…!

Il modo in cui la società è organizzata – il sistema – modifica la continuità lineare da un uso illimitato degli animali attraverso il benessere animale fino ai diritti animali (sopra) in una superficie strutturata (sotto). I singoli esseri umani possono essere considerati come sfere su tale superficie. Senza apporto di energia supplementare le sfere finiscono rapidamente nell'avvallamento. Nella nostra società ciò significa consumare prodotti industriali di animali da allevamento. Prendiamo, ad esempio, qualcuno che voglia divertirsi assistendo a combattimenti clandestini o alla tortura di animali. In tal caso costui o costei si muove verso il picco in alto a sinistra. Poiché tali attività sono illegali e sono sanzionate socialmente, ci vuole molta energia per resistere in quella posizione e, infatti, il picco è molto ripido. C'è bisogno di essere fortemente motivati per rimanere in quel punto. Se si perdesse interesse, presto si tornerebbe nell'avvallamento.

D'altra parte, se una persona intende muoversi verso l'utilizzo di prodotti biologici di origine animale di tipo *free-range*, o anche verso il vegetarismo o il veganismo, significa che si sposta sulla curva verso destra. Ma si muove anche verso l'alto e, se intende rimanere lì o spostarsi ulteriormente verso destra, allora necessita di una quantità sempre maggiore di energia. Coloro che non possono sostenere un simile dispendio di energia, che perdono la determinazione ad investire così tanto e a nuotare continuamente contro corrente, semplicemente rotoleranno indietro. Se ci si muove con la massa, si finisce per conformarsi e consumare prodotti di origine animale derivati dall'allevamento industriale, che è di gran lunga il modo di vivere più semplice e il meno dispendioso in termini di tempo.

Verso una società vegana attraverso il cambiamento di sistema

Perché abbia un effetto politico sulla società, un evento singolare come quello di una persona che diventa vegana dovrebbe avvenire in massa. In Austria, ogni anno 80.000 persone muoiono e sempre circa 80.000 persone nascono o vi si trasferiscono. Pertanto per cambiare la società in questo modo, ci dovrebbe essere un tasso annuo di persone che diventano vegane molto superiore al numero indicato. In realtà, siamo ben lontani da questo. Il primo ristorante vegetariano etico è stato inaugurato in Austria nel 1878. Da allora, e soprattutto intorno al 1900, ci sono stati molti individui e gruppi che hanno cercato di convincere altre persone ad optare per una dieta a base vegetale, ma con tutti i loro sforzi, non ci sono ancora riusciti. Centotrenta anni di campagne affinché gli umani divenissero vegetariani o vegani non hanno avuto alcun impatto significativo sulla società. Sembrerebbe che la pressione della nostra società specista impedisca che un numero sufficientemente grande di persone diventi vegano e lo rimanga abbastanza a lungo per poterla cambiare. Dopo 130 anni di tentativi, nessuna rivoluzione vegana è in vista. E non vi sono segnali di un imminente cambiamento in tal senso.

Uno studio commissionato nel 2004 all'IFES[4] in Austria conferma questa osservazione. Quando agli intervistati è stato chiesto se erano d'accordo con il divieto di mettere in gabbia le galline ovaiole, l'86% ha risposto che avrebbe voluto che questa pratica fosse vietata, ma allo stesso tempo l'80% delle uova che venivano acquistate in Austria provenivano da aziende agricole che allevavano in batteria. Evidentemente, nonostante la maggior parte delle persone fosse già consapevole che questo costituisse una forma di maltrattamento e quindi non fosse etico, ha continuato a comprare proprio quei prodotti che apparentemente disapprovava. Tutto ciò non perché non fossero consapevoli. Al contrario lo erano: ad esempio, quando venivano intervistati nei supermercati. Di fatto, le uova provenienti da allevamento in gabbia sono chiaramente etichettate, sull'uovo e sulla confezione. La spiegazione risiede semplicemente nel fatto che le uova provenienti da allevamento in batteria erano facilmente disponibili, più economiche, presenti in tutti i prodotti come pasta e dolci, e puntualmente servite in ristoranti e alberghi. Evitare le uova provenienti da sistemi in batteria avrebbe richiesto molta energia e il pubblico non era preparato ad investirla, soprattutto perché molti di quelli che lo hanno fatto non hanno poi riscontrato alcun cambiamento significativo nella società e ben presto, anche solo per questo motivo, hanno abbandonato la loro precedente scelta. Se si decide di optare per il modo più semplice di vivere e si decide di muoversi con la massa, si devono consumare uova di batteria, senza tener conto delle proprie opinioni né se tale comportamento sia etico o se vada vietato.

Il movimento animalista, però, può anche utilizzare a proprio vantaggio questa tendenza maggioritaria a muoversi con la massa e a vivere lo stile di vita più semplice. Abbiamo già osservato come il modo più diretto per convincere le persone alla scelta vegana è quello di esporle ad un ambiente sociale vegano. Le sette religiose utilizzano questa caratteristica degli animali sociali per formare gruppi affiatati, separati dal mondo esterno, e all'interno dei quali la setta è in grado di mantenere uno stile di vita considerato bizzarro dal resto della società. Se i membri della setta rimanessero inseriti nella società normale, non sarebbero in grado di sostenere le loro scelte. Il movimento animalista, tuttavia, non ha la propria ragione di esistere nella sola creazione di alcune piccole comunità vegane all'interno di grandi società. Il movimento vuole cambiare la società nella sua interezza. Come realizzare tale obiettivo?

Consideriamo i dati. Nel 1996, il movimento austriaco per i diritti animali decise di avviare una campagna contro i circhi con animali selvatici. A quel tempo, la maggior parte delle persone probabilmente non si interessava dell'argomento; per quanto riguarda la restante minoranza, la maggioranza era sicuramente a favore dei circhi con animali selvatici e non vedeva alcun motivo per cui condannare eticamente questa tradizione. Allo stesso modo anche i media erano favorevoli. Nel 2005 è stato introdotto il divieto di circhi con animali selvatici e, come conseguenza, in Austria scomparvero i circhi con animali selvatici, né fu permesso che ne arrivassero dall'estero. Da quell'anno, nessuno

4 [Istituto per la ricerca sociale empirica, N.d.T.]

in Austria può più assistere ad uno show circense con animali selvatici.

E nessuno ne sente la mancanza! La campagna ha avuto un successo del 100% per quanto riguarda il cambiamento del comportamento degli austriaci. Tuttavia, durante la campagna nessuno ha cercato di cambiare la mente delle persone. La strategia non è mai stata questa. La campagna ha semplicemente rimosso i circhi dall'Austria. Pur non avendo cambiato le menti delle persone, ciò ne ha comunque cambiato il comportamento. Invece di andare al circo, la gente ha cominciato a passare il tempo libero con i propri figli in modi differenti. Il cambiamento di sistema – nessun circo con animali selvatici – ha portato ad un cambiamento del 100% nel comportamento. Nello schema precedente, ciò significa spostare l'avvallamento più a destra verso il benessere animale. Il modo più semplice di vivere diventa quello con circhi senza animali selvatici. Se ancora qualcuno ci volesse andare, dovrebbe andare all'estero. Sostenere questo modo di vita, cioè assistere a spettacoli circensi con animali selvatici, significherebbe un enorme investimento in termini di energia, che quasi nessuno è disposto a fare.

Ma gli effetti del cambiamento di sistema vanno oltre. Già oggi, i media hanno cominciato a esprimersi negativamente sui circhi stranieri con animali selvatici. Le regole della socializzazione, come delineato in precedenza, implicano che dopo una o due generazioni cresciute in una società in cui i circhi con animali selvatici sono stati vietati per motivi etici, anche gli atteggiamenti cambiano. I circhi con animali selvatici sono considerati come forme di abuso risalenti ad un tempo ormai passato, quando minore era il rispetto per gli animali. In Austria questa posizione è sempre più frequente.

Ecco un altro esempio a sostegno di questa tesi. Diamo un'occhiata alla campagna contro le uova provenienti da allevamenti in batteria. Nel 2005 il movimento animalista ha deciso di lanciare una campagna per bandire le uova provenienti da tali allevamenti dagli scaffali di tutti i supermercati austriaci. All'epoca l'86% della popolazione considerava l'allevamento in batteria come immorale, ma solo il 20% agiva di conseguenza non acquistando queste uova. La campagna, di nuovo, non aveva lo scopo di cambiare la mente delle persone. Sarebbe stato inutile, poiché, dopo tutto, molte persone erano già contrarie all'allevamento in batteria. Così, la campagna ha attaccato supermercati e negozi che vendevano uova prodotte in batteria. E ha avuto successo. Dal 2007 in Austria è diventato impossibile acquistare qualsiasi tipo di uova provenienti da batteria, incluse quelle prodotte in sistemi con gabbie "arricchite"[5].

Cosa è accaduto ai consumatori? Si sono adattati rapidamente. Nessuno ha sentito la mancanza delle uova prodotte in batteria. A quel punto, il modo più semplice di vivere era non acquistare tali uova. Ed è esattamente quello che è successo. La campagna, di nuovo, non ha cambiato il modo di pensare di nessuno, ma il cambiamento del sistema ha avuto un successo del 100% nel modificare il comportamento delle persone: nessuno ha più acquistato le uova prodotte in batteria.

5 [*Enriched cages*: si tratta di gabbie più ampie e attrezzate di quelle tradizionalmente in uso negli allevamenti intensivi, N.d.T.]

I dati riportati forniscono chiari elementi di prova: mentre il tentativo di cambiare la mente delle persone ha un successo limitato e poca influenza sul loro comportamento, cambiare il sistema porta a un successo del 100% nel modificare i comportamenti. Applicando questi risultati al veganismo, dobbiamo concludere che gli attivisti politici del movimento per i diritti animali dovrebbero in primo luogo cercare di cambiare il sistema e non le menti delle persone. Quest'ultima strategia è semplicemente senza speranza. Se si persegue tale obiettivo in maniera esclusiva, non si otterrà alcun effetto sulla società nel suo insieme.

Consideriamo il seguente esempio. Supponiamo di voler sottrarre un pezzo di terra al mare, per creare un nuovo spazio abitabile. Cercare di modificare la mente delle persone è come cercare di rimuovere l'acqua del mare con un cucchiaio. Si potrebbe arrivare a una qualche riduzione del livello dell'acqua, ma il quadro generale non cambierebbe. Non si raggiungerebbe mai un numero sufficiente di persone che, rimuovendo l'acqua con i cucchiai, potesse far emergere la terraferma. In questo caso, si potrebbe ottenere un cambiamento di sistema, ad esempio, ricorrendo ad un escavatore per costruire una diga. A questo punto l'acqua sulla terra si troverebbe isolata da quella del mare. Il sistema è cambiato. Non dobbiamo più rimuovere l'acqua, dobbiamo solo lasciare che la natura faccia il suo corso e aspettare il tempo necessario perché l'acqua si asciughi così da poter utilizzare la terra. Il cambiamento di sistema non è avvenuto rimuovendo le singole gocce, ma attuando un cambiamento duraturo dell'insieme.

Nello schema precedente della superficie strutturata, un cambiamento del sistema significa spostare l'avvallamento a destra. Se ci riusciamo, allora le persone seguiranno il cambiamento, rotoleranno verso il nuovo avvallamento, comportandosi in modo diverso, senza che si debba convincerle una dopo l'altra. Che le uova in batteria non siano più disponibili è, ad esempio, uno spostamento dell'avvallamento verso destra: le uova di galline allevate a terra diventano la norma e rappresentano un miglioramento del benessere degli animali. In definitiva, dobbiamo puntare allo spostamento dell'avvallamento a destra verso i diritti animali e il veganismo. Quando non ci saranno più prodotti non-vegani disponibili, allora la gente diventerà automaticamente vegana e in poche generazioni questo sarà l'atteggiamento accettato dalla società nel suo complesso.

Cambiare il sistema indebolendo le industrie animali

Come si può spingere l'intero sistema verso il veganismo? In una democrazia parlamentare, in linea di principio la popolazione può decidere in che direzione il sistema debba muoversi. In realtà, e tanto più dal momento che la nostra società è basata su una democrazia rappresentativa e non diretta, la cosa non è così facile. La gente può votare ogni cinque anni e solo scegliendo alcuni rappresentati tra un numero limitato di persone o partiti. Vale a dire che votando

essi vanno a sostenere un intero complesso di idee e non soltanto una.

Una volta mandati al governo, i nostri rappresentanti possono non comportarsi esattamente come avremmo voluto, e, se le loro decisioni si discostano parecchio dal nostro punto di vista, può scatenarsi uno scandalo. Maggiore è lo scandalo, maggiore è l'insoddisfazione della gente e più è probabile che il partito al governo non venga rieletto. Quindi i governi sono molto cauti nello scatenare conflitti con la società. Vogliono evitarli. Se ne scoppia uno, cercano di risolvere il problema. D'altra parte, se non ci sono conflitti, se tutto è tranquillo, se la critica ha assunto toni tolleranti e amichevoli, significa che non ci può essere molta insoddisfazione, quindi il governo non promuove alcun cambiamento per garantirsi la rielezione.

Di conseguenza, i cambiamenti nel sistema avvengono soltanto attraverso conflitti sociali. Tutto inizia con un solo segmento della società che, decisamente insoddisfatto dello status quo in un determinato ambito, inizia a sollevare un polverone. Se il polverone cresce fino a diventare un conflitto vero e proprio, il governo dovrà reagire. Il governo infatti ha bisogno di tenere il conflitto sotto controllo in modo da non rischiare una degenerazione e, alla fine, essere rimosso dall'incarico. In un conflitto tra due parti ciò significa che il governo sarà dalla parte di coloro che sono maggiormente in grado di esasperare il conflitto, di scatenare più scalpore, di esercitare la maggiore pressione politica. Ovviamente può essere di vitale importanza che l'opinione pubblica si schieri per una o per l'altra parte. L'agitazione mossa da uno degli schieramenti crea molta più pressione politica se agli occhi dell'opinione pubblica la loro è una causa giusta. Nella questione animale, il conflitto è tra il movimento animalista e coloro che sfruttano gli animali. Chiamiamo questa fazione "industria animale". Il conflitto sociale per un cambiamento di sistema che contempli la fine dello sfruttamento degli animali, vale a dire il veganismo, è un conflitto diretto tra il movimento animalista e l'industria animale. La parte che è in grado di produrre più pressione politica sarà quella che alla fine vincerà. All'inizio l'opinione pubblica risulta indifferente ed è il bersaglio della guerra di propaganda tra le due fazioni. Ognuno cerca di tirare il pubblico dalla propria parte. Dal momento che l'industria animale è molto potente e politicamente influente, realizzare cambiamenti del sistema contro la sua volontà è molto difficile, anche se non impossibile. È molto importante distinguere a questo punto tra l'industria animale che è nemica del cambiamento, l'opinione pubblica in veste di osservatore per la cui simpatia entrambe le fazioni si battono, e il governo, il giudice per così dire, che entrambe le parti cercano di condizionare con la pressione politica che sono in grado di esercitare.

Quando si riflette sulla teoria politica, è di vitale importanza basare le proprie idee sui dati e sull'esperienza diretta per stabilire se stiamo ancora parlando della realtà piuttosto che di sogno o finzione. La politica è l'arte di cambiare la società. La politica è puramente consequenzialista, cioè il suo valore deve essere valutato esclusivamente sulla base delle conseguenze che determina. La buona politica conduce ad una società migliore, la cattiva politica ad una peggiore. Quando si parla di un cambiamento politico ci sono molti parametri

che possono non essere considerati ma che possono influenzare il risultato. Quindi un pensiero rigorosamente teorico può molto facilmente portare fuori strada. Come faccio a stabilire se un dato fattore che punta in una certa direzione avrà più o meno effetto rispetto ad un altro che punta altrove? Solo attraverso l'esperienza pratica. Che tipo di esperienza può essere utile in questo caso? Che cosa dicono i dati a proposito della teoria qui presentata?

La campagna contro i circhi con animali selvatici in Austria era diretta contro i circhi e solo marginalmente nei confronti del pubblico. La tattica era quella di protestare in modo permanente di fronte ad ogni luogo dove si svolgeva uno spettacolo con animali selvatici, al fine di rovinare il divertimento dei visitatori. Questo approccio conflittuale ben presto ha portato ad una *escalation* del conflitto. I circensi sono ricorsi alla violenza e hanno aggredito fisicamente molti attivisti in diverse occasioni, a volte molto seriamente e premeditatamente. Il movimento ha reagito con tre attacchi incendiari. Inoltre, i circensi hanno avviato una serie di cause legali contro la campagna, mentre gli attivisti segnalavano le violazioni dei regolamenti alle autorità. Dopo sei anni, ogni singolo circo con animali selvatici aveva dichiarato fallimento. Il governo fino a quel momento non aveva reagito, dato che il conflitto non aveva mai raggiunto una soglia rilevante in termini di gravità, né l'opinione pubblica o i media avevano prestato molta attenzione alla questione.

Alla fine i circi con animali selvatici sono stati banditi. Senza alcuna opposizione è stato facile introdurre un divieto. In questo conflitto, indebolendo e, infine, abolendo completamente le industrie animali, sono stati conquistati un divieto e un cambiamento permanente del sistema.

Un altro esempio da considerare è la campagna contro gli allevamenti di galline in batteria. In questo settore le industrie animali erano molto potenti e non potevano essere affrontate direttamente. Con la minaccia di un disastro economico, di incrementare la disoccupazione, di chiudere importanti industrie a livello locale e di scatenare una drastica riduzione nel pagamento delle imposte, la loro influenza sui governi locali, regionali e federali era enorme e il movimento non sufficientemente forte per scontrarsi con loro. Per ciò che concerneva l'opinione pubblica, però, il movimento non doveva ripartire da zero. Per decenni questa era informata che gli allevamenti in batteria sono esempi perfetti di maltrattamento di animali. Anche i libri per bambini ne parlavano e in tutte le scuole l'allevamento in batteria è stato un argomento di discussione. Per questo motivo, nel 2004, già l'86% dell'opinione pubblica era favorevole a vietare l'allevamento in batteria.

Tutto ciò da solo, però, non avrebbe cambiato nulla. Come detto in precedenza, l'80% delle persone continuavano ad acquistare uova prodotte in batteria ed il governo non aveva alcun motivo di agire, poiché apparentemente non vi era alcun conflitto. In questa situazione, il movimento animalista ha deciso di iniziare una campagna per abolire le gabbie da batteria, ossia per promuovere il divieto di ogni forma di questo tipo di ingabbiamento, tra cui le cosiddette gabbie "arricchite". In Parlamento la situazione era favorevole visto che i socialisti ed i verdi all'opposizione raggiungevano insieme quasi il

50% dei parlamentari. Contro questa coalizione solo i conservatori al governo si sarebbero opposti, spinti dalla pressione politica della potente industria dell'allevamento in batteria.

È per questo che il movimento si concentrò sui conservatori e li boicottò in tre elezioni successive (due provinciali e una presidenziale). Molti manifesti di propaganda elettorale dei conservatori vennero rimossi o resi illeggibili mentre quelli anti-conservatori venivano lasciati ovunque. L'operazione risultò così efficace che i conservatori pagarono agenzie di sicurezza notturna per salvaguardare i propri manifesti e in effetti si verificarono diversi scontri con gli attivisti. Inoltre, gli attivisti iniziarono a disturbare tutti i comizi elettorali conservatori ed organizzarono una campagna anti-conservatori caratterizzata da un messaggio inequivocabile: coloro che votano per i conservatori votano a favore dell'allevamento in batteria. Al culmine di questo conflitto, il giorno prima delle elezioni in una provincia, il leader del partito conservatore saltò giù dal palco dove stava tenendo il suo ultimo discorso elettorale e se la prese con l'attivista più vicino, prendendolo a pugni in faccia e strappandogli la bandiera. Il giorno dopo capeggiava la notizia nelle prime pagine di tutti i giornali: il leader del partito conservatore prende a pugni gli attivisti per i diritti animali! Ed il partito conservatore perse il 50% dei voti in quelle elezioni!

In un'altra provincia in cui erano al governo, i conservatori persero la maggioranza e furono scavalcati dai socialisti. Nelle elezioni presidenziali la pressione crescente divenne così forte che il candidato presidenziale dei conservatori si sentì in dovere di sostenere nella sua ultima conferenza stampa di essere personalmente favorevole al divieto di allevare in batteria. Quando persero anche queste elezioni, i conservatori cedettero. La pressione politica del movimento animalista aveva superato l'influenza politica delle industrie animali. Nel 2005, il divieto assoluto dell'uso di qualsiasi gabbia per le galline ovaiole, tra cui anche le gabbie "arricchite", venne varata in Parlamento e divenne effettiva nel 2009. Tutti coloro che presero parte in prima persona a questa campagna elettorale ritengono che sia stata l'entità della pressione politica esercitata a portare a questa decisione. In un conflitto aperto, con l'aiuto della simpatia e di un ampio consenso dell'opinione pubblica, il movimento ha sconfitto l'industria animale costringendo la potente lobby avicola alla resa. Ciò ha aperto la strada ad un cambiamento di sistema. Oggi in Austria, come detto, nessuno può più acquistare uova di galline allevate in batteria.

Si potrebbero fornire numerosi altri esempi a sostegno di queste affermazioni, come la campagna contro le gabbie dei conigli grazie alla quale il governo è stato costretto a ritirare il compromesso raggiunto sulle gabbie "arricchite" e ad accettare di promulgare un divieto totale entro la fine del 2012. Vi è, però, un altro esempio che vale la pena descrivere più in dettaglio. In una regione nella provincia dell'Alta Austria, la cattura di uccelli canori è una tradizione profondamente radicata, pertanto derubricata dal divieto generale di cattura di animali. Quando in Austria la legge per gli animali divenne legge federale, il divieto di cattura di animali fu esteso anche all'Alta Austria. Il governo aveva trascurato il fatto che il divieto di tale pratica in questa regione andava a confliggere con

una tradizione radicata e contro la potente ed influente lobby dei cacciatori (capace di intimidire tutti i partiti politici). Tuttavia, l'influenza di quest'ultima si estende sì a tutta la provincia, ma non al governo federale. D'altra parte, il movimento animalista è in grado di esercitare molta più pressione politica a livello federale che a quello provinciale delle zone rurali dell'Alta Austria.

Ora, quando il governatore dell'Alta Austria si rese conto che la nuova legge avrebbe vietato la cattura di uccelli anche nella sua provincia, intervenne cercando di indurre il Ministero per le politiche sugli animali ad introdurre nella legge una deroga riguardante la cattura di uccelli canori nell'Alta Austria. Senza alcun'altra influenza, il ministro si decise in tal senso e propose la deroga. Al che, il movimento animalista si oppose iniziando una campagna molto conflittuale contro il ministro, che per mesi proseguì con dimostrazioni giornaliere di fronte al suo ufficio e con il boicottaggio di tutte le sue apparizioni pubbliche. Egli infine dovette cedere a queste pressioni rinunciando alla deroga. Il governo provinciale, però, che è tenuto a far sì che le leggi siano rispettate localmente, sotto l'influenza dei cacciatori di uccelli, decise semplicemente di non dare corso alle sue prerogative.

Riassumendo, solo il conflitto politico all'interno della società tra il movimento animalista e l'industria animale può portare alla promulgazione di nuove leggi e ad un controllo attento sulla loro effettiva applicazione. La fazione che riesce a raccogliere più favore e ad esercitare maggiore pressione politica, vince. La legge risultante dal conflitto determina il sistema sociale che definisce di fatto come le persone si debbano comportare e come gli animali vengano trattati.

L'opinione dei singoli o della maggioranza della società è di importanza secondaria. Non è stata l'opinione larga costituita dalla schiacciante maggioranza di persone contrarie alle uova prodotte in batteria a proibire questa forma di allevamento o a fermarne la vendita dei prodotti, bensì la pressione politica ed il conseguente cambiamento di sistema hanno mutato la società e la condizione degli animali.

Un cambiamento incrementale di sistema conduce all'affermazione dei diritti animali?

I dati presentati fino ad ora indicano che un cambiamento di sistema può essere ottenuto attraverso un conflitto politico con l'industria animale. Se il sistema cambia, però, è per condurre al veganismo, alla fine dell'intera industria animale. Può l'industria animale scomparire completamente grazie ad un processo di vittorie "passo dopo passo" che conducano a riforme incrementali? Da un punto di vista puramente teorico, la continuità psico-politica che va dall'utilizzo degli animali, passando dal benessere animale, fino ai diritti animali suggerisce che ciò è possibile.

Una società senza alcuna restrizione sull'utilizzo di animali considera i non umani come beni, ad uso e consumo degli umani, senza riconoscere loro alcun valore etico. Questo tipo di società non può provare alcuna empatia

o compassione per gli animali. Un ottimo esempio è la situazione austriaca antecedente alla promulgazione della prima legge sugli animali. Storicamente, da quel momento iniziale, si svilupparono gradualmente la compassione verso gli animali e leggi a favore del loro benessere. In questa fase, il vegetarismo etico poté ottenere supporto già a partire dalla fine del XIX secolo. Lentamente, le prime idee sui diritti animali presero forma e, a partire dal 1980, sorse un vivace e fiorente movimento animalista. L'ideologia e il movimento dei diritti animali hanno, dunque, le loro radici politiche e psicologiche nel protezionismo.

Analogamente, il cambiamento dei singoli procede in genere dalla compassione e da sentimenti di protezione – che possono anche condurre a un minore consumo di prodotti animali (o, più facilmente, al solo consumo di prodotti derivanti da animali allevati in modo non intensivo) – fino al vegetarismo, ed infine ad una visione pienamente animalista e al veganismo. Psicologicamente, la compassione e il protezionismo sono alla base dell'animalismo.

È possibile fornire dati ulteriori a sostegno di questa tesi. Nel 1998, dopo una lunga e dura campagna di protesta, l'Austria introdusse il divieto di allevare "animali da pelliccia" in sei province. Nelle restanti tre una nuova legge limitò l'utilizzo di questi animali. Era legale solo allevare volpi sul terreno e visoni in luoghi con piscine dove potessero nuotare; le gabbie furono vietate. Tuttavia, questa classica normativa sul benessere animale basata sul concetto di sfruttamento "umano" condusse sette anni più tardi al divieto assoluto di tutti gli allevamenti di "animali da pelliccia". Questa legge va ovviamente ben oltre il benessere animale e si spinge in direzione dei diritti animali. Essa afferma che gli animali non umani non esistono per essere sfruttati dagli umani, in quanto il vantaggio di produrre pellicce non giustifica la loro prigionia e uccisione neppure se condotte in modo più "umano". Anche considerando il divieto di usare gabbie, questa legge è molto più vicina ai diritti animali nel *continuum* che va dal *welfare* ai diritti. Eppure, essa nacque sulla base di una vecchia legge sul benessere animale.

Il divieto di allevamento di "animali da pelliccia" mostra che l'industria delle pellicce basata su questa forma di sfruttamento è indebolita, visto che, almeno in Austria, questo settore produttivo è stato completamente eliminato. D'altra parte, questa legge non ha ridotto la quantità di pellicce vendute in Austria, poiché i pellicciai si sono rivolti al mercato di importazione. Questo significa che il divieto di allevamento di "animali da pelliccia" non può essere interpretato come un progresso nella direzione dei diritti animali?

Il movimento animalista austriaco può indurre un cambiamento diretto solo in Austria, ma la legge austriaca contro le pellicce è diventata un esempio da seguire per diversi altri paesi e ora una qualche forma di divieto in questo campo è stata promulgata almeno in Gran Bretagna, Scozia, Galles, Italia, Croazia, Olanda e Svezia. Se un tale divieto è stato introdotto in un numero sempre crescente di paesi e un giorno magari lo sarà in tutta l'Unione Europea, a quel punto potrà essere introdotto anche un divieto di importazione, come quello già esistente che vieta l'importazione di prodotti di cane e gatto, e probabilmente in un futuro ormai prossimo di prodotti di

foca. Ciò rappresenterebbe un cambiamento di sistema tale da spingere tutti i cittadini dell'UE a non far più uso di pellicce. Non vi è poi alcun motivo per cui altri continenti non possano seguire l'esempio se i rispettivi movimenti per i diritti animali fossero capaci di sufficiente pressione politica da ottenere divieti simili. Alla fine la produzione di pellicce potrebbe cessare in tutto il mondo. In questo senso, la legge austriaca che vieta l'allevamento di "animali da pelliccia" è senza dubbio un primo passo verso la scomparsa della pelliccia come prodotto di consumo, cioè verso la fine dello sfruttamento di qualsiasi animale per la sua pelliccia.

Prendiamo ora in esame il divieto dell'allevamento di galline in batteria. A differenza di quello sugli "animali da pelliccia", questo non ha comportato la cessazione della produzione di uova in Austria. Tuttavia, tale divieto ha portato comunque ad una riduzione del numero di uova prodotte (e il numero di galline sfruttate) del 35%! Dalla sua introduzione, infatti, il numero di galline ovaiole in Austria è diminuito proprio del 35%. La ragione di ciò è duplice. In primo luogo, un allevamento estensivo per la produzione di uova può contenere solo circa la metà delle galline allevate in un allevamento in batteria delle stesse dimensioni. Questo perché nell'allevamento estensivo le galline hanno molto più spazio a disposizione e il numero di piani di gabbie impilati l'uno sopra l'altro è minore. Inoltre, poiché le galline possono muoversi liberamente all'interno del capannone, usano molta più energia ottenuta dal cibo per il movimento e la produzione di calore. Quindi, una gallina in un allevamento estensivo ha bisogno di una quantità di cibo doppia rispetto ad una gallina in batteria per produrre la stessa quantità di uova! Ciò implica che la produzione di uova con questo sistema è diventata almeno due volte più costosa.

Il divieto di allevamento in batteria ha avuto come conseguenza una drastica riduzione della quantità di galline coinvolte e un drastico aumento dei costi di produzione. Finora l'industria avicola non ha avuto il coraggio di caricare tale aumento dei costi direttamente sul prezzo delle uova, consapevole che per i consumatori il fattore più importante nella scelta dei prodotti da acquistare è il prezzo. Tanto più i prodotti diventano costosi, tanti meno ne verranno acquistati.

Eppure è proprio questo l'effetto che il movimento animalista potrebbe sfruttare a proprio vantaggio. Se il movimento riuscisse, contro la resistenza dell'industria animale, ad introdurre leggi più rigide in materia di animali, leggi che riducano la capacità di produzione ed aumentino i costi di produzione, ciò indebolirebbe fortemente l'industria animale. I consumatori comprerebbero meno i prodotti divenuti più costosi, senza bisogno che cambi la loro opinione circa la giustificabilità etica di tali acquisti. Carne e uova molto costose diventerebbero beni di lusso da consumare meno frequentemente. L'industria animale sopravvissuta sarebbe così enormemente ridotta e indebolita, e ciò potrebbe portare – in un successivo conflitto con il movimento animalista – ad una minore capacità di influenza e di opposizione ad ulteriori riforme ed all'inasprimento delle restrizioni sulla produzione animale. In questo modo le alternative vegane acquisirebbero una maggiore possibilità di prevalere sul

libero mercato conducendo alla fine dei prodotti di derivazione animale. Per quanto riguarda la carne, la più grande speranza di alternative vegane sta nei sostituti vegetali e nelle colture di cellule muscolari *in vitro*[6]. Se questo cibo del futuro potesse affermarsi sul mercato, entrerebbe in concorrenza diretta con la carne animale. Qualora leggi severe sul benessere animale rendessero la produzione di carne animale ancora più costosa, la situazione diventerebbe favorevole e potrebbe permettere alla carne proveniente dall'ingegneria tessutale di vincere la sfida. Ciò accelererebbe ulteriormente il processo di abolizione della produzione animale, dal momento che l'indebolimento delle industrie del settore renderebbe più facile l'approvazione di leggi ancora più restrittive. Se la carne *in vitro* riuscisse a sradicare completamente i prodotti a base di carne animale, il divieto di ogni forma di allevamento sorgerebbe spontaneamente e così saremmo riusciti a raggiungere quanto prefisso senza che le persone siano prima diventate vegane. In realtà, molte persone potrebbero continuare a mangiare la stessa quantità di carne, del tipo però prodotto *in vitro*, ma è prevedibile che la continuità psicologica tra il benessere animale e i diritti animali condurrà ad una modificazione dell'atteggiamento dell'opinione pubblica verso i diritti animali e il veganismo. Quando ogni utilizzo degli animali sarà vietato, i diritti animali saranno immediatamente applicati.

Le riforme sul benessere animale favoriscono il convincimento secondo cui gli animali esistono per gli umani?

Grazie al lavoro del movimento animalista, l'idea di benessere animale ha assunto una valenza positiva che viene utilizzata per scopi pubblicitari. Le industrie animali hanno iniziato a farne uso per commercializzare i propri prodotti, spesso senza che il loro modo di trattare gli animali abbia effettivamente nulla a che vedere con il benessere di questi ultimi. Di conseguenza, le deboli leggi per il benessere animale, come quelle che garantiscono un po' più di spazio per le galline in batteria, potrebbero diventare un trampolino di lancio per tale pubblicità senza che le industrie siano danneggiate, dal momento che i cambiamenti che quelle leggi impongono non influenzano in modo significativo i costi di produzione. Tuttavia, questo effetto non va sopravvalutato, poiché le industrie animali farebbero pubblicità comunque e gli effetti della pubblicità di solito non sono duraturi.

È invece un altro aspetto ad essere spesso citato quale argomento contro il riformismo per il benessere animale. Se alcuni prodotti sono venduti come "*animal friendly*", soprattutto quando le organizzazioni protezioniste e animaliste li promuovono, in qualche modo i consumatori che si interessano alle questioni degli animali e avrebbero potuto essere convinti da argomenti animalisti più radicali potrebbero acquietare la loro coscienza e consumare questi prodotti senza pensarci due volte. In questo modo, tali riforme potrebbero ostacolare la

6 Per un approfondimento su tali prodotti cfr.: http://en.wikipedia.org/wiki/In_vitro_meat e http://futurefood.org.

diffusione di un messaggio sui diritti animali e sul fatto che lo sfruttamento di animali non umani vada messo in discussione senza sconti.

Se ciò sia vero, e quanto sia importante, è puramente una questione di psicologia e la questione deve essere risolta da studi sugli effetti dei messaggi pubblicitari. È un dato di fatto che al momento non ci sono dati a supporto di questo convincimento. Non ci sono indicazioni empiriche che questo effetto abbia realmente un impatto significativo sulla società. In effetti, sembrerebbe esserci un effetto opposto, che potrebbe anche avere conseguenze più profonde. Un'immagine positiva del benessere animale, dopo tutto, significa che la compassione e l'empatia per gli animali hanno un valore maggiore, implicando un consenso più ampio per ulteriori riforme sul benessere animale. E se le persone si aprono ad un'idea di benessere animale ed alle sue motivazioni di fondo, l'esperienza mostra che hanno probabilità maggiori di cominciare a pensare in termini di diritti animali. Dunque, *welfare* ed empatia costituiscono la base psicologica per i diritti animali.

Ma analizziamo i dati. In Austria, ogni anno vengono approvate nuove leggi sugli animali. La velocità con cui vengono promulgate queste riforme e il grado con cui aumentano le limitazioni sull'utilizzo degli animali hanno continuato a crescere negli ultimi anni. Certamente, negli ultimi 10 anni sono state introdotte nuove leggi sugli animali che ne limitano l'uso ad un livello fino ad oggi impensato. Ricordiamo le restrizioni sugli animali da pelliccia nel 1998, a cui fece seguito il divieto totale nel 2005; ad una legge piuttosto debole sull'utilizzo e la detenzione degli animali selvatici nei circhi ha fatto seguito, 15 anni più tardi, il divieto assoluto; la legge che dal 1988 disciplina la sperimentazione animale è stata aggiornata nel 2006 per includere un divieto totale di tutti gli esperimenti sui primati non umani; regolamenti su come tenere i conigli per la produzione di carne sono stati introdotti nel 2005, imponendo il divieto dell'utilizzo di gabbie a partire dal 2008, con entrata in vigore entro il 2012; la normativa in materia di allevamento di galline è stata rafforzata nel 1999, di nuovo nel 2003 fino al divieto dell'utilizzo di gabbie nel 2005, reso effettivo nel 2009. Chiaramente, lo sviluppo delle normativa in materia di animali mostra come essa venga promulgata regolarmente e con caratteristiche di sempre maggiore severità. Ciò conferma la precedente affermazione secondo cui esiste una continuità politica dall'utilizzo degli animali, al benessere animale e, infine, ai diritti animali e che il divieto di alcuni aspetti particolarmente odiosi dello sfruttamento animale porta ad ulteriori restrizioni e ad un incrementato benessere animale che può terminare anche nell'affermazione dei diritti animali, quando una certa pratica viene abolita (come è stato il caso per gli "animali da pelliccia") o quando la maggior parte delle uccisioni "umane" viene vietata. Una legge sugli animali più restrittiva in un certo settore può anche innescare provvedimenti simili in altri settori, come ad esempio nel caso del divieto di uso delle gabbie per le galline ovaiole del 2005 che ha favorito l'introduzione di un divieto analogo per conigli nel 2008.

È possibile che quando sia stato raggiunto un certo standard di benessere questo processo si arresti improvvisamente e che quindi un ulteriore inasprimento delle leggi sugli animali diventi improbabile? È possibile, cioè, che il fine ultimo, i diritti animali, non possa essere raggiunto seguendo questa strada?

Non ci sono indicazioni che questo sia vero. Dopo il divieto di uso delle gabbie per le galline ovaiole in Austria, la metà delle aziende più grandi chiuse i battenti e l'altra metà cambiò la produzione convertendosi all'allevamento a terra. Questo è, comunque, ancora un allevamento classico con nove galline per mq (anche se erano 16 le galline per mq stipate nelle gabbie in batteria). Poiché non esistono più gli allevamenti in batteria, si è iniziato ad osteggiare il nuovo e più costoso sistema. Gruppi animalisti di recente formazione, che non hanno mai visto le gabbie in batteria, si sono già introdotti in allevamenti estensivi e hanno consegnato materiale video scioccante ai media che a loro volta lo hanno trasmesso. Nel 2008, il gruppo per i diritti animali più attivo per l'abolizione delle gabbie da batteria ha pubblicato un nuovo opuscolo di 40 pagine dove critica esplicitamente, con immagini molto forti, il nuovo sistema di produzione delle uova, ponendolo accanto alle altre forme di sfruttamento e chiedendo cambiamenti legislativi coerenti con il veganismo. Il manager di una grande catena di supermercati, che 14 anni prima aveva tolto le uova prodotte in batteria dagli scaffali della sua impresa, ha già contattato i gruppi animalisti dicendo loro di voler bandire in futuro anche le uova provenienti dall'allevamento estensivo. L'esperienza ci mostra pertanto che la campagna contro il sistema appena costituito di produzione estensiva delle uova è iniziata molto prima del previsto. Anche se politicamente non vi è molto spazio per introdurre un nuovo divieto nel breve periodo, questo argomento potrebbe diventare materia di serio dibattito entro 10 anni. Se poi l'intero processo si ripetesse, se cioè invece del divieto di utilizzo di gabbie si ottenesse il divieto di produzione estensiva e di conseguenza le uova così prodotte scomparissero dagli scaffali dei supermercati, cosa potrebbe fermare il movimento dal continuare fino a quando l'intero allevamento di galline ovaiole non fosse bandito? Potrebbe ripetersi quanto già successo con gli animali da pelliccia?

Se sviluppare una coscienza critica rispetto ad alcuni aspetti dello sfruttamento degli animali nella zootecnia e sostenere il benessere animale di per sé sono incentivi psicologici per gli individui a muoversi verso i diritti animali, è prevedibile che le società con standard più elevati di benessere animale avranno più movimenti per i diritti animali, una maggior prevalenza di chi pensa in termini di diritti animali e quindi più opzioni vegane saranno disponibili. Le società con standard di benessere animale molto ridotto dovrebbero mostrare la tendenza opposta ed in effetti le cose stanno proprio così. Paesi europei come Gran Bretagna, Svezia e Austria hanno un elevato standard di benessere animale e un fiorente movimento animalista, mentre paesi con scarso *welfare* per gli animali, come la Cina, sembrano disinteressati alla questione animale e il veganismo come scelta etica è praticamente inesistente.

Se si considerano tutti gli aspetti, i dati suggeriscono che riforme restrittive non sono affatto un ostacolo per i diritti animali, al contrario promuovono un'evoluzione della società in questa direzione.

Ulteriori aspetti del processo di riforma incrementale

- La questione su quali norme siano da considerare abolizioniste e quali riformiste pare dipendere da opinioni arbitrarie e relative ad una particolare ideologia. Nel libro *Rain without Thunder*[7], Gary Francione definisce cinque criteri attraverso cui valutare se una legge è da considerare abolizionista. Il divieto totale di utilizzare gabbie è citato come un esempio di legge abolizionista in contrasto con quelle che si limitano ad aumentare lo spazio delle gabbie medesime. Egli osserva che il divieto di ingabbiare comporta che la volontà delle galline di muoversi liberamente sia rispettata senza che ciò arrechi vantaggio alle industrie che le sfruttano. Francione, tuttavia, argomenta in maniera puramente teorica. Egli non offre dati a supporto delle proprie idee e la sua definizione di abolizionismo sembra essere deontologica e non consequenziale. Tuttavia è difficile comprendere come una teoria che pretende di indicarci la via dell'azione politica possa fare a meno di domandarsi se le conseguenze dell'azione intrapresa promuovano effettivamente il fine politico che ci si è prefissati.
- Ancora più estreme sono le tesi di Lee Hall sostenute nel libro *Capers in the Churchyard*[8]. Secondo l'autrice, ogni legge, indipendentemente da ciò che afferma, finché non garantisce eguali diritti a tutti gli animali è una legge riformista e, come tale, deve essere respinta. La motivazione che adduce a sostegno di questa tesi è che ogni legge di questo tipo in qualche modo avalla implicitamente l'utilizzo di animali. Il divieto di allevamento degli "animali da pelliccia", ad esempio, legittima la produzione di pelle, i diritti per i primati non umani giustifica l'idea che tutti gli altri animali non debbano avere diritti e così via. La Hall sostiene addirittura che ogni campagna che non abbia come unico obbiettivo i diritti animali nella loro interezza ed il veganismo per tutti è da considerarsi riformista in quanto affermerebbe implicitamente che tutte le forme di sfruttamento che non rientrano nei suoi obbiettivi sono valide. Perfino l'attività dell'ALF[9] viene classificata come riformista, poiché la Hall sostiene che solo una diffusione pacifica del veganismo favorisce l'avvento dei diritti animali e pertanto che solo questa vada considerata come l'unica attività abolizionista autentica. Tuttavia, la Hall non offre dati a sostegno delle proprie idee né nel libro né facendo riferimento ad altre ricerche, e senza dati empirici a supporto la sua tesi resta opinabile.
- Le riforme legislative nei confronti degli animali generalmente migliorano la qualità della vita dei singoli animali che vengono protetti. Un gallina stipata sul fondo di una gabbia sicuramente ha una vita peggiore di una gallina di un allevamento estensivo o in un sistema a scorrazzamento libero. Tale aspetto, comunque, per quanto possa essere centrale rispetto all'interesse dell'animale stesso, non gioca alcun ruolo nella valutazione politica se una campagna possa o meno condurre ai diritti animali.
- Nel mondo, più di 2.000 attivisti sono stati imprigionati per le loro azioni animaliste poiché hanno violato leggi speciste. Da un punto di vista etico, la loro incarcerazione è ingiusta ed è una violazione del loro diritto alla libertà. Numerosi gruppi si sono formati a sostegno di questi prigionieri, non solo a livello di singoli individui, ma anche sotto forma di campagne politiche. All'opinione pubblica viene chiesto di firmare petizioni per migliorare la loro condizione carceraria, vietandone l'isolamento e garantendo loro pasti vegani. Questi gruppi, sebbene disapprovino in toto l'arresto degli attivisti animalisti, hanno deciso di perseguire una campagna per raggiungere obiettivi realistici e in grado di migliorare la condizione dei prigionieri. Tali campagne dovrebbero essere considerate riformiste e non abolizioniste secondo gli standard indicati, ma gli abolizionisti non le disapproverebbero mai. Sorprendentemente nessuno si domanda se tali campagne non legittimino l'incarcerazione degli attivisti animalisti nella mente dell'opinione pubblica o se il successo nell'ottenere migliori condizioni per i prigionieri non serva a rafforzare il meccanismo che porta all'incarcerazione degli attivisti che hanno liberato animali.
- Le campagne in corso per ottenere leggi realistiche in favore degli animali hanno prodotto un numero rilevante di associazioni protezioniste e animaliste che sono diventate potenti e influenti politicamente. Più ampia è un'associazione di questo tipo, più diventerà popolare e capace di esercitare pressione. In Austria, comunque, vi è una chiara tendenza da parte di un gran numero di associazioni a diventare sempre più radicali e pro vegetarismo. Tutti questi gruppi insieme comportano un giro d'affari di 30 milioni di euro all'anno solo per quanto attiene alle donazioni e, sebbene solo una piccola parte di questo denaro venga spesa per favorire la compassione e l'empatia per gli animali nell'opinione pubblica, ciò serve comunque a creare un terreno fertile per i diritti animali. Effettivamente, alcune di queste associazioni promuovono in maniera esplicita il veganismo nelle loro pubblicazioni. Se tutti i gruppi dovessero orientarsi verso campagne genuinamente abolizioniste, precipiterebbero drasticamente alla dimensione delle associazioni vegane e perderebbero tutta la loro influenza e capacità di promuovere nei fatti il veganismo.
- In linea di principio, utilizzare materiale video che mostra abusi particolarmente scioccanti sugli animali dovrebbe essere classificato come propaganda riformista. Dopo tutto, queste immagini suggeriscono che detenere animali senza usar loro crudeltà è lecito, ossia queste immagini non criticano l'uso di animali bensì l'abuso. Rifiutando questo tipo di filmati, comunque, il movimento rinuncerebbe ad una delle sue armi più potenti sul terreno della propaganda. In realtà, poiché esiste un collegamento psicologico tra *welfarismo* e i diritti animali, questi filmati effettivamente incrementano il numero di attivisti vegani e animalisti, e, ancora una volta, dimostrano come gli argomenti abolizionisti siano fallaci.

7 Gary L. Francione, *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia 1996.
8 Lee Hall, *Capers in the Churchyard: Animal Advocacy in the Age of Terror*, Nectar Bat Press, Darien 2006.
9 [*Animal Liberation Front*, sigla usata da gruppi informali e autonomi di attivisti che si avvalgono dell'azione diretta come prassi di lotta contro lo sfruttamento animale, N. d. T.]

- Le campagne riformiste portano a successi. Gli ultimi 10 anni di campagne riformiste in Austria sono risultati in una lista formidabile di successi e hanno fatto sì che la legislazione austriaca in tema di animali sia indicata come la migliore del mondo. Il successo è la linfa vitale dell'attivismo poiché esso richiede energia e per sostenerlo a lungo bisogna essere fortemente motivati. Se l'attivismo riesce effettivamente a determinare dei cambiamenti nella società, il morale e le motivazioni degli attivisti crescono; per l'attivismo vegano, però, non esiste un simile sentimento positivo. Molte persone che diventano vegane tornano prima o poi a consumare prodotti animali. E la società nel suo complesso non sembra essere cambiata affatto – dopo 130 anni in cui campagne di questo tipo sono state condotte. È molto triste che un numero significativo di attivisti possa sostenere campagne sul veganismo per molto tempo senza che alcun successo sia percepibile.

Conclusioni

L'analisi dell'attivismo politico a favore degli animali congiuntamente ai dati derivati dall'esperienza suggeriscono il seguente approccio al fine di raggiungere i diritti animali nel lungo periodo.

Il primo scopo del movimento per i diritti animali dovrebbe essere l'esercizio di una pressione politica per ottenere riforme incrementali verso i diritti animali. Una riforma è un passo verso i diritti animali se danneggia significativamente l'industria animale, ad esempio indebolendola e/o obbligandola a far ricorso a sistemi di produzione economicamente più costosi. L'unico nemico del conflitto politico teso a raggiungere i diritti animali è infatti l'industria animale. In sua assenza, i diritti animali sarebbero già una realtà. L'indebolimento dell'industria animale attraverso leggi severe serve a tale scopo in due modi. Innanzitutto indebolisce l'avversario e la sua capacità di ostacolare in futuro la promulgazione di leggi a favore degli animali e, in secondo luogo, rende i prodotti animali più costosi: se meno persone li comprano, le alternative vegane avranno maggiori *chance* nella competizione sul libero mercato. Leggi più restrittive non impediscono alle persone di diventare consapevoli delle questioni relative ai diritti animali; al contrario promuovono tale cambiamento poiché il benessere animale è la base psicologica dei diritti animali.

Per produrre sufficiente pressione politica, può essere vantaggioso avere un grande numero di attivisti e un numero altrettanto ampio di simpatizzanti nell'opinione pubblica, ma entrambi questi obiettivi sono secondari, poiché servono solo a rafforzare lo scopo primario di indebolire l'industria animale. Cercare di convincere le persone una alla volta è una tattica fallimentare, almeno fino a quando il sistema non cambierà. Ciò perché è il sistema a determinare il comportamento sociale delle persone. In una società fortemente specista, essere vegani comporta un dispendio enorme di energie, così che solo una piccola minoranza avrà motivazioni e determinazione sufficienti per poter sostenere a lungo questa scelta. D'altro canto, un sistema sociale che non produce derivati animali induce automaticamente le persone a condurre una vita vegana e, al più tardi dopo una o due generazioni cresciute in una società vegana, la consapevolezza dei diritti animali sarebbe un'ovvia conseguenza.

Facendo ricorso ad argomenti puramente razionali, possiamo sostenere in maniera convincente che i diritti animali costituiscono un ideale etico. In questo senso, i dati empirici sulla psicologia umana o l'interesse per la politica sono poco utili. Un ideale etico è infatti fondato su considerazioni deontologiche e non consequenzialistiche.

Ma se davvero vogliamo mettere in pratica quell'ideale etico e cambiare la società, dipendiamo interamente dagli *input* psicologici. L'azione politica è utile, se cambia con successo la società adeguandola all'ideale etico. Ciò significa che il valore dell'impegno politico si misura solamente in maniera consequenzialistica, cioè sulla base dei cambiamenti che è riuscito a conseguire rispetto ad una situazione precedente. Non ci sono politiche giuste o sbagliate di per sé, come sostenuto ad esempio da Immanuel Kant riguardo al mentire che considerava un atto immorale anche qualora avesse permesso, in certe circostanze, di salvare delle vite o di spingere la società verso l'ideale etico.

È la conoscenza approfondita della psicologia umana a mostrarci che gli umani sono molto più animali sociali che animali razionali. Se gli umani fossero animali puramente razionali potremmo ignorare la psicologia all'interno delle politiche e teorizzare solo razionalmente, senza considerare i dati empirici. Teoria e prassi sarebbero la stessa cosa. Gli umani sono invece molto più sociali che razionali e ciò, per il movimento animalista, significa che:

- Elementi sociali quali compassione, empatia e sofferenza sono fattori molto importanti per motivare gli umani a cambiare il proprio comportamento. Al contrario, elementi astratti-razionali, come i concetti di persona e di diritto, non lo sono altrettanto;
- Uno degli aspetti più importanti nel determinare il comportamento umano è l'ambiente sociale. Gli umani amano essere ben integrati nella società e vivere in armonia con essa;
- Gli umani provano un forte bisogno di sicurezza sociale, solitamente vogliono che le cose restino immutate e che i cambiamenti avvengano lentamente e in maniera controllata.

Di conseguenza, il movimento animalista dovrebbe adattare le proprie strategie politiche a questi dati di fatto psicologici. Ciò significa che le campagne politiche dovrebbero tenere conto dei seguenti aspetti:

- Le campagne vanno centrate su materiale che mostri la sofferenza degli animali e stimoli le persone alla compassione e all'empatia. Slogan astratti o razionali che usino termini come "persona" e "diritti" non dovrebbero giocare un ruolo significativo;
- L'obiettivo delle campagne dovrebbe essere presentato al pubblico in modo da mostrare che il suo conseguimento comporterebbe il totale alleviamento

di un aspetto, chiaramente distinguibile, della sofferenza degli animali;
- Lo scopo delle campagne dovrebbe essere il cambiamento della società, del sistema in cui le persone vivono e non del modo di pensare delle singole persone;
- Le campagne non dovrebbero prefissarsi cambiamenti sociali imponenti. L'obiettivo dovrebbe essere realistico e non astratto. L'evoluzione della società dovrebbe essere lenta e continua.

Da ciò deriva che è di vitale importanza distinguere tra la filosofia astratta-razionale che, poggiando su fondamenti deontologici, serve a giustificare dal punto di vista teorico gli ideali etici e la psicologia sociale applicata che, riferendosi ad una prassi consequenzialistica, serve a legittimare le campagne politiche.

Traduzione dall'inglese di Eva Melodia.

Tracce e attraversamenti

Leonora Pigliucci

Storie e pensieri di animali copernicani

Nella Genesi, Dio, dopo aver ordinato ad Adamo di dominare sulla natura e gli animali, gli dà il compito di attribuire loro un nome[1]. È tutt'altro che un passaggio irrilevante. Così facendo il Dio biblico accorda un tale predominio alla creatura prediletta da incaricarla di definire l'essenza stessa del reale per mezzo della sua caratteristica specifica, l'essere razionale. Il predominio dell'uomo si esprime perciò nell'elaborazione di una tassonomia (dal greco *taxis*, "ordinamento", e *nomos*, "norma") che racchiude la molteplicità dell'esistente entro categorie prefissate ed immutabili, ordinate secondo criteri gerarchici ed oppositivi (superiore/inferiore, spirituale/materiale, razionale/irrazionale, uomo/animale-natura), in base alla quale istituisce regole di valore universale. In contrapposizione alla parola di colui che detiene il potere del *logos*, si forma il silenzio di una natura costretta al mutismo[2], nel migliore dei casi ridotta a scenario, e, nel peggiore, a riserva di vite, prive di rilevanza morale, disponibili per l'essere umano che le usa, in senso materiale e simbolico, per edificare sopra di esse la propria grandezza. Quello della natura è suono e non parola, non ha la valenza dell'espressione significativa, è insignificante alle orecchie di Dio e perciò il suo destino è una disperante passività.

Il predominio della facoltà razionale con cui la Bibbia impronta le religioni monoteiste è il punto di contatto in cui esse si intrecciano al pensiero filosofico occidentale che fino al Novecento non ha, se non con poche eccezioni, messo in discussione la centralità dell'uomo nel mondo, il suo essere separato dalla natura e il suo potersi porre a misura di tutte le cose. Riconoscere, allora, come pregiudiziale il punto di vista logocentrico e cruciale la necessità di un suo superamento è essenziale per chi voglia aprire uno spiraglio alla possibilità di una radicale svolta politica in senso antispecista: si tratta di svelare come le classificazioni antropocentriche ingabbino e distorcano l'orizzonte della realtà e come, invece, l'atto inoperoso di tendere l'orecchio verso il vivente da sempre inascoltato, lasciandosene attraversare e infrangendo quel muro

1 *Genesi*, 2:20-21: «Dio, il Signore, avendo formato dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo, li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati, e perché ogni essere vivente portasse il nome che l'uomo gli avrebbe dato. L'uomo diede dei nomi a tutto il bestiame, agli uccelli del cielo e ad ogni animale dei campi; ma per l'uomo non si trovò un aiuto che fosse adatto a lui».
2 Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 56-58, in cui si fa riferimento alla riflessione di Walter Benjamin sul mutismo e sulla tristezza della natura.

apparentemente invalicabile tra "noi" soggetti umani e "loro" genericamente animali, possa dischiudere prospettive impensate.

Frutto del lavoro corale di studiosi e attivisti che in ambiti diversi pensano e preparano la liberazione animale, la raccolta di saggi *Altri Versi*[3] vuol essere un passo iniziale in questa direzione: come recita il sottotitolo, una «sinfonia per gli animali a 26 voci», tante quante le lettere dell'alfabeto latino, per disegnare un orizzonte finalmente liberato nel quale confluiscano, come fiumi che erompono dagli argini di una diga soffocante, riflessioni filosofiche e analisi sociologiche, racconti d'amore e storie di rocambolesche amicizie, considerazioni sulla violenza dello sterminio quotidiano degli animali e regole pratiche per uno stile di vita vegano; restituendo un quadro in cui siano superati i pregiudizi che separano la lotta per la liberazione animale dalle battaglie contro la discriminazione di genere, l'omofobia o il razzismo.

Altri versi ha l'aspetto di un dizionario enciclopedico, ma è tutto il contrario. I curatori suggeriscono al lettore di non seguire l'ordine alfabetico nel quale sono proposti i saggi, ma di leggerli alla rinfusa, iniziando personalmente ed intimamente a sovvertire la tassonomia posta alla base di ogni sapere e di ogni sentire umano, cedendo il ruolo di protagonisti e rivolgendosi agli animali per ascoltare finalmente cosa loro, durante e malgrado millenni di dominio, abbiano seguitato a dirci:

> Il cinguettio degli uccelli non sarà più, allora, l'umano "cip cip" ma lo stridore assordante di milioni di musiche diverse; l'abbaio dei cani non sarà più il miserevole, stereotipato, umano "bau bau", ma un concerto di innumerevoli ululati, ringhi, guaiti, diversi gli uni dagli altri, unici nelle loro caratteristiche[4].

Altri versi, che denunciano l'oppressione e annunciano la liberazione. Fili rossi che attraversano la raccolta, come un flusso che si insinua imprevedibile e inarrestabile fra gli intrecci di quel potere soverchiante con cui gli umani si relazionano con gli altri animali: forme di uno stesso arbitrio assoluto che a volte ha l'aspetto della tortura, come nel caso della vivisezione, altre i tratti edulcorati di un moderno allevamento biologico.

Scavando all'origine delle basi antropologiche e filosofiche di quel predominio, emerge qualcosa di inaspettato: è solo illusoria la convinzione che esso opprima esclusivamente le creature chiuse nelle cantine del grattacielo descritto da Horkheimer[5] e che il confine dell'umanismo, che ci fa sentire al sicuro al di qua del recinto dove sono rinchiuse le "bestie", sia un bastione in grado di difenderci da quella stessa violenza che esercitiamo su di loro. Questo, invece, non è che un fragile, vulnerabile riparo. I teorici del pensiero biopolitico hanno infatti svelato come sia proprio nella nostra necessità di definirci attraverso

3 Aa.Vv., *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, A. Galbiati, M. Filippi, F. Trasatti e N. Callea, (a cura di), Oltre la Specie, Cambiago 2011.
4 *Ibidem*, p. 8.
5 Max Horkheimer, «Il grattacielo», in *Crepuscolo. Appunti presi in Germania (1926-1931)*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977, p. 68.

un confine di separazione, per giustificare ciò che facciamo agli altri animali e vorremmo non fosse fatto a noi stessi, che si annida la nostra debolezza. È istituendo quel confine che consegniamo anche la nostra vita alle istanze di una potenza ordinatrice che agisce autonomamente, dopo che le abbiamo assegnato il compito di organizzare e istituire i diritti di cittadinanza, di stabilire chi è dentro e chi è fuori, con modalità che non sono tenute a sottostare ad alcuna legge, poiché esse è da questa che derivano:

> Da Crono ad Auschwitz, dai suoi miti fondativi fino ai suoi estremi esiti, il Potere si mostra consustanziale ad una certa violenza "divoratrice", si atteggia come una potenza che costruisce steccati e innalza mura a difesa della propria unicità e a salvaguardia del proprio privilegio. La sua forza cresce mano a mano che vede cancellarsi inesorabile il confine che lo avvolge e lo protegge dalla sua inestirpabile debolezza mortale[6].

L'essenza di questo potere è in ultima analisi quella della ragione strumentale che, de-animalizzata, porta alla reificazione della vita fino alle sue radici, in forme che oggi sono quelle della dittatura del libero mercato e della manipolazione, per fini di profitto, persino del genoma umano[7]. Alla fine degli anni Ottanta si è arrivati vicini alla creazione dello *scimpanzuomo*, un ibrido frutto della fecondazione *in vitro* di un ovulo di scimpanzé con uno spermatozoo umano impiantato nell'utero di una scimpanzé. Ma sebbene, all'epoca, buona parte del mondo della ricerca scientifica si oppose all'idea che una simile creatura potesse essere usata per la ricerca bio-medica o come bacino di organi di ricambio, ibridi genetici simili sono tuttora prodotti, col beneplacito generale, nei laboratori dove si studia la possibilità degli xenotrapianti grazie all'utilizzo di animali transgenici allevati allo scopo e nella prospettiva, prima o poi, di estrarre dai loro corpi organi di ricambio compatibili con l'organismo umano. La sofferenza e la morte di tanti animali si legittimano nel miraggio della conservazione eterna di una vita umana, sempre più difficile da definire in termini biologici[8], che fa riferimento a una soggettività pensante che ha ripudiato il suo essere natura. Si tratta di una china molto pericolosa:

> Cos'è stato, infatti, il nazismo se non un'immensa carneficina messa in atto per sviluppare al massimo le potenzialità di ciò che riteneva il propriamente umano?[9].

Il nazismo appare così come uno sviluppo, seppur distorto, delle stesse

6 *Altri versi,* cit., p. 28.
7 *Ibidem*, p. 46.
8 «Se un maiale in cui è stato introdotto un gene umano è un donatore più compatibile, un maiale in cui saranno stati introdotti due geni, poi tre, poi quattro, dieci, o chissà mille geni, lo sarà ancora più [...]. Quale è il punto in cui, per la ricerca, sorgerà l'obbligo di fermarsi? Quando il maiale sarà stato "umanizzato" al 2, al 10, al 50 o al 90%? Allo stesso modo: un malato bisognoso di trapianto multiplo, ad esempio cuore-fegato-reni-polmone, potrà ricorrere all'animale senza perdere i suoi diritti civili di essere umano?», Gianni Tamino e Fabrizia Pratesi, *Ladri di geni. Dalle manipolazioni genetiche ai brevetti sul vivente*, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 69.
9 *Altri versi,* cit., p. 73.

categorie della filosofia politica moderna. E l'umanesimo contiene ancora in sé la possibilità dell'olocausto, perché non ha disinnescato il meccanismo che sta alla base della dicotomia tra la vita degna e quella indegna di essere vissuta.

Una spinta verso il superamento di tale divisione emerge, intanto,dai progressi dell'etologia e della biologia, visto che, con la rivoluzione culturale innescata da *L'origine delle specie* di Darwin, i concetti di perfezione e di purezza hanno perso ogni possibile fondatezza e l'identità si è ridefinita nel segno di un policentrismo ontologico: la nostra attuale condizione si è svelata, infatti, come nulla più che uno degli infiniti passaggi di un processo evolutivo scandito dalla contingenza dell'adattamento, nella quale è impossibile rintracciare le ragioni biologiche di una superiorità ontologica[10]. È destinata perciò ad essere smentita dai fatti la concezione cartesiana e kantiana di una soggettività razionale che si autoafferma nell'esclusione di qualunque rapporto con l'alterità. Il *logos* come elemento discriminante (di cui gli antichi greci attribuivano il possesso solo ai maschi liberi, negandolo anche a donne, schiavi e bambini, che, come gli animali, erano *zoe*, vita senza linguaggio[11]) si mostra come un confine posto arbitrariamente a separare l'ambito dei diritti da quello della loro mancanza. E la storia dimostra che nessuno è al riparo dalla logica divoratrice della ragione strumentale: un potere impersonale può in qualsiasi momento ridefinire a scapito dei più deboli nuove frontiere invalicabili, nutrendosi del pregiudizio e strutturandosi in categorie perfettamente razionali e funzionanti atte a tollerare discriminazioni di razza, di genere, di specie, e a render possibili eccidi e mattatoi:

> Al termine di questa lunga scia di sangue, che ha colorato il tappeto rosso disteso nelle sale della nostra fortezza ontologica, sul quale hanno sfilato in bella mostra i giullari della falsa coscienza e le forze armate della razionalità, ci ritroviamo sull'orlo di un precipizio affacciato sull'abisso della distruzione. Imperterriti possiamo proseguire la marcia solitaria nell'odore putrido dei cadaveri ammassati nelle viscere rigonfie della nostra "umanità", oppure, abbandonando ogni brama di potenza, possiamo provare a dissolvere quei confini insanguinati e a cicatrizzare quelle ferite che brutalmente abbiamo inflitto nel tessuto del vivente, cercando la possibilità della riconciliazione nel territorio sconfinato, ancora inesplorato, dell'incontro compassionevole con l'altro e con l'altro di noi stessi, l'animale[12].

Tutte le più grandi rivoluzioni scientifiche, dall'astronomia di Copernico che ha mandato in frantumi il geocentrismo, alla psicanalisi di Freud che, con la scoperta dell'inconscio, ha minato alle radici l'idea della libertà e dell'autodeterminazione assolute[13], hanno ridimensionato la grandezza dell'uomo, così che al progredire della comprensione del mondo è corrisposta la vertigine di veder svanire il senso della sua pretesa unicità e sovrannaturalità. La svolta antispecista

10 *Ibidem,* pp. 66-67.
11 *Ibidem*, pp. 93-94.
12 *Ibidem,* p. 163.
13 Cfr. al proposito Cesare Del Frate, «Chi ha paura di Freud», in «Diogene. Filosofare oggi», n. 23, anno 6, giugno-agosto 2011, pp. 67-82.

rappresenta il crollo delle impietose architetture difensive che ingabbiano la natura che è dentro e fuori dall'uomo, accenna ad un ritorno alla casa che abbiamo abbandonato, provando, come l'animale, a delimitare la nostra tana senza chiuderla ermeticamente, lasciando che l'ambiente si iscriva nel nostro corpo, mentre lo segniamo con le nostre tracce, in un movimento aperto, bidirezionale e continuo[14].

Solo liberandoci del fardello di un'ormai insostenibile superiorità e di un'insensata separazione dal resto del vivente possiamo accedere all'orizzonte inesplorato della compassione, in cui «la vergogna di essere uomini»[15], ammutolendoci in un silenzio in-umano, ci permetta di udire l'urlo di dolore di tutti i vitelli strappati alle madri negli allevamenti intensivi[16], di percepire l'angoscia di tutte le aragoste condannate a morte negli acquari dei supermercati, rischiando per loro la nostra stessa libertà[17], lasciandoci avvolgere da un vincolo di amore indissolubile con tutti i cani senza nome rinchiusi negli stabulari della vivisezione[18], riconoscendo in ognuna di quelle vite spezzate e in ognuno di quei corpi straziati le nostre stesse vite e membra mortali. E infine, squarciare il silenzio asfissiante che condanna all'oblio il loro e il nostro dolore, unendo a quelle grida soffocate e a quei richiami sussurati le nostre voci, moltiplicando questi ed *altri versi*, i versi de*gli altri*, l'Altro del verso, che noi stessi siamo, per incamminarci verso una società liberata che, seppure ancora inimmaginabile, sia in grado di accogliere e lasciar fiorire la complessità dell'esistente al di fuori di qualsiasi gerarchia ontologica e materiale.

14 *Altri Versi*, cit., p. 78.
15 *Ibidem*, pp. 113-114.
16 *Ibidem*, pp. 217-218.
17 *Ibidem*, pp. 104-109.
18 *Ibidem*, pp. 188-198.

Marco Maurizi

Sessismo, razzismo, specismo

Il libro di Annamaria Rivera *La bella, la bestia e l'umano*. *Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo* (Diesse, Roma 2010) costituisce un testo introduttivo sui rapporti tra l'oppressione di genere, la xenofobia e lo sfruttamento animale. Si tratta di temi che da tempo hanno assunto rilevanza nel dibattito culturale al di fuori dell'Italia ma che qui da noi stentano a trovare terreno fertile sia nell'attivismo di stampo "umanista", sia – occorre dirlo – nell'attivismo animalista, dove la questione del razzismo e del sessismo è per lo più evocata in modo strumentale per giustificare la dignità della lotta in difesa degli animali, piuttosto che in quanto rilevante di per sé all'interno di un discorso più ampio sulle forme di discriminazione e oppressione dell'alterità. *La bella, la bestia e l'umano*, poiché appare in una collana dedicata tematicamente ad indagare il nesso tra sessismo e razzismo, dedica buona parte dell'esposizione a tali questioni, mostrando una conoscenza approfondita delle tendenze storiche e delle prospettive teoriche che hanno attraversato questi ambiti della riflessione militante (soprattutto di quella femminista) e non rinunciando, ove necessario, anche a prendere posizione su alcune questioni. Accanto e oltre a questa impostazione di introduzione generale al tema dell'intreccio (o «intersezione», p. 57) tra le forme di oppressione, occorre sottolineare l'importanza della proposta *teorica* della Rivera, che proprio nel desiderio di trattare queste modalità di dominazione in modo contestuale e non separato, si segnala come una coraggiosa novità, specialmente nel panorama italiano.

La collana "sessismoerazzismo" segnala al lettore l'esigenza di ripensare la condizione dei migranti e delle donne e lo fa con un'urgenza che, se in Italia sembra più che altrove necessaria, non è certo esclusiva preoccupazione nostra. È vero, come sottolinea l'autrice, in Italia la questione migranti viene sempre più intesa e trattata come un problema di "ordine pubblico", una questione che risveglia gli istinti più violenti di una popolazione che sembra sempre pronta a reagire in modo pavloviano agli stimoli di una politica becera e oltranzista. È altresì vero che mai come oggi in Italia la questione delle «donne-tangenti» (p. 81) sembra portare alla ribalta una concezione della donna come oggetto di scambio, che pensavamo di esserci lasciati alle spalle, tipica di un'economia obsoleta e rozzamente patriarcale. Invece osserviamo il vento dell'estrema destra xenofoba soffiare forte in tutta Europa e, come la Rivera ci ricorda, l'oppressione contro le donne non ha mai cessato di far sentire i suoi effetti, seppure condotta, nel resto del mondo, nella forma di una «guerra a bassa

intensità» (p. 37). La domanda che occorre allora porsi di fronte a sessismo e razzismo è: perché sono ancora tra noi? perché non sono stati cancellati dalla società (post)illuminista? Se non siamo riusciti a smontarli forse non li abbiamo compresi ancora a dovere? E cosa del loro funzionamento ci è rimasto nascosto?

Rispetto a tali questioni la Rivera propone di introdurre lo specismo come fattore esplicativo che, se magari di per sé non basta a risolvere l'enigma del perché l'uomo sembri spinto quasi inesorabilmente ad esercitare il controllo sull'altro, può però fornire elementi di chiarimento che solitamente vengono oscurati e censurati nel mondo accademico e militante che si occupa di sessismo e razzismo. Non è difficile capire il perché. Parlare di specismo, infatti, significa toccare il privilegio che ci distingue in quanto tutti appartenenti alla specie umana e il cui smascheramento non può essere condotto in modo indolore, cioè senza mettere in discussione questo stesso privilegio che fonda e giustifica l'oppressione del non umano. Dunque, per parafrasare Horkheimer, chi non vuol sentir parlare di specismo dovrebbe tacere anche sul sessismo e sul razzismo. Perché è ormai chiaro, e *La bella, la bestia e l'umano* si sofferma più volte su tale questione, che la discriminazione nei confronti delle altre "razze" e dell'altro "sesso" funziona solo perché ospita dentro di sé una discriminazione più nascosta ma non meno efficace: quella rivolta verso la totalità delle specie non umane. Il meccanismo che ci permette di considerare inferiori i "neri" e le "femmine" riducendoli a esseri sub-umani, quasi-animali, può innescarsi, infatti, solo laddove è *già in atto* una discriminazione nei confronti della natura non umana, considerata in blocco come qualcosa di *non degno* di ciò che è umano. E, dunque, anche a chi non è "pienamente" umano non potrà essere accordata pari dignità. Il meccanismo simbolico della «biologizzazione dell'altro» (p. 29) funziona in termini di riduzione *all'*animale. A sua volta, però, tale riduzione è possibile solo sullo sfondo di una previa riduzione *dell'*animale. È in questi termini che va intesa quella «metafora zoologica» (p. 65) di cui parla la Rivera, una simbolizzazione differenziale che crea uno scarto tra umani grazie a quello scarto silenziosamente e preventivamente già marcato tra umani e non umani.

E qui occorre aggiungere che le immagini di Rosarno e di Lampedusa hanno mostrato ampiamente come la metaforizzazione animalesca dell'altro funzioni in termini in tutto e per tutto *reali*: i migranti non vengono solo "pensati" come animali, ma *trattati* a tutti gli effetti come noi pensiamo di poter trattare gli altri animali. C'è dunque anche spazio per un'ipotesi di lavoro molto promettente sul rapporto tra il potere e i *corpi altri*, sul corpo degli altri e il *corpo come altro*. Si tratta di questioni che in molti (dalla Scuola di Francoforte alla biopolitica foucaultiana, da Lacan a Deleuze) hanno provato ad attraversare e di cui la Rivera, in queste poche ma dense pagine, ci fa toccare con mano le ricadute immediate sul piano di un'antropologia autenticamente critica.

Ciò che *La bella, la bestia e l'umano* tratteggia in modo efficace è la tipica *paranoia dell'altro* che è consustanziale al tipo di rapporti su cui si fonda il *potere escludente*. L'altro è cioè sempre vissuto come inferiore e/o superiore, come *monstrum* (p. 105), come ciò che suscita orrore e disgusto perché si

pone al di là dei limiti che costituiscono la nostra percezione della normalità. Il potere escludente può cioè sempre far leva sui tratti che distinguono l'altro da noi, sia perché vissuto come "carente" (di razionalità, di linguaggio, ecc.), sia perché vissuto come "eccedente", debordante (di carica sensuale/sessuale, di forza bruta, ecc.). Come che sia, le tecniche di controllo possono aver ragione di chi è senza ragione e, dunque, non può controllarsi o badare a sé. La sicurezza ci garantisce il libero esercizio dell'auto-controllo che ad altri (donne, migranti, animali) non è concesso. Anche, e soprattutto, se questo pericolo è totalmente *immaginario*.

Il pensiero esercitato alla scuola del dominio non riesce a fare i conti con l'altro, con ciò che spiazza la sua certezza e i suoi confini prestabiliti. E quindi lo vive in modo patologico e paranoico. L'altro è il luogo dell'eccesso e della mancanza di cui il pensiero stesso si avvede quando deve fare i conti con esso. Da questo punto di vista è di vitale importanza che *La bella, la bestia e l'umano* rifletta su tali questioni non con la frettolosità di chi mira a trovare una soluzione immediata, ma con il respiro ampio di cui necessita ogni esperienza di pensiero e di vita che sa di doversi misurare con la distanza lunga dei millenni di trasfigurazione della realtà ad opera del dominio. Il punto di vista del libro, dunque, è *metodologico*, esso cerca di imporre una svolta necessaria ad un pensiero che non è più in grado – se mai lo è stato – di *incontrare l'altro*. Si tratta infatti di imparare ad incontrare l'altro nel pensiero, se non si vuole ridurlo fin dall'inizio ad appendice omogenea o rifiuto xenofobo di noi stessi. Ma perché ci sia un reale incontro con l'altro occorre che *il pensiero stesso si faccia accoglienza*, *ospitalità di un'alterità imprevedibile, non programmabile o incasellabile preventivamente*.

Di fronte a questa esigenza radicale, il testo della Rivera ci invita a seguire la via negoziale e sempre *in fieri* di un universalismo "relazionale", "concreto", "situato" e "sessuato" o, il che è lo stesso, di una «postura critica e relativista» (p. 145) in grado di accogliere in sé tanto il pensiero della *differenza*, quanto la capacità di costruzione di una convivenza che valorizzi ciò che è *comune*. Si tratta, cioè, di ripensare la cultura occidentale e illuministica dei "diritti" immaginando la capacità di articolare l'esperienza dell'incontro e della convivenza in termini universali ma non universalistici (cioè non nella forma di una riduzione dell'altro a sé, o del riconoscimento dell'altro solo nella misura in cui partecipa di qualità astratte considerate essenziali per farne un "cittadino"). Le critiche che solitamente sorgono di fronte a discorsi decostruttivi di questo tipo (giustificate quando si prende in considerazione certa produzione filosofica post-moderna degli anni '80), nel caso presente sono prive di senso. Il "relativismo" di cui si parla qui non è il gioco radical-salottiero di certo pensiero debole, delle narrazioni lyotardiane o del decostruzionismo-pragmatico di Rorty. La Rivera parla infatti espressamente di "postura relativista", facendo con ciò intendere due cose: anzitutto, come si è detto, *La bella, la bestia e l'umano* pone un'esigenza metodologica (il difficile, forse impossibile ma necessario esercizio di guardare il mondo tentando di *non* porsi al centro di esso, nemmeno attraverso il gesto apparentemente neutrale di assumere il punto di vista del

logos sovrano); in secondo luogo, il termine "postura" sta anche ad indicare la consapevolezza che siamo vite sofferenti che si relazionano nello spazio ad altri corpi. Ed è *in difesa* di questa esperienza corporea della con-vivenza vulnerabile che è necessario smettere i panni dello sguardo padronale e onnicomprensivo – fosse anche quello sguardo che calcola con esattezza il percorso necessario della salvezza sull'onda di una compassione maturata nell'altrove del cuore – per liberare fin da ora la presa del dominio e *lasciare che l'altro sia*, che *ci sia dell'altro*. Un altro che potrà manifestarsi, posto che si manifesterà, solo nell'"ordine" del *non-pensato*.

Far emergere gli oggetti del dominio allo statuto di soggetti o, magari, farli emergere eclissando la figura stessa del Soggetto che li/si tiene nella trappola della negazione simbolica e dell'irrigimentazione corporea è il compito che *La bella, la bestia e l'umano* ci consegna. Un compito, ci dice Annamaria Rivera, che non potrà essere nemmeno iniziato se continueremo a far finta che il dolore, l'oppressione e la morte degli altri animali non ci riguardano.

Massimo Filippi

Assassini dal volto buono
Vasilij Grossman: viaggio al termine dell'antropocentrismo

> Qualche volta cammino a notte fonda / E mi fermo davanti a una macelleria chiusa. / […] / Un grembiule pende dall'uncino: / il sangue lo macchia con la mappa / dei grandi continenti di sangue, / i grandi fiumi e gli oceani di sangue.
> (Charles Simic)[1]

> Possiamo immaginare la felicità solo nell'aria che abbiamo respirato, tra le persone che hanno vissuto con noi.
> (Walter Benjamin)[2]

1. *Vasilij Grossman (una vita)*. Ancora relativamente poco conosciuto in Italia, Vasilij Grossman (1905-1964), ucraino di famiglia ebraica, fu tra i primi, come corrispondente di guerra dell'Armata Rossa, ad entrare a Treblinka una volta liberata e a descriverne l'orrore in un famoso articolo pubblicato nel 1944 sulla rivista «Znamja». Dapprima entusiasta sostenitore del regime sovietico, a seguito della campagna antisemita condotta tra il 1949 e il 1953, maturò una posizione molto critica nei confronti dello stesso, tanto che il suo capolavoro *Vita e destino*, pubblicato postumo, venne sequestrato e poté vedere la luce solo perché fatto pervenire clandestinamente a Losanna. La sua produzione letteraria, corpo a corpo con il male come in tutta la grande tradizione russa di cui a pieno titolo Grossman fa parte, ha cominciato ad avere una discreta diffusione in Italia dopo che Adelphi ha pubblicato o ripubblicato alcune sue opere, l'ultima delle quali è la raccolta di racconti *Il bene sia con voi!*. In tutte le opere di Grossman gli animali e l'intuizione, seppur non svolta fino alle sue necessarie conseguenze, che la loro condizione sia inestricabilmente intrecciata con ciò che definiamo umano, sono costantemente presenti e rappresentano una cartina di tornasole delle vicende esistenziali dello scrittore stesso.

2. *Tutto scorre (soprattutto il sangue)*. In un passaggio di *Tutto scorre…*, ideale prosecuzione di *Vita e destino* che riassume chiaramente la sua visione del mondo maturata dopo aver visto con i propri occhi la barbarie nazista ed aver ormai perso ogni speranza nella capacità palingenetica della Rivoluzione d'Ottobre, Grossman scrive:

> Da tutte le parti, sulle case, pendevano le medesime insegne: «Carne» e «Parrucchiere». Nel crepuscolo le insegne verticali, con su scritto «Carne», brillavano d'un fuoco rosso, mentre le insegne «Parrucchiere» lucevano d'un verde intenso. Quelle insegne, spuntate con i primi abitanti, sembravano rivelare la natura carnale dell'uomo. Carne,

1 Charles Simic, «Macelleria», in *Hotel Insonnia*, trad. it. di A. Molesini, Adelphi, Milano 2002, p. 17.
2 Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, vol. I, trad. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 2010, p. 539.

> carne, carne… L'uomo divora carne. Senza carne l'uomo non può vivere. Qui non c'erano ancora biblioteche, teatri, cinema, sartorie, mancavano persino ospedali, farmacie, scuole – ma subito, di colpo, tra le pietre, si era acceso un rosso fuoco: carne, carne, carne… E subito dopo lo smeraldo delle insegne da parrucchiere. L'uomo mangia carne, e si copre di peli[3].

Questo passaggio non è solo sintomatico dello sguardo disperato di Grossman, ma anche del modo contraddittorio con cui sembra rapportarsi con l'animalità. Da un lato, infatti, descrive l'umano a partire dagli animali ridotti in carne: *la carne del mondo*, l'inestricabile intreccio di tutti i viventi così teneramente descritto in molti altri passi dell'autore, è ormai *il mondo della carne*, violenta brama di nutrirsi del corpo dell'altro dopo averlo smembrato e ridotto ad inestinguibile bisogno primario. Dall'altro, però, questa consapevolezza non si smarca da un irriducibile umanismo: l'umano è quello che è, sembra suggerire Grossman, perché l'uomo si è appiattito sulla sua «natura carnale», perché si è ridotto ad animale "coperto di peli". L'operazione di Grossman – almeno qui, ma non ovunque, come vedremo – non pare cioè discostarsi in maniera significativa da operazioni simili condotte dalla cultura occidentale dopo la Seconda guerra mondiale e che sono state all'origine della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948[4]: all'animalizzazione di alcuni gruppi umani da parte del nazismo si è risposto approfondendo il solco tra l'umano e il resto del mondo animale, respingendo l'animale nel fondo oscuro dell'uomo, se non addirittura in uno spazio completamente esterno ad esso. In altre parole, non si è cercato un confronto serrato, seppur difficile, con la biologia animale dell'uomo nel tentativo di "riabilitarla", ma più semplicemente si è cercato di smarcarsi dalla biologizzazione della politica elidendo completamente la nostra biologia animale, spalancando così, ancora una volta, le porte dell'inferno: finché esisterà un *fuori animale*, gli animali continueranno ad essere macellati, la vita ad essere offesa e la macchina antropologica a funzionare, producendo *Übermenschen* a partire dalle catene di smontaggio della carne degli *Üntermenschen*, delle *Lebensunwertes Leben*. Così Treblinka non può che durare in eterno.

3. Discesa all'Ade (senza ritorno). Come detto, nell'autunno del 1944, poche settimane dopo che l'Armata Rossa aveva liberato Treblinka, Grossman, sulla base di decine di testimonianze dirette dei "salvati", dà alle stampe *L'inferno di Treblinka*[5], reportage sul campo di sterminio nazista, denuncia implacabile della barbarie che lì si è consumata e inaggirabile documento d'accusa al processo di Norimberga. Nonostante ciò, nonostante il riconoscimento che il campo sorge laddove si esibisce una «ferrea, algida indifferenza per le sorti di qualunque essere vivente»[6] e nonostante sembri che a Grossman non sfuggano le

3 Vasilij Grossman, *Tutto scorre…*, trad. it. di G. Venturi, Adelphi, Milano 2010, p. 59.
4 Per una critica antispecista alla nozione di diritti umani, rimando al mio *I margini dei diritti animali*, Ortica Editrice, Aprilia 2011.
5 V. Grossman, *L'inferno di Treblinka*, trad. it. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2010.
6 *Ibidem*, p. 16.

inquietanti somiglianze tra il campo e il mattatoio (ad esempio, quando descrive le fasi e le modalità con cui funziona «la catena di montaggio dello sterminio»[7]), egli continua a ribadire l'idea cardine dell'umanismo antropocentrico secondo cui i nazisti hanno potuto fare ciò che hanno fatto perché, negando l'umanità autentica, il proprio dell'umano, sono diventati delle *bestie*:

> Che grande cosa è il dono dell'umanità: un dono che non muore finché non muore l'uomo. E se anche sopraggiunge un'epoca storica breve ma tremenda in cui la bestia ha la meglio sull'uomo, l'uomo ucciso dalla bestia conserva comunque fino all'ultimo suo respiro forza d'animo, mente lucida e cuore ardente. Mentre la bestia trionfante che lo uccide resta comunque una bestia. Nell'immortalità dello spirito umano è insito un cupo martirio, trionfo – però – dell'uomo sulla bestia che vive. Furono proprio i giorni più duri del 1942 a vedere annunciata l'alba della ragione sulla follia animalesca […][8].

In questo passo è evidente quanto si è detto e cioè che Grossman si limita a capovolgere l'assiologia nazista che, come lui stesso afferma, parlava tra l'altro di «porci russi» e «carogne polacche»[9], senza provare a destabilizzare, pur riconoscendolo, il meccanismo di negazione dell'animale che l'aveva resa possibile. Sintomatico di questa condizione schizofrenica è il seguente passaggio:

> Le SS, psichiatri della morte, […] conoscono le semplici leggi di tutti i mattatoi di questo mondo, leggi che a Treblinka le bestie applicarono agli esseri umani[10].

Lo stesso Grossman, almeno inconsapevolmente, non sembra però essere convinto della bontà di questa "spiegazione", dal momento che si domanda con insistenza, senza riuscire a trovare una risposta convincente: «Com'è potuto succedere? […] Che cosa è stato? Com'è potuto accadere?»[11], «Che cosa ha generato il razzismo? Che cosa bisogna fare affinché il nazismo, il fascismo, l'hitlerismo non abbiano a risorgere […]?»[12]. Eppure la risposta è lì. Basterebbe capire che le tragiche espressioni a cui fa ricorso per descrivere i momenti finali delle vittime umane del nazismo, potrebbero essere ripetute, parola per parola, per le innumerevoli vittime non umane che anche in questo momento stanno vedendo compiersi le ore estreme della loro esistenza terrena: mentre i loro «cuori battono ancora», mentre «continuano a respirare, a guardare e a

7 *Ibidem*, p. 21. Cfr. anche, p. 25, dove a proposito dei gestori del campo, Grossman afferma: «Sembravano guardiani di una mandria diretta al macello. Per loro i nuovi arrivati non erano esseri umani […]» e p. 46, dove il campo di sterminio è definito come «una fabbrica di morte, una catena di montaggio improntata a quelle della moderna produzione su larga scala».
8 *Ibidem*, p. 43. L'occorrenza nel testo dell'equazione nazisti = bestie (oppure: «essere antropomorfo», «essere dal sembiante umano», «predatori» e «mostri») è molto frequente; oltre alle parti citate, cfr. pp. 26, 35-36, 38-39. 45, 51, 63 e 64.
9 *Ibidem*, p. 78.
10 *Ibidem*, p. 32.
11 *Ibidem*, p. 78.
12 *Ibidem*, p. 79.

pensare»[13], mentre «la testa gira» e «un nodo stringe la gola»[14] stanno

> in piedi, stretti gli uni contro gli altri […] tanto da spezzarsi le ossa, da schiacciarsi la cassa toracica, tanto da non poter respirare, sentendo scorrere l'ultimo rivolo vischioso del sudore della morte[15].

Grossman, perseguitato dalla domanda «che cosa avranno visto quegli occhi vitrei, spenti? Scene d'infanzia e di giorni felici, o forse l'ultimo durissimo viaggio?»[16], sa che

> bastano pochi secondi per distruggere ciò che il mondo e la natura hanno creato nella gestazione lunga ed estenuante della vita[17],

ma la millenaria *ripetizione* dell'identico non gli permette di cogliere la quotidiana *ripetizione* di questi «pochi secondi». Grossman, liberatore di Treblinka, al pari degli altri liberatori, non riesce a liberarsi da essa, rimane lì (per il momento), continua a restare umano. Continua a tracciare una netta ed impermeabile linea di divisione tra l'umano e l'animale, assegnando a quest'ultimo, con una mossa fin troppo nota, la *bêtise*; continua a inventarsi improbabili confini tra noi e il resto del vivente per negare l'unico che ci separa veramente dagli animali: *la nostra capacità di istituzionalizzare la violenza pianificandola a tavolino e realizzandola su scala industriale*. E allora viene spontaneo chiedersi: non sarà per questo, al di là degli epifenomeni che i cultori del marxismo ortodosso non finiscono noiosamente di ricordarci, il motivo per cui uno dei più grandi progetti di redenzione dell'umanità, la Rivoluzione d'Ottobre, si è conclusa con Stalin e con un altro bagno di sangue? Non è possibile che il sogno del socialismo si sia infranto proprio perché nato smembrato, dimezzato, perché ha continuato acriticamente a dissociare la liberazione dell'uomo da quella della natura? Il nazismo ha preso alla lettera e ha dato realtà materiale alla metafora «sono come animali», ma la risposta al nazismo, pur restituendo questa espressione al campo del metaforico, ha ribadito la rimozione dell'animale dall'uomo. Finché esisteranno animali pronti a riempire lo stomaco di questa metafora il meccanismo industriale di animalizzazione sia dell'animale che dell'animale umano continuerà a funzionare. E la redenzione, la salvezza dell'insalvabile, «il divenire rivoluzionario della gente»[18], continuerà a trasformarsi in rivoluzione, rotazione infinita di idee sulla medesima orbita, salvezza di ciò che è già salvo, di chi in quel momento è il più forte.

4. La vita e il destino (nella sacralità di un illogico atto d'amore). In *Vita e destino*, immenso affresco storico che, con il respiro di Tolstoj, attraversa gli

13 *Ibidem*, p. 37.
14 *Ibidem*, p. 52.
15 *Ibidem*, pp. 51-52.
16 *Ibidem*, p. 52.
17 *Ibidem*, p. 36.
18 Gilles Deleuze, *Pourparler*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 225.

anni più cupi del Novecento (dalla battaglia di Stalingrado ai gulag sovietici), e confronto senza sconti con il male con uno sguardo che lo apparenta a Dostoevskij, Grossman, pur non modificando la centralità dell'umano che continua a pervadere la sua visione del mondo, introduce con forza il ruolo del corpo animale, delle sue movenze ospitanti e amorose, come antidoto alla forza istituzionalizzata. Il titolo stesso dell'opera è al riguardo estremamente significativo: da un lato la vita, *zoé*, che accomuna l'intero vivente con il suo fluire impersonale che rende possibile il sorgere delle singole individualità e dall'altro il destino, i recinti e i campi, che il potere costruisce per rinchiudere la vita, per addomesticarla, per estinguerla in cataloghi tassonomici, in *bíos*. E così al «povero pazzo»[19] Ikonnikov, un quasi-animale prigioniero dei lager nazisti e reincarnazione del principe Myskin, Grossman affida il compito di delineare la sua visione della bontà che, distinguendosi dal Bene, diventa la via di fuga dall'orrore in un amore che non prevede confini di specie:

> La gente comune ha nel cuore l'amore per gli esseri viventi, ama la vita e ne ha cura […]. E dunque oltre al bene grande e minaccioso [quello propugnato dallo Stato e dalle sue istituzioni] esiste la bontà di tutti i giorni. La bontà della vecchia che porta un pezzo di pane a un prigioniero, la bontà del soldato che fa bere dalla sua borraccia un nemico ferito, la bontà della gioventù che ha pietà della vecchiaia, la bontà del contadino che nasconde un vecchio ebreo nel fienile […]. È la bontà dell'uomo per l'altro uomo, una bontà senza testimoni, senza grandi teorie. La bontà illogica, potremmo chiamarla […]. A ben pensarci, però, ci si accorge che la bontà illogica, fortuita del singolo uomo, è eterna. Che si estende a tutto quanto è vivo, al topo o al ramo che un passante si ferma a sistemare perché possa attecchire meglio al tronco. In quest'epoca tremenda, un'epoca di follie commesse nel nome della gloria di Stati nazioni o del bene universale, e in cui gli uomini non sembrano più uomini ma fremono come rami d'albero e sono come la pietra che frana e trascina con sé le altre pietre riempiendo fosse e burroni, in quest'epoca di terrore e di follia insensata, la bontà spicciola, granello radioattivo sbriciolato nella vita, non è scomparsa[20].

È questa bontà illogica, fortuita e spicciola, questa «bontà senza voce, senza senso», «istintiva e cieca», «muta, inconsapevole», «bella e delicata come la rugiada»[21], "animale" diremmo con una sola parola, che costituisce il bersaglio della forza in tutte le sue manifestazioni, dallo Stato alla Chiesa:

> La bontà è debole, fragile: questo è il segreto della sua immortalità. Essa è invincibile. Più è sciocca, più è illogica e indifesa, tanto più è imponente. […]. La storia degli uomini non è dunque la lotta del bene che cerca di sconfiggere il male. La storia dell'uomo è la lotta del grande male che cerca di macinare il piccolo seme dell'umanità[22].

19 V. Grossman, *Vita e destino*, trad. it. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2008, p. 390.
20 *Ibidem*, p. 388.
21 *Ibidem*, p. 389.
22 *Ibidem*, p. 390.

Pur essendo consapevole che la bontà «è troppo debole», pur chiedendosi: «A che serve se non è contagiosa?», «Come si spegne il male? Forse con le gocce di rugiada della bontà umana?», Grossman, nel passaggio che, almeno a partire da *Vita e destino*, compie dall'antinazismo all'antitotalitarismo, sembra impegnato a ridisegnare l'*umano* che, pur continuando a mantenere questo nome, si lascia percorrere, per non diventare *disumano*, dall'*inumano* o dall'*aumano* della *bêtise*, dalla sua irriducibile corporeità che si lascia interpellare dal mutismo del bisogno materiale di altri corpi, ben conscio che, per mantenere la speranza, bisogna affidarsi proprio alla paradossale e contraddittoria insalvabilità che questa *pietas* annuncia, all'inoperosità a cui dà (un) corpo, alla sua *debole forza*:

> […] la bontà è forte sino a quando è priva di forza. Appena la si vuole trasformare in forza, la bontà si perde, scolora, si offusca, svanisce[23].

Se «la vita non è il male» e la «bontà è semplice come la vita»[24], il fluire della vita, come l'acqua, come un serpente, filtra tra le maglie del potere, proprio perché immensamente debole, aprendo *fratture e crepe che lo dissestano*, permettendo di intravvedere la prospettiva di un mondo altro. Grazie al lucore crepuscolare che così trapela, in questa fioca penombra, possiamo intuire cosa hanno visto e continuano a vedere, nei loro ultimi momenti, i dannati della terra, i senza nome e, attraverso il loro delicato sguardo estremo, intuire il mondo come non è, come avrebbe potuto essere, come, forse, potrebbe diventare se «sbriciolato» dalla debole "radioattività" della vita. Debole "radioattività" trasmessa nelle pagine strazianti e sublimi che registrano, come sensibilissimi sismografi dell'impalpabile, l'incontro tra Sof'ja Osipovna, anziano maggiore medico dell'esercito, nubile e senza figli, e il piccolo David, un bambino ebreo catturato senza i genitori; incontro che rappresenta l'architrave su cui si regge l'intero *impianto di resistenza* che Grossman ha disegnato in *Vita e destino* e che ci permette di assistere al progressivo prender corpo, in un amoroso abbraccio, di quell'illogica bontà di cui parla Ikonnikov[25]. Le vite di Sof'ja e David, già segnate dall'incontro con il male, si intrecciano per caso su un convoglio diretto al campo. Sof'ja ha incontrato il male da poco, da quando, salita sul treno, le è risultato chiaro, come dice «una voce maschile», che i tedeschi li «trattano come bestie» e, comprendendo «la differenza tra vivere ed esistere»[26], torna bambina. David ha incontrato il male da prima, da quando aveva conosciuto la sorte riservata agli animali e, in una vertiginosa inversione di ruoli che preannuncia l'unione amorevole tra i due, è già anziano:

> Il vecchio prese la gallina, borbottò qualcosa, la bestiola chiocciò fiduciosa, dopo di che il vecchio fece un movimento rapido, impercettibile, ma evidentemente tremendo e lanciò l'animale alle sue spalle. La gallina strepitò, corse via sbattendo le ali, e David si accorse che non aveva più la testa, che a correre era solo un corpo decapitato: il vecchio l'aveva ammazzata. Fatto qualche passo, il moncherino stramazzò, grattò la terra con le sue zampette giovani e forti e disse addio alla vita. Quella notte gli sembrò che la stanza fosse invasa dall'odore acre delle vacche abbattute e dei loro piccoli sgozzati[27].
>
> Andò un paio di volte alla stazione merci a vedere caricare buoi, montoni e maiali. Sentì il muggito poderoso di un bue che forse si lamentava o forse chiedeva pietà. Il suo cuore si riempì di paura, mentre i ferrovieri che passavano accanto ai vagoni con le loro giacche luride e lacere non voltarono nemmeno i visi stremati, smunti[28].

«Con la chiarezza e la profondità di cui sono capaci i bambini piccoli e i grandi filosofi»[29], David capisce cosa è la morte, l'orrore degli adulti e la necessità dell'illogica pietà:

> La nonna comprò una gallina e se la portò via tenendola per le zampe, legate con un pezzo di stoffa bianca; David le camminava accanto e, con la mano, aiutava la gallina a sollevare la testa penzolante, stupito di scoprire che sua nonna fosse capace di tanta inumana crudeltà[30].

A questo punto, non è difficile per Grossman trarre le conclusioni:

> L'abbattimento del bestiame infetto richiede una certa preparazione: il trasporto, la raccolta nei macelli, l'intervento di personale qualificato, lo scavo delle fosse. Chi aiuta le autorità portando le bestie malate al mattatoio o catturando gli animali in fuga, non lo fa perché odia le vacche e i vitelli […]. Allo stesso modo, quando a finire macellati sono gli esseri umani, molti esseri umani, la gente non viene mai sopraffatta da un odio sanguinario per i vecchi, le donne e i bambini destinati allo sterminio. Per questa ragione anche la campagna per il massacro su larga scala di esseri umani abbisogna di una preparazione adeguata[31].

In questa immensa banalità del male, nella tragica malvagità del banale, Sof'ja e David si incontrano di nuovo all'entrata della camera a gas, corpi nudi in mezzo ad altri corpi nudi, in grado però di opporre alla «spersonalizzazione» «per sottomissione», quella «per amore»[32]:

> Da nudi si è più vicini a se stessi […]. Un uomo nudo che si guarda può solo dire: «Questo sono io». Si riconosce, è in grado di dire «io», un io che non cambia […]. Sof'ja Osipovna, invece, provò una strana sensazione […]. A Sof'ja Osipovna parve di

23 *Ibidem*, p. 389.
24 *Ibidem*.
25 *Ibidem*, pp. 526-529.
26 *Ibidem*, pp. 180-181.
27 *Ibidem*, p. 191.
28 *Ibidem*, pp. 193-194.
29 *Ibidem*, p. 192.
30 *Ibidem*, p. 191.
31 *Ibidem*, p. 195.
32 G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 15.

sentire un «Sono io» riferito non solo a se stessa, ma a tutto un popolo[33].

E così, ancorché presi in «un movimento che aveva poco di umano», «un movimento estraneo anche a forme di vita minori»[34], dove qualcuno «si dibatteva inutilmente, invano, come un pesce sul tavolo di una cucina»[35], entrambi avvertono che hanno bisogno l'uno dell'altra per arrestare, seppur per un attimo, l'orrore. E, nonostante siano continuamente allontanati, altrettanto continuamente si ritrovano e, finalmente, Sof'ja,

> senza più vergognarsi del senso materno che si era risvegliato in lei, […] si chinò e prese tra le sue mani grandi e forti il visino di David, e fu come se avesse preso in mano gli occhi di lui. Lo baciò[36].

Sof'ja comprende quello che «avrebbe dovuto fare»:

> stringerlo strenuamente, con tutta la cupa ostinazione del suo amore, contro la guancia, contro il petto, fino a diventare un corpo solo[37].

Così abbracciati, Sof'ja e David, incrociando gli sguardi degli altri condannati, respirando l'aria del loro passato, iniziano a morire, attraversandoci, segnando indelebilmente la nostra memoria, diventando immortali:

> Braccia forti e calde lo tennero stretto tutto il tempo, e David non si rese conto che i suoi occhi cominciavano a non vedere, che il suo cuore si svuotava e non sentiva più nulla, che il suo cervello era cieco e vuoto anch'esso. Lo avevano ammazzato, aveva smesso di esistere. Sof'ja Osipovna Levinton sentì il corpo del ragazzo spegnersi fra le sue braccia […]. Sono diventata madre, pensò. Fu il suo ultimo pensiero. Ma il suo cuore era ancora vivo: una stretta dolorosa, pietà per voi, per i vivi e per i morti; poi un conato. Sof'ja Osipovna strinse a sé David, bambola senza vita, e morì, bambola senza vita anche lei[38].

Immortali perché capaci, nel momento estremo, in un estremo atto di pietà per i vivi e per i morti, di compiere il più sacro dei gesti dettati dall'illogica bontà: partorire *un affetto che travalica i legami di sangue*, diventare, nel flusso impersonale della vita, madre e figlio, amorevole ospitare ospitante il corpo dell'altro.

5. Come un serpente (sotto la pelle). La centralità che la sfera del corporeo – l'animale interno all'uomo per la nostra tradizione – assume in *Vita e destino*, segna un cambiamento radicale nello sguardo di Grossman, una prima, profonda incrinatura del suo antropocentrismo. Cambiamento del resto già annunciato

33 V. Grossman, *Vita e destino*, cit., p. 522.
34 *Ibidem*, p. 526.
35 *Ibidem*, p. 527.
36 *Ibidem*, p. 522.
37 *Ibidem*, p. 527.
38 *Ibidem*, p. 529.

nel romanzo *Per una giusta causa*, pure inviso al regime sovietico e di cui *Vita e destino* è la prosecuzione. Cambiamento simile alla miracolosa muta di un serpente che, per un attimo, nel fluire della vita attraverso la morte, è in grado, nello stupore di una disincantata religiosità laica, di far «tacere le armi degli eserciti»[39]:

> Appeso in un angolo, un elmetto dondolava tintinnando. Un fascio di luce densa, concentrata, lo illuminava. Sergei vide che a far muovere l'elmetto era una serpe che la luce del sole rendeva color del rame. Appena la osservò con più attenzione, capì che il serpente stava lentamente cambiando pelle, con uno sforzo penoso, e che la sua nuova pelle sembrava imperlata di sudore e brillava come una castagna novella. Gli uomini trattenevano il respiro mentre osservavano il lavorio del serpente: sembrava che stesse per gemere, che si lamentasse, perché faticava ad uscire da quell'involucro duro, morto. Questa dolce penombra attraversata dalla luce e l'incredibile spettacolo di un serpente che, completamente fiducioso, cambiava pelle in presenza degli uomini, avvinse i soldati[40].

Ormai Grossman sa che «l'Universo dentro l'uomo […] somiglia incredibilmente all'Universo al di fuori dell'uomo»[41] e intuisce che

> provvisoriamente in esilio, il serpente indica un regno da restaurare, a partire dall'esilio, cioè da una scena che lo ha scacciato […] La vittima di tutto, la vittima di Adamo, […], la vittima è il serpente[42].

In questa nuova ottica, il serpente dismette le vesti del male che gli abbiamo assegnato per assolverci e torna ad essere quell'animale che è, un animale in grado di cambiar pelle e di scorrere come la vita che ci circonda perché ci precede, ci in-segue e ci seguirà: l'animale-serpente è *ánghelos*, stregone angelico che, con gli occhi spalancati, la bocca aperta e le ali distese, è messaggero/intermediario tra l'uomo e il sacro della vita, tra il presente e ciò che è stato (un cumulo di rovine che sale al cielo), tra l'adesso, dove a milioni muoiono i senza nome nella cantina di una società la cui razionalità è ancora irrazionale, e le distopie della bontà illogica che, a dispetto della forza che spinge irresistibilmente nel futuro e nel progresso, non smettono di ricomporre l'infranto, di destare i morti, di annunciare la resurrezione di tutti i morti nell'ingiustizia.

6. Un mulo e una cavalla («e tutta questa grandiosa guerra mi passò davanti agli occhi»[43]). Il cambiamento di pelle che Grossman sta faticosamente

39 Tiziano Rossi, «Mansuetudine», in *Cronaca perduta*, Mondadori, Milano 2006, p. 103.
40 V. Grossman, *Pour une juste cause*, trad. fr. di L. Jurgenson, Editions L'Age d'Homme, Losanna 2008, p. 341.
41 *Id.*, *Vita e destino*, cit., p. 530.
42 Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, vol. I (2001-2002), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2008, p. 309.
43 Questa è la frase con cui Rosa Luxemburg chiude la sua indimenticabile lettera all'amica Sonja

sperimentando è testimoniato anche dal perturbante e delicatissimo racconto «La strada»[44], scritto tra il 1961 e il 1962, nel quale descrive un episodio di illogica bontà tra animali non umani. Giu è un mulo italiano che, dopo aver partecipato alla guerra coloniale in Africa, viene mandato sul fronte orientale quando l'Italia, a fianco della Germania, entra in guerra contro l'Unione Sovietica, per poi passare, con la sconfitta dell'esercito italiano, al servizio di quello russo. Nonostante tutti questi cambiamenti, la vita di Giu non cambia: le medesime frustate, la medesima crudeltà e, di fronte, una strada infinita da percorrere a pieno carico. Nella sconfinata pianura russa, Giu vede morire muli e uomini, compreso Niccolò, il suo violento mulattiere, e il suo conspecifico di sventura insieme al quale, imbragato allo stesso carro, ha attraversato l'Europa e l'Africa. Circondato solo dal freddo e dai cadaveri, Giu è ormai senza speranza, avverte la vicinanza della morte, a cui oppone, come «ultima rivolta», una totale «indifferenza verso se stesso»: Giu è ormai «indifferente e rassegnato all'esistere come al non-esistere»[45]. E, quando sta per morire, viene "salvato" dall'arrivo dei russi:

> Gli si avvicinò un uomo con una frusta in mano […]. E proprio come Niccolò, anche quell'uomo lo colpì sui denti, sul muso, sui fianchi […]. L'uomo si mise a gridare, gesticolò, ma il suo modo di incitarlo era diverso da quello dell'italiano. Non perché fosse più imperioso, no: erano diversi i suoni di cui quelle minacce erano fatte. Poi l'uomo gli diede una pedata sull'osso della zampa anteriore e la zampa gli fece male, era lo stesso osso delle pedate di Niccolò ed era particolarmente sensibile[46].

Al di là delle differenze delle lingue e delle ideologie, il linguaggio del dominio e il teatro della crudeltà non cambiano. Ma, nella sua differenza, nella sua differente declinazione di specie, non cambia neppure la debole forza della bontà illogica. Giu, «mulo robusto», viene attaccato ad un altro carro a fianco di «una cavalla scura, piccola», «magra» come lui, con la pelle, proprio come la sua, una sorta di mappa geografica disegnata dalla violenza, «un tappeto di ferite insanguinate»[47]. All'inizio Giu rimane indifferente e la cavalla si mostra ostile:

> La cavalla appiattì le orecchie contro la testa e l'espressione sul suo muso si fece cattiva, rapace, non da erbivoro. Strabuzzò gli occhi, sollevò il labbro superiore e scoprì i denti pronta a mordere, ma Giu, nella sua indifferenza, le offrì lo zigomo e il collo indifesi. E anche quando la cavalla cominciò a indietreggiare, tirando la cavezza per girarsi e rifilare al mulo un colpo di zoccolo, Giu non se ne curò rimanendo dov'era, a testa bassa […][48].

A questo punto, mentre il mulattiere continua a frustare entrambi, grazie alla totale esposizione di Giu, si materializza uno «strano incanto», preludio della redenzione:

> Stranamente, […], nel suo abituale procedere nel mondo dell'indifferenza Giu sentiva di non essere indifferente alla cavalla che gli stava accanto. Lei agitò la coda sfiorandolo, e quella coda scivolosa di seta non somigliava affatto alla frusta o alla coda dell'altro mulo suo compagno – infatti scivolò dolcemente sulla pelle […]. Muovendosi i corpi delle due bestie si scaldarono e Giu avvertì il sudore della cavalla, mentre il suo fiato, che sapeva di fieno umido e dolce, lo sfiorava via via sempre più intenso. E senza sapere perché, Giu fece tendere le tirelle, le ossa della sua cassa toracica avvertirono il peso e la pressione, e l'imbraca della cavalla si allentò e fu più semplice, per lei, tirare il carro. Avanzarono così, a lungo, poi la cavalla nitrì. Fu un suono lieve, così lieve che non lo sentirono né il mulattiere, né la pianura attorno. Era così lieve perché doveva sentirlo solo il mulo al suo fianco[49].

I loro odori si «fondevano in uno solo». Poi staccati dal carro «bevvero l'acqua dallo stesso secchio». I loro corpi si sfiorano di nuovo, i loro sguardi si intrecciano, «il suo fiato si mescolò a quello di lei, caldo, benevolo»[50]:

> In quel tepore buono ciò che si era assopito si risvegliò, ciò che era morto da sempre riprese vita: la dolcezza del latte materno che aveva tanto amato da piccolo, e il primo filo d'erba che aveva assaggiato […]. La vita del mulo Giu e il destino della cavalla di Vologda si erano contagiati a vicenda con il tepore del fiato, con la stanchezza degli occhi e uno strano incanto si era prodotto in quei due esseri fiduciosi e teneri che stavano l'uno accanto all'altra nella pianura spazzata dalla guerra […][51].

Nell'ospitante tepore dei corpi che si abbracciano, mentre i due piangono teneramente vicini, mentre le lacrime di Giu diventano le lacrime della cavalla e viceversa, *tutta questa grandiosa guerra* passa davanti agli occhi di Grossman e ai nostri. Scopriamo così con Grossman che anche i non umani sono capaci di compiere/sentire atti di illogica bontà e, di fronte a questa scoperta, capiamo che è necessaria una presa di posizione in quella che Derrida definisce «guerra sulla pietà»[52], quella lotta che è in corso tra chi è testimone irrecusabile della compassione e chi la viola in sua ogni forma. «In quel mare di indifferenza universale si era formata una piccola fenditura, una piccola crepa»[53].

Liebknecht del dicembre 1917 dove è riportata la sconcertante vicenda del bufalo bastonato a sangue da un militare, la vista del cui dolore riassume appunto l'intera Prima guerra mondiale. Cfr. Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, trad. it. di M. Rispoli, Adelphi, Milano 2007, p. 21.

44 V. Grossman, «La strada», ne *Il bene sia con voi!*, trad. it. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2011, pp. 108-119.
45 *Ibidem*, p. 114.
46 *Ibidem*, p. 116.
47 *Ibidem*, p. 117.
48 *Ibidem*.
49 *Ibidem*, p. 118.
50 *Ibidem*, pp. 118-119.
51 *Ibidem*, p. 119.
52 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 67-68.
53 V. Grossman, «La strada», ne *Il bene sia con voi!*, cit., p. 118.

7. L'aritmetica della ferocia (e una felicità sommessa). Certo, anche nell'ultimo Grossman l'umano continua ad occupare la scena da protagonista. Esso, però, non sembra più istituirsi nella distinzione dall'animale, ma nel suo lasciarsi percorrere dall'altrimenti che umano, dalla fragile "animalità" imperfetta che attraversa l'intero universo e quindi anche il corpo dell'uomo. Estremamente rilevante è, allora, l'episodio in cui Grossman narra il suo arrivo ad Erevan. Dopo aver passeggiato, ammirato, per le strade della città, egli avverte «un bisogno improvviso»[54] che riesce a soddisfare dopo aver raggiunto con un tram la periferia isolata della capitale armena ed essersi nascosto «tra fossi e ghiaioni», provando finalmente una «felicità sommessa» che lo accomuna agli altri animali:

> Sensazione di felicità… C'è bisogno che la descriva? Da millenni poeti e scrittori cercano di mettere sulla carta cosa sia la felicità… Dirò soltanto che non era la felicità orgogliosa del creatore, del pensatore che con la sua ragione onnipotente ha costruito una realtà unica e irripetibile. Era una felicità sommessa che possono provare la pecora, il bue, l'uomo, il macaco. Dovevo arrivare fino all'Ararat per sperimentarla?[55].

Se sono i bisogni del corpo e la soddisfazione degli stessi, il loro fluire nella felicità sommessa, ciò che ci rende parte dello «spettacolo splendido e solenne, [dell'] atto unico che si chiama "la vita"»[56], nelle ultime pagine di Grossman, la consapevolezza della condizione in cui, dall'origine della nostra storia, teniamo gli animali, anch'essi vittime, come gli ebrei, dell'«aritmetica della ferocia»[57], si fa sempre più profonda:

> Vedo le rapide scure del Diluvio universale, vedo affogare le pecore e gli asini, vedo una grossa scialuppa nasuta scivolare pesantemente sull'acqua. Vedo gli animali salvati da Noè e i mattatoi lordi di sangue in cui i discendenti di Noè uccidono i discendenti di quegli animali[58].

> Su quasi tutti i sagrati, sia delle chiese ancora consacrate sia su quelle trasformate in museo, la terra è impregnata dal sangue degli animali immolati[59].

E, con questa consapevolezza, diventa sempre più difficile per Grossman distogliere il proprio sguardo dallo sguardo degli animali a cui la felicità sommessa è perennemente negata:

> Le pecore hanno un profilo umano – ebreo, armeno, misterioso, indifferente, stupido. Sono millenni che i pastori guardano le pecore: le pecore guardano i pastori, e ormai hanno preso a somigliarsi. È come se gli occhi delle pecore guardassero gli uomini in modo particolare, con uno sguardo assente, vitreo […]. E con quello sguardo colmo di disgusto e assenza gli abitanti del ghetto avrebbero guardato i loro carcerieri della Gestapo […]. Dio mio, per quanto tempo l'uomo dovrà implorare alla pecora il perdono prima che glielo conceda e smetta di guardarlo con il suo sguardo vitreo! Quanto disprezzo mite e fiero in quegli occhi vitrei, quale divina superiorità dell'erbivoro senza peccato sull'assassino che scrive libri e crea macchine cibernetiche[60].

54 *Id*., «Il bene sia con voi! Appunti di viaggio», ne *Il bene sia con voi!*, cit., p. 165.
55 *Ibidem*, p. 167.
56 *Ibidem*, p. 235.
57 *Id*., «Il vecchio maestro», ne *Il bene sia con voi!*, cit., p. 26.
58 *Id*., «Il bene sia con voi! Appunti di viaggio», ne *Il bene sia con voi!*, cit., p. 236.
59 *Ibidem*, p. 219.

Per Grossman è così sempre più difficile evitare di definire «assassini dal volto buono e onesto» coloro che «fanno a pezzi il corpo sanguinante del montone che hanno ammazzato poco prima»[61] e a riconoscersi tale lui stesso. Lui, liberatore di Treblinka e perseguitato dal regime sovietico[62].

8. Madri (per sempre e per tutti). Nei romanzi e nei racconti di Grossman gli intercessori principali della bontà illogica sono le *madri dolorose*[63] che, nel momento estremo e nonostante che questo implacabilmente si realizzi, sono in grado di instaurare delle vie di fuga dall'orrore che sono costrette a vivere. La figura della madre dolorosa in Grossman non resta, però, immutata. Essa segue invece un'evoluzione[64] che, spostandola progressivamente *al di là* della natura, pur non spogliandola della sua materialità corporea, al contempo esprime e sviluppa una parallela presa di congedo dall'antropocentrismo verso un *al di qua* sempre più inestricabilmente legato a *zoé*. Le prime di queste madri dolorose, Anna Semënovna – che scrive la sua ultima lettera al figlio Viktor prima di essere uccisa nel ghetto di Jatki[65] – e Ljudmila Nikolaevna Šapošnikova – che piange la morte del figlio Tolja a seguito delle ferite riportate nella battaglia di Stalingrado[66] – sono ancora madri "edipiche"; esse, pur esprimendo le ragioni della vita offesa, piangono comunque la fine di un legame di sangue. Sono, letteralmente, *madri di sangue* dei loro figli biologici, destinate però a lasciar posto alla *madre adottiva*, rappresentata mirabilmente dall'episodio di Sof'ja Osipovna nel quale, pur "partorendo" un figlio non suo, viene comunque rispettata, per l'età dei

60 *Ibidem*, p. 176.
61 *Ibidem*, p. 206.
62 Considerazione questa che anche il movimento antispecista dovrebbe fare propria: come mostra Derrida ne «*Il faut bien manger*» *ou le calcul de sujet* (in *Points de suspension*, Galilée, Parigi 1992, pp. 296 e sgg), qualunque forma di eterotrofia (veganismo incluso) non può essere dissociata, ontologicamente, simbolicamente e materialmente, soprattutto per chi vive in società industriali avanzate, da un qualche grado di violenza nei confronti dell'Altro. Ogni incontro con l'Altro, anche il solo parlarne, è comunque un'appropriazione e un incorporamento. Il che non vuol dire che si debba abbandonare il veganismo, manifestazione concreta e irrinunciabile di apertura di mondi altri, ma che piuttosto si dovrebbe lasciar da parte ogni pretesa di purezza ideologica e morale e ogni forma di coscienza acquietata. Al proposito, cfr. Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008, pp. 131-136.
63 Ho mutuato il concetto di madri dolorose da David Baldini, «Vita e destino di Vasilij Grossman /II parte / Il ciclo della memoria», in «Tempi moderni», n. 1, 2010, http://www.edizioniconoscenza.it/articolo.asp?id=1203&eid=137.
64 L'evoluzione di cui si parla non è cronologica, non segue un corso temporale lineare negli scritti di Grossman. Forse, proprio per questo, è ancora più ineludibile.
65 V. Grossman., *Vita e destino*, cit., pp. 73-85.
66 *Ibidem*, pp. 138-142.

protagonisti coinvolti, una situazione "naturale". Situazione naturale che è invece totalmente violata da Katja Vaisman, una bambina che, «come una madre», con il volto «pieno di compassione partecipe», copre «con le sue manine» gli occhi del vecchio maestro Boris Isaakovič Rozental', che la tiene in braccio e che disperatamente cerca il modo per tranquillizzarla ed illuderla, quando, di fronte ad una fossa, stanno entrambi, insieme ad altri tredici ebrei, per essere trucidati a sangue freddo dai nazisti[67]. Katja non è ancora una donna e comunque non potrebbe né biologicamente né per via d'adozione essere la madre di Rozental': Katja è il prototipo della *madre innaturale*; Katja diviene-madre nell'incontro che la modifica irreversibilmente con il vecchio maestro. Il suo corpo compassionevole, ospitante ospitato, diventa la culla di un affetto che, pur non negandola, va oltre la biologia: ella amplifica, fino ad oltrepassare la soglia del sangue e del proprio, i gesti delle precedenti madri dolorose aprendosi ad una compassione potenzialmente sconfinata, tanto più dirompente sulle strutture mortifere del potere quanto più illogica ed innaturale. Ancora più innaturale è, infine, l'ultima incarnazione della madre dolorosa: la *Madonna Sistina* di Raffaello di cui narra il racconto omonimo[68], *madre ibrida*, che abita il *tra* che scorre al di sotto delle vite individuali, che attraversa e si lascia attraversare dal confine tra il divino, l'umano e l'animale e dal confine tra «quanto è vivo oggi» e «ciò che vivo lo è stato e non lo è più» e «ciò che invece deve ancora esserlo»[69], che instaura un legame che oltrepassa, senza disconoscerlo – anzi, proprio per questo –, il legame di sangue, che disinnesca il filo rosso che corre tra il sacro e il sacrificio, che si fa carico del sacrificio per destituirlo di senso, per rendere inoperoso il dispositivo del confine, per farsi angelo della redenzione, messaggero dell'insalvabile[70]. Di fronte alla «giovane madre con un bambino in braccio» dipinta da Raffaello, che non è più questa o quella donna, ma *una* donna, l'impersonale cui la maternità dà corpo, Grossman comprende, in una vera e propria illuminazione che squarcia il presente verso dimensioni inaudite, che attraverso il divenire madre scorre la *matrice impersonale* della vita che corrode e sfalda la potenza *spersonalizzante* del potere:

> Era lei a calpestare scalza, leggera, la terra tremante di Treblinka, lei a percorre il tragitto da dove il convoglio veniva scaricato fino alla camera a gas[71].

Ed è ancora lei che vede crescere il nazismo per le strade di Berlino, è ancora lei che accompagna i soldati sovietici attraverso «la neve e la fanghiglia fredda d'autunno», è ancora lei che ha viaggiato con gli altri deportati «per un mese e

67 *Id.*, «Il vecchio maestro», ne *Il bene sia con voi!*, cit., p. 40.
68 *Id.*, «La Madonna Sistina», ne *Il bene sia con voi!*, cit., pp. 42-51.
69 *Ibidem*, p. 46.
70 Sull'enorme influenza che la *Madonna Sistina* di Raffaello ha esercitato sulla cultura europea dell'Ottocento e del Novecento impegnata a pensare una redenzione intra-mondana e che filtra nel racconto di Grossman, cfr. Michele Cometa, *Parole che dipingono. Letteratura e cultura visuale tra Settecento e Novecento*, Meltemi, Roma 2004, soprattutto cap. 4 «La Madonna del pensiero», pp. 121-144.
71 *Id.*, «La Madonna Sistina», ne *Il bene sia con voi!*, cit., p. 47.

mezzo su un vagone cigolante, cercando i pidocchi fra i capelli soffici e sporchi del suo bambino», è ancora lei tra i disperati della «collettivizzazione forzata», è ancora lei che viaggia «oltre gli Urali» verso i gulag sovietici[72]. Sarà ancora lei che apparirà «in Cina o in Sudan»[73] e ovunque l'orrore si manifesterà, sarà ancora lei a far da tramite per la compassione quando

> vedrà una luce possente e accecante splendere nel cielo: il primo scoppio della potentissima bomba ad idrogeno, foriero di una nuova guerra globale[74].

La *Madonna Sistina* è l'*aleph* che rifrange ogni forma di maternità e, quindi, pur rappresentando «l'umano nell'uomo»[75], poiché l'umano è ormai attraversato dal fragile miracolo della vita, non può che assumere anche le sembianze dell'animale:

> Penso che questa Madonna sia l'espressione più atea della vita […]. E penso che esprima non solo l'umano, ma quanto di altro esiste sulla terra, fra gli animali, ovunque gli occhi scuri di una giumenta, di una mucca, di una cagna che allattano ci lasciano intuire e cogliere l'ombra mirabile della Madonna[76].

L'evoluzione delle madri dolorose descrive il movimento di Grossman che tende, oltre l'antropocentrismo, verso una nuova concezione di rivoluzione che accenna ad una redenzione della vita, verso una liberazione *della* natura che, accoppiandosi con la liberazione *dalla* natura, partorisce un umano inedito, un umano ancora impensato che, slegato dal "proprio" della catena del sacrificio, indica in direzione di un sacro impersonale che profana i confini del *bíos* e di una compassione finalmente cosmica. Grossman non si smarca mai completamente dall'antropocentrismo, ma partecipa al suo progressivo franare, scavandolo dall'interno, non proponendo improbabili ritorni ad inesistenti età dell'oro, ma rendendone possibile il divenire verso un oltre che oggi possiamo solo immaginare. Perché se è vero, come sostiene Nietzsche, che «ci sono state eternità in cui [l'intelletto umano] non è esistito, e quando esso sarà finito non sarà successo nulla»[77], è altrettanto vero che

> non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: è una curiosità disperata voler sapere che cosa *potrebbe* esserci ancora per altre specie d'intelletto e di prospettive[78].

Se è ormai certo che non è più accettabile che per l'intelletto umano non possa

72 *Ibidem*, pp. 48-49.
73 *Ibidem*, p. 50.
74 *Ibidem*, p. 51.
75 *Ibidem*, p. 50.
76 *Ibidem*, p. 44.
77 Friedrich Nietzsche, «Su verità e menzogna in senso extramorale», ne *Il libro del filosofo*, trad. it. di M. Beer e M. Ciampa, Savelli, Roma 1978, p. 71.
78 *Id.*, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, il melangolo, Genova 1979, p. 253.

esistere «nessun'altra missione che oltrepassi la vita umana»[79] è altrettanto certo che ricadremmo in una nuova e, se possibile, ancor più delirante *hybris* se pensassimo di *sapere* qualcosa della redenzione da prospettive altre e al posto degli altri.

Possiamo però *sentire* con gli altri cosa potrebbe esserci al di là dell'antropocentrismo. Possiamo scrivere, come fa Grossman con quello sguardo estraniante che ci restituiscono le immagini che abbiamo di lui (tra il concentrato, il perplesso e il sofferente – materno in una parola), «per dare la vita, per liberare la vita là dove è imprigionata, per tracciare linee di fuga»[80], per andare alla ricerca di un concetto di Altri che non è definito «né come oggetto, né come soggetto (un altro soggetto), ma come l'espressione di un mondo possibile»[81]. Con gli altri e con un altro *con*, possiamo immergerci nell'onda preesistente della vita, in un'altra orbita disegnata dal divenire madri, di cui Grossman è un'altra incarnazione.

Certo, in quanto *mortali* e in quanto coinvolti nel processo del *divenire animale* necessario per oltrepassare lo sciovinismo umano, noi non ci saremo quando il pietrificato mondo dell'antropocentrismo, in quanto *Weltlos*, *cesserà di vivere*. Ma, nonostante questo, possiamo continuare a sentire che la *Madonna Sistina*

> è intrecciata, fusa in eterno con la bellezza che si cela – profonda e indistruttibile – ovunque nasca e cresca la vita – nelle cantine e nei solai, nei palazzi e nelle topaie[82] [e], se anche l'uomo dovesse estinguersi, gli esseri che prenderanno il suo posto sulla terra – lupi, ratti, orsi o rondini che siano – verranno sulle loro zampe o con le loro ali ad ammirare la *Madonna* di Raffaello[83].

Proprio perché noi non ci saremo, potremo continuare a percepire la fragile grazia della *Madonna* di Raffaello anche quando *altre* creature ne prenderanno il posto, anche se ella assumerà, come auspicabile, le sembianze della «mamma uccello alla sua prima nidiata» o quelle «di una giovane femmina di capriolo»[84], annunciando così il tempo messianico della *madre impersonale*, quella "madre" che, pur rimanendo sessuata e corporea, non possiede più alcuna connotazione di genere e di specie e risplende nella luce della compassione che emana e da cui è emanata. Come cantava Fabrizio De André, Grossman ci invita ad entrare, abbandonando la stagione delle specie, «nella stagione, che stagioni non sente» per *farci (con)sentire in questa stagione in-finita il nostro e il loro finire*, per *sentirci*, nel dolore dell'esistere, «madri per sempre»[85]. E per tutti.

79 *Id*., «Su verità e menzogna in senso extramorale», ne *Il libro del filosofo*, cit., p. 71.
80 G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 187.
81 *Ibidem*, p. 196.
82 V. Grossman, «La Madonna Sistina», ne *Il bene sia con voi!*, cit., p. 44.
83 *Ibidem*, p. 43.
84 *Ibidem*.
85 Fabrizio de André, «Ave Maria», nell'album *La buona novella*, 1970.

Note biografiche

Dario Martinelli, musicologo, semiologo e compositore, è professore aggiunto di Musicologia e Semiotica presso l'Università di Helsinki e dal 2007 *guest professor* alla Finnish Network University of Semiotics. Tra le sue monografie ricordiamo: *How musical is a whale? Towards a theory of zoomusicology* (2002), *Zoosemiotics: proposals for a handbook* (2007), *Of birds, whales and other musicians – Introduction to Zoomusicology* (2009), *A Critical Companion of Zoosemiotics – People, Paths, Ideas* (2010) e *Quando la musica è bestiale per davvero. Capire e studiare la zoomusicologia* (2011).

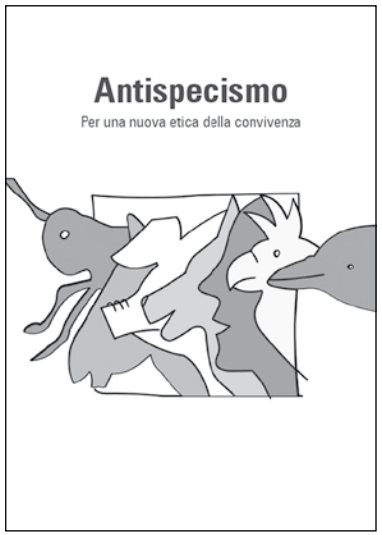
Martin Balluch è un fisico austriaco e un importante attivista animalista. Nel 1999 ha co-fondato la *Vegan Society* austriaca. Ha, inoltre, contribuito a istituire "avvocature" in ogni provincia austriaca, grazie alle quali è possibile avviare procedimenti giudiziari a favore degli animali. Importante è stato poi il suo ruolo nelle campagne nazionali per bandire l'allevamento delle galline in batteria e l'uso degli animali selvatici negli spettacoli circensi. Nel 2008 è stato incriminato insieme con altri nove attivisti per presunte azioni illegali; in seguito al procedimento giudiziario le accuse si sono rivelate completamente infondate. L'articolo qui tradotto è stato pubblicato per la prima volta sul sito dell'*Association against animal factories*: http://www.vgt.at/publikationen/texte/artikel/20080325Abolitionism/index_en.php. Ringraziamo l'autore per averci concesso la possibilità di tradurlo e ripubblicarlo.

Oltre la Specie
www.oltrelaspecie.org

Altri versi
Sinfonia per gli animali a 26 voci

26 contributi dalla “a” alla “z” per raccontare attraverso sensibilità ed espressività diverse i variegati aspetti della “questione animale”. Un percorso fluido e rizomatico, in cui le lettere dell’alfabeto possono intrecciarsi in maniera inconsueta per dare origine a nuove parole e a pensieri altri, che rifuggono dalla gabbia concettuale del dominio antropocentrico.

Brossura, Anno 2011, Pagine 278



Antispecismo
Per una nuova etica della convivenza

Questo opuscolo ha lo scopo di introdurre ad un ambito nuovo e quasi del tutto inesplorato di riflessione etica inerente i molteplici aspetti della “questione animale” e dell’importanza che riveste nella comprensione delle contraddizioni che hanno caratterizzato, e continuano dolorosamente a contrassegnare, la storia della civiltà umana.

Brossura, Anno 2009, Pagine 110

Per richieste e informazioni: acquisti@oltrelaspecie.org

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
Marina di Carrara	**Libreria Pianeta Fantasia** - Via Rinchiosa, 36
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 Siamo realisti, chiediamo l'impossibile!
E.GIANNETTO Eraclito, un filosofo antispecista
D.MARTINELLI Dalla periferia al centro. La zoosemiotica tra antropocentrismo e biocentrismo
L.CAFFO-A.SOTTOFATTORI La bioviolenza e i suoi insegnamenti
M.BALLUCH Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti animali?
L.PIGLIUCCI Storie e pensieri di animali copernicani
M.MAURIZI Sessismo, razzismo, specismo
M.FILIPPI Assassini dal volto buono. Vasilij Grossman: viaggio al termine dell'antropocentrismo

« Contro chi pensa "io sono così, io sono colà" [...], occorre pensare in termini incerti, improbabili: non so cosa sono [...]. Il problema non è di essere questo o quell'uomo, quanto piuttosto di un divenire inumano, di un universale divenire animale: [...] disfare l'organizzazione umana del corpo, attraversare questa o quella zona di intensità del corpo, scoprendo ciascuno le proprie zone e i propri gruppi, le specie che le abitano. In base a quale legge dovrei astenermi dal parlare di medicina solo perché non sono un medico, quando ne parlo come un cane? Perché mai per parlare della droga dovrei essere un drogato, se ne parlo come un uccellino?

Gilles Deleuze »

liberazioni
ASSOCIAZIONE CULTURALE

€ 5,00