



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)  
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

\* [Archivio articoli](#) \*

Roberto Marchesini

Alterità non umane

1) L'argomento principe della discussione postumanista riguarda senza dubbio il termine "alterità non umana", potremmo persino dire che in esso tale filosofia cerca una sua coordinata di riferimento e lo fa allargando il profilo del concetto più generale di alterità. La parola "alterità", gravitante intorno al significato di

prossimo relazionale (individuo o altra cultura), è riconosciuta nel doppio valore denotativo di: 1) entità altra, ossia separata, estranea, straniera, divergente, termine di confronto, sfondo da cui emergere; 2) referente, ovvero capace di azione referenziale, vale a dire polarità dialogica in grado di fornire un contributo-orientamento nell'espressione e nella costruzione identitaria. Qui si nasconde il doppio contributo identitario dell'alterità: a) in quanto entità altra essa consente la riflessione, vale a dire un'autoricognizione in grado di definire il profilo identitario; b) in quanto portatrice di referenze, vale a dire di contributi esterni di orientamento e sostegno allo sviluppo, essa consente all'identità un percorso evolutivo. L'alterità pertanto è al tempo stesso esterna e interna all'identità, quindi è parimenti dialettica e integrata: questo è sicuramente il punto di svolta tra un approccio umanistico all'identità umana, epurativo delle alterità non-umane, e un approccio postumanistico, integrativo delle stesse.

Ma facciamo un passo indietro: per capire la visione postumanistica di inclusione del non-umano nella dimensione umana, un passaggio quanto meno critico, è necessario prima di tutto soffermarsi sulla dialettica identità-alterità all'interno della dimensione umana, per esempio nella costruzione dell'identità individuale e culturale. Mentre fino alla prima metà del Novecento costruire la propria identità

Studio di scienze biologiche e di epistemologia, scrittore e saggista, insegna scienze comportamentali applicate in diversi atenei italiani. Collabora con quotidiani e periodici come «Il Manifesto» e *Tuttoscienze* de «La Stampa», dedicando il proprio interesse al rapporto uomo-natura e indagando il territorio della contaminazione e dell'incontro con l'alterità non umana.

significava divergere, prendere le distanze, purificarsi dall'altro, in seguito e soprattutto a partire dagli anni '70 è cominciata a emergere una visione inclusiva delle alterità nella formazione identitaria. Gli altri, cioè, non erano più visti come contaminanti da epurare ma come portatori di referenze da acquisire. La riflessione sul significato integrativo delle alterità, in psicologia come in antropologia, ha dato luogo a degli slittamenti cospicui sul concetto di identità, abbandonando le impostazioni isolazioniste, solipsistiche, puristiche e in generale ogni appello alla cosiddetta "identità forte". Cosa si intende comunemente con il termine "identità forte"? Ci si riferisce a un concetto di identità che vale nella misura in cui questa è facilmente enucleabile dallo sfondo, cioè non ha contiguità con le alterità né contaminazioni. È un'identità che spicca nel suo essere speciale, unica, pura, un'identità che si compie attraverso un processo "divergente-espungente" rispetto alle alterità. In questo senso è definita forte, vale a dire nel suo essere conclamata, non perché il processo in sé o il modello interpretativo la rendano tale. Anzi, il modello divergente-espungente indebolisce l'identità, poiché le toglie il pabulum di crescita inibendo il commercio con le alterità. Il modello che prende forma nella seconda metà del Novecento può essere definito "dialettico-integrativo", poiché ritiene le alterità l'altro polo di un processo dialogico di organizzazione dell'identità attraverso apporti referenziali esterni: un po' come un albero organizza la sua identità di essenza sulla base delle caratteristiche dell'ambiente in cui cresce. Le alterità, in altre parole, non sono considerate dei inquinanti ma dei centri di sviluppo e dei campi di espressione per l'identità; in tal senso l'identità si sviluppa attraverso l'integrazione dell'altro e non attraverso la sua esclusione. C'è chi considera questo modello una sorta di concetto "debole" di identità, ma personalmente non sono affatto d'accordo: è forte quell'identità che è in grado di integrare le alterità e che ha strumenti di integrazione e non quella che si difende costruendo muri e pretendendo di salvaguardare una chimerica purezza originale. Tale purezza è un'illusione ed è una fortuna che sia così, poiché se fin dall'origine l'identità non fosse stata una casa ospitale si sarebbe isterilita. C'è poi chi ritiene che interpretare l'identità attraverso un modello dialettico-integrativo delle alterità significhi sancire la fine dell'identità o perlomeno tracciare il primo passo in questa direzione, ma anche in questo caso sono in disaccordo con chi fa queste affermazioni. Parlare di un processo dialettico e integrativo significa ritenere l'evoluzione-espressione dell'identità come un processo ospitale (ospitare l'alterità, farsi ospitare dall'alterità) e questo implica una soglia, vale a dire un punto di interfaccia tra la casa e il mondo. È ammettendo una soglia che si difende la casa, non viceversa.

2) Il modello divergente-espungente non solo traccia un'idea ben precisa di identità ma altresì dà delle coordinate interpretative delle

alterità che subiscono un processo di svalutazione in quanto: a) considerate inquinanti o annacquanti l'identità; b) valutate non rilevanti nella formazione identitaria e quindi neglette; c) schiacciate nella loro pluralità, esattamente come per i greci il concetto di barbaro non ammetteva una pluralità del non-ellenico. Esiste una correlazione stretta tra il modello divergente-espungente e il paradigma umanistico: questo è il punto. Nell'approccio umanistico la realizzazione dell'identità umana è interpretata come un processo di purificazione e di separazione; è vista come l'atto di togliersi delle pellicole estranee, quasi che l'identità si celi nel profondo, laddove eventuali inquinanti non possono depositarsi o intaccare l'integrità; assomiglia allo sbucciare un frutto, al ripulire una superficie, alla ricerca di un recesso vergine. L'identità è tanto più fattiva e riconoscibile quanto più è intonsa: l'umanesimo si basa su una vera e propria autarchia della dimensione umana. Allora inevitabilmente le alterità non sono referenti, ossia possibili portatori di referenze, bensì inquinanti da cui separarsi, nel senso di evitare qualunque contiguità e qualunque commercio, da cui ripulirsi, vale a dire togliere ogni contaminazione e ritrovare la purezza, da cui divergere, nel senso di enfatizzare le differenze e le discontinuità. Sotto questo profilo l'identità umanistica è altresì un processo di emergenza: l'identità deve spiccare, essere saliente, staccarsi da tutto il resto, tracciare un solco incolmabile rispetto alle alterità. Questa emergenza è un atto emancipativo, vale a dire che l'identità umanistica si realizza liberandosi dai legacci che la tenevano unita al contesto e confusa in esso, è un atto esplosivo, nel senso di processo dirompente ed eiaculativo dotato di irreversibilità che lascia indietro un passato crepuscolare e ambiguo, è un atto di discrezione, ossia un vero e proprio salto quantico portatore di differenze che non si misurano più in termini quantitativi. Per fare questo l'identità umanistica inaugura una dialettica identità-alterità basata sulla dicotomia tra i due termini e così facendo schiaccia la pluralità delle alterità in un'idea universale dell'alterità. Infatti se l'identità dev'essere emergenza, necessariamente la diversità non è più letta come pluralità tra gli enti ma come termine di salienza dell'identità, che per essere tale deve possedere il carattere di specialità. L'umanesimo crea pertanto un orizzonte non-umano caratterizzato da universalità, vale a dire non plurale ovvero non portatore di singolarità, in opposizione alla specialità dell'uomo: paradossalmente lui solo intrinsecamente plurale.

3) Il punto sta proprio qui: nella rivoluzione delle alterità che ha caratterizzato gli ultimi cinquant'anni, una rivoluzione che ha aperto la strada al pluriverso. Nel Novecento assistiamo a un lento disgregarsi dell'idea di universalità e a una progressiva trasformazione dei quadri di riferimento con affermazione della pluralità, nei due sensi: 1) riconoscimento di un vero e proprio statuto assegnato alla diversità, dove essa non è più considerata una devianza o un rumore ma il

principio stesso dell'essere; 2) ammissione di un policentrismo ontologico dove qualunque tentativo di assegnare un centro gravitazionale e una misura di approssimazione viene a decadere. Qui, a mio avviso, si nasconde la vera crisi del pensiero umanistico: le alterità hanno iniziato a mostrarci la loro pluralità, a diventare cioè indisciplinate rispetto ai tentativi di schiacciarle in un'unica categoria oppositiva all'uomo. Non è una caduta in toto del concetto di identità, come taluni vorrebbero affermare, bensì di quell'idea di identità che si nutriva di divergenza, di purezza e di emergenza e che per far questo doveva necessariamente ricorrere alla dicotomia umano vs non-umano. Potremmo pensare che tale dicotomia sia il bastione su cui si regge la difesa dei diritti umani, in realtà essa è solo l'archetipo su cui si basa ogni forma di discriminazione anche all'interno dell'umanità. La dicotomia umano vs non-umano implica alcune conseguenze che, non a caso, si sono rivelate assai pericolose nel corso del XX secolo, vale a dire: 1) che vi sia un prototipo di purezza che rappresenta più di ogni altro l'identità umana; 2) che ogni deviazione rispetto al prototipo sia indice di umanità parziale o incompiuta; 3) che l'umano si dà nella divergenza dalle alterità e nell'autoreferenza. È evidente la pericolosa china solipsistica di tali affermazioni e parallelamente l'emergenza di un principio di emarginazione che può essere applicato ad arte nei confronti non solo delle alterità non-umane ma anche delle alterità umane, vale a dire del diverso in qualunque forma esso si appalesi. La diversità non ha cioè un suo campo di pluralità, non viene valutata nel suo svolgere in modo plurale qualità differenti, bensì nell'essere giudicata in modo uniforme rispetto a un'unica caratteristica: la divergenza dal prototipo. Come il barbaro non è una costellazione di popoli e di culture ma semplicemente colui che non parla la lingua greca, così il disabile non è una galassia di modalità esistenziali ma semplicemente colui che manca delle qualità del prototipo che è per definizione abile. L'identità umanistica infatti aveva la pretesa di assurgere al ruolo di misura delle alterità, misura nel senso di assegnare un livello di inferiorità delle alterità a seconda del grado di approssimazione al prototipo. Ma cosa significa perdere la pretesa di un centro gravitazionale ovvero di una misura di approssimazione? Prima l'essere altro, ovvero diverso rispetto al prototipo, significava essere mancante, deviante, difforme, vale a dire implicava un giudizio d'inferiorità giacché l'identità era usata come modello di riferimento e metro di giudizio: l'alterità etnica per esempio veniva raffigurata come povera, primitiva, primigenia o addirittura mancante di cultura e non semplicemente portatrice di una cultura altra. L'ammissione di uno statuto alla diversità cambia il modo di leggere sia l'identità che l'alterità, dà luogo a quella immagine pluriversale che sta alla base anche del postumanismo.

4) Finché questo ragionamento è applicato all'interno della dimensione

umana non muove imbarazzi o critiche, ma quando si oltrepassa il Rubicone della specie Homo sapiensecco che ciò che sembrava ovvio di colpo non lo è più. I propugnatori del modello dialettico-integrativo si limitano ad applicarlo all'interno della dimensione umana, per esempio in antropologia si parla di dialogo e integrazione tra le culture. Così facendo credono di poter utilizzare il loro modello tracciando questo fantomatico Rubicone e ingenuamente pensano di rimanere in tal modo all'interno del paradigma umanistico, in coerenza con i suoi dettati. Di fatto non è così: il modello mette in dubbio il concetto di identità divergente ed espungente, ne mostra l'infondatezza, e questo principio non può essere contenuto all'interno di una linea di confine, non c'è Rubicone che tenga. Se comprendo il portato referenziale delle alterità, cioè il fatto che le alterità si incistano nell'identità attraverso le diverse coordinate referenziali, non solo leggo diversamente l'identità e le alterità all'interno della dimensione umana, ma assegno alla stessa identità umana un significato dialettico-integrativo. A mio avviso sono stati proprio gli ultimi strenui difensori del castello umanistico che attraverso i loro epicicli ne hanno sancito la fine.

Mi rendo conto quanto sia difficile per l'uomo accettare di divenire una delle tante stelle presenti nella galassia ontica, non essere più il centro, rinunciare alla prospettiva tranquillizzante di un universo palcoscenico nei confronti del quale si può essere misura e, di conseguenza, coestensione. E può sembrare persino un paradosso farlo oggi che l'uomo ha raggiunto delle potenzialità operative sul mondo impensabili ai tempi di Giovanni Pico della Mirandola. E tuttavia è stato proprio il trionfo dei traguardi umanistici a sancire il tramonto di questo paradigma, a mostrarne i limiti, perché inconsapevolmente la spinta umanistica ha accelerato i processi di ibridazione dell'uomo, rendendolo sempre più consapevole del significato delle alterità e del debito contratto con le alterità nella realizzazione dei predicati umani. La tecnoscienza, ma più in generale ogni forma di conoscenza apre il sistema uomo al contributo referenziale delle alterità.

Infatti, se accettiamo che la conoscenza non sia semplicemente un'acquisizione ma una messa in discussione delle idee antropocentrate sul mondo, ecco allora che possiamo considerare le alterità non più come oggetti di conoscenza ma come partner di conoscenza. L'esito di questa prospettiva sconvolge l'impianto umanistico: il sapere non aumenta l'emergenza dell'uomo – da ricordare la vecchia idea di un sapere dominio sul mondo – bensì accresce la contaminazione dell'uomo con il mondo. In una visione postumanistica il sapere è coniugazione con le alterità, integrazione di altre prospettive, allontanamento dalla prospettiva antropocentrica. In altre parole il sapere opera una sorta di antropodecentrismo. Questo determina due conseguenze rilevanti: 1) il non-umano assume il ruolo di alterità, ossia viene riconosciuto come partner dialogico e quindi referente, vale a dire in grado di intervenire, attraverso un portato referenziale, sui predicati

umani; 2) l'umano assume il profilo di dimensione integrativa, ovvero frutto di processi ibridativi e sempre più aperta alle ibridazioni, e perde il significato di emanazione dell'uomo.

Torno perciò alle considerazioni di partenza. L'antropodecentrismo può sembrare una caduta dell'uomo, una specie di abdicazione, ma secondo la prospettiva postumanistica è semplicemente la presa d'atto di come si sviluppano i predicati umani. Riconoscere il valore delle alterità nella formazione della dimensione umana significa favorire i processi di antropo-poiesi, non deprimerli. Di fatto oggi è chi neglige l'importanza delle alterità, chi spinge l'acceleratore sulla solipsia di specie, chi esalta l'antropocentrismo, a mettere una seria ipoteca sul futuro dell'uomo.

Ma, come ho detto, anche se i colpi di coda dell'antropocentrismo sembrano informare la contemporaneità – un esempio per tutti è la grave crisi ecologica in atto – tuttavia non si può arrestare il processo di emergenza delle alterità e la consapevolezza del significato referenziale delle alterità. Ciò che a molti ancora non appare è la convergenza e la sinergia degli eventi emergenziali di alterità in atto; le alterità sono infatti un sottobosco, disomogeneo e non sempre alla portata di uno sguardo omnicomprensivo. Chi si occupa di informatica si sta rendendo conto che tali tecnologie danno luogo a nuove cognizioni sul mondo, uscendo dai tradizionali tracciati della macchina controllata dall'uomo. Gli etologi acquisiscono con velocità crescente un oceano di informazioni sulle prospettive sensoriali e cognitive delle altre specie animali. La rete dà vita a una realtà metamediatica con emergenza di fenomeni di pluralità cognitiva che vanno oltre i concetti tradizionali del sapere individuato e individuale, pertanto non paragonabili alle precedenti rivoluzioni trasmissive dell'informazione, per esempio quella gutenberghiana. Le biotecnologie solo in minima parte hanno mostrato le loro potenzialità, essendo ancora troppo ancorate all'ambito agronomico o sanitario: di certo, una volta superati gli ultimi tabù sulla morfologia, assisteremo all'evoluzione di un'umanità plurale dove diverrà aleatorio individuare un prototipo.

Non vi è dubbio perciò che il fiume, sempre più in piena, delle alterità sia stato incentivato da diversi rivoli e nell'immediato futuro dobbiamo aspettarci un'esondazione dirompente. Di certo già oggi siamo subissati di alterità, esito della globalizzazione, dei nuovi approcci in antropologia, delle tecnologie intelligenti, delle conoscenze etologiche sulle menti animali, delle acquisizioni in psicologia umana, della diversa interpretazione nosologica – si pensi alla medicina darwiniana – e del modo di concepire la stessa diversità fisica – si pensi al termine “diversamente abile” che è tutt'altro che un eufemismo. Ma nello stesso tempo è il significato, la rilevanza, il dettato di congruità delle alterità a cambiare profondamente: sempre più ci rendiamo conto di quanto abbiamo bisogno di questo pabulum di diversità.

5) Il postumanismo, uscendo dal tradizionale utilizzo del termine

alterità solo all'interno dell'ambito umano (alterità unicamente come prossimo umano, sia esso un individuo o un gruppo etnico), introduce nella struttura identitaria della dimensione umana una controparte "altra" (non umana) e parimenti referenziale: parliamo per l'appunto di "alterità non umana". Abbiamo detto che il pensiero postumanista mette in discussione: a) l'esclusività ontologica dell'uomo, b) la pretesa di assumere le caratteristiche dell'uomo come termine di confronto o di misura per le entità non umane, c) l'idea che l'uomo sussuma le caratteristiche del mondo, d) la visione autarchica del processo antropopietico. Questi punti danno il senso profondo di una metamorfosi che va a collidere con i principi stessi dell'umanesimo. Con il punto "a" si sostiene l'esistenza di soggettività non umane, rompendo la comoda dicotomia tra uomo-soggetto e mondo-oggetto che sta alla base del protagonismo (l'uomo attore nel mondo palcoscenico) che l'umanesimo assegna all'uomo. Con il punto "b" si ammette una pluralità ontologica (vale a dire che non solo esiste una soggettività in enti non umani ma che tale soggettività è diversa da quella umana) nei cui confronti l'uomo non può più pretendere di essere la misura o il centro gravitazionale. Con il punto "c" si assegna all'uomo, come entità filogeneticamente profilata anche in termini epistemici, un dominio di validità, negando il fatto che l'uomo possa contenere le entità non umane. Pur riconoscendo l'eccellenza della soggettività umana questa diviene specializzazione e non sussunzione. Il punto "d" è senza dubbio quello più importante nel testimoniare la trasformazione in atto. Mentre nella visione umanistica l'uomo si realizza in autosufficienza (l'umano si è fatto da sé), in un'immagine eroica e demiurgica dell'uomo, dove questi ha saldamente in mano i fili del proprio destino, nella visione postumanistica il non umano ha un'azione referenziale, cosicché l'identità umana è integrativa delle alterità non umane.

Il postumanismo è pertanto un pensiero che gronda di alterità giacché ammette una alterità non umana e parimenti considera le alterità non umane cofattoriali nella realizzazione della dimensione umana. Nella visione postumanista si considera la dimensione umana come una struttura identitaria che si costruisce e si percepisce attraverso la relazione con le alterità non umane cosicché queste ultime vanno considerate a tutti gli effetti delle entità referenziali. L'alterità è un referente in grado di mettersi in relazione e di prendere parte al processo identitario, nella doppia scansione di formazione e percezione dell'identità, attraverso l'apporto referenziale ossia un vero e proprio contributo evolutivo. Nella visione postumanista l'umano non è più pertanto l'emanazione o l'espressione dell'uomo bensì il risultato dell'ibridazione dell'uomo con le alterità non umane; ciò significa che l'umano esorbita le caratteristiche dell'uomo o, in altri termini, che non è possibile spiegare la dimensione umana nei suoi predicati facendo una ricognizione semplicemente sull'uomo, vale a dire pretendendo di estrarre le qualità dell'umano dai caratteri dell'uomo. Mentre

l'umanismo opera una relazione di corrispondenza (ovviamente non di uguaglianza) tra i due termini – dall'uomo all'umano, senza interferenze esterne – ed è esplicito l'intento emancipativo, liberare dai rimandi al divino e realizzare una visione fattivamente antropocentrica, ossia non più inquinata di teocentrismo, con il risultato di assegnare all'uomo piena potestà sulla dimensione umana, il postumanismo rifiuta proprio questa corrispondenza, che si fonda sulla pretesa di autosufficienza ontologica. Questo è il punto di passaggio e questo è il motivo per cui, per certi versi, il postumanismo ricorda alcune impostazioni preumanistiche.

6) L'umanismo rigetta l'intervento di qual si voglia alterità non umana nella costruzione della dimensione umana, arrivando a estromettere la divinità dal processo antropo-poietico e parimenti negando altre forme di alterità terrene che non siano strettamente umane. Si viene a creare così una correlazione stretta, implicativa, tra i caratteri dell'uomo e i predicati umani, dove all'uomo spetta l'alfa e l'omega della sua traiettoria antropo-poietica. Parlare di corrispondenza significa ritenere che i predicati umani siano implicati dalle caratteristiche dell'uomo, vuoi considerando l'antropo-poiesi un divenire di graduale e conseguente esplicazione della pienezza dei tratti filogenetici vuoi ritenendola un divenire esonerativo necessitato dal togliere all'uomo gli oneri legati a una sua presunta mancanza biologica. In questo senso l'umanismo è basato su un'esaltazione dell'uomo e per contro su una totale svalutazione degli animali, giacché questi rappresentano la cifra di confronto. In ogni enunciazione umanistica possiamo ritrovare in modo ossessivo il paragone con l'animalità, riassumibile nella frase: "mentre gli animali sono-fanno così, l'uomo è-fa cosà". Ovviamente il termine "animali" è vuoto di significato, poiché non esiste carattere che sia condiviso da tutti gli animali, ma nemmeno dalla maggioranza degli stessi, in opposizione all'uomo; questa categoria è perciò un'invenzione, l'indicatore più sensibile del pensiero antropocentrato, ma è divenuta uno dei fondamenti del pensiero umanistico. Se azzeriamo il termine "animali", che come si è detto non ha fondamento, dalle dissertazioni umanistiche, da Giovanni Pico della Mirandola a Martin Heidegger, è l'intero castello teoretico a cadere. Non è un'esagerazione bensì un buon esercizio di decostruzione. È interessante e sconcertante al tempo stesso osservare come la categoria "animale" non corrisponda minimamente al pluriverso a cui pretende di far riferimento, esattamente come i concetti di barbaro, selvaggio, malato, disabile. La visione dell'alterità è semplicemente proiettiva e minimamente improntata sulla reale conoscenza e sull'accettazione di un proprio statuto. Così non importa se tali dissertazioni prescindano da una conoscenza fattiva degli animali giacché si alimentano da quella cornice dicotomica preconfezionata per far emergere l'uomo attraverso un ragionamento tautologico. Chi resta nel paradigma umanistico evita

persino l'epoché rispetto al fondamento della categoria e può così continuare a operare all'interno della cornice.

Sia chiaro: il postumanismo non è una filosofia tesa semplicemente a rivalutare le alterità animali nel loro valore di pluralità ontica e di significato referenziale, né va banalizzata come ennesimo tentativo di affermazione di un continuismo darwiniano o di un riduzionismo biologico. Se si modifica il modo di considerare le alterità è prima di tutto la dimensione umana che viene interpretata diversamente. A decadere è in primis l'idea di un'essenza uomo, di un prototipo riconoscibile, di un'identità statica ancorché antropo-poietica; per contro si afferma una concezione dell'umano come cantiere aperto, come nucleo aggregativo di referenze esterne, come sistema ibrido che ha valore in quanto dinamico e sempre in uno stato di non equilibrio. Non vi è dubbio infatti che, applicando lo stesso modello dialettico integrativo, anche il termine "uomo" risulta povero di significato, soprattutto se in opposizione al controtermine animale, giacché non esiste alcun carattere che tutti gli uomini condividono in opposizione a tutti gli animali. Il postumanismo è pertanto una critica al pensiero dicotomico, essendo quest'ultimo basato sulla costruzione identitaria per divergenza e per opposizione, con realizzazione di categorie infondate, funzionali solo a validare l'ipotesi di partenza. In altre parole il modello si autosostiene: sono i presupposti che reggono le conclusioni, se cadono questi è l'intero paradigma a crollare. Attraverso la decostruzione della dicotomia umano vs non-umano emerge fatalmente una diversa interpretazione della dimensione umana. Se la conoscenza è referenziata, cioè fondata su un "credito referenziale" offerto dalle alterità, l'umano diviene un progetto non un principio.

7) Una cornice culturale particolarmente solida pretende di estrarre i caratteri umani mettendoli in opposizione a quelli animali: l'animale o il carattere di animalità rappresenterebbe quindi una sorta di controtermine capace di delineare il profilo umano. D'altro canto se volgiamo l'attenzione alle varie specie animali ci accorgiamo subito che ogni definizione categoriale, che voglia contenere i diversi caratteri in un profilo, non è altro che un'attribuzione arbitraria e antropocentrica. Non esiste una categoria animale capace di fare da contraltare alla dimensione umana, bensì una collezione di specie ciascuna dotata di peculiarità, in ordine di prossimità filogenetica. L'animale non è cioè un'alterità omogenea: esistono animali che condividono una moltitudine di caratteri con la specie umana e animali lontanissimi sotto tutti i profili. I caratteri di bestialità, di condizione animale, di teromorfismo rappresentano quindi un'invenzione dell'uomo, un artefatto finalizzato a edificare una controparte riconoscibile, ancorché dal profilo estremamente vago e perciò duttile a essere declinato in diversi modi e per altrettanti fini. Questo animale come termine oppositivo rimanda al concetto generale di identità come processo di

divergenza e di alterità come entità da distanziare. I fautori dell'identità umana come emergenza oppositiva al carattere animale non si accorgono di appellarsi a quella stessa operazione interpretativa che nell'identità etnica aspirava alla purezza della razza e al distanziamento-epurazione dell'alterità.

Le diverse specie danno luogo a un cespuglio di prospettive di vita - all'interno del quale si trova anche l'uomo - che reciprocamente presentano somiglianze e differenze, con specie prossime sotto il profilo della parentela comune (omologie) e specie simili per convergenza adattativa (analogie). Riferirsi alla natura umana focalizzandosi in modo ossessivo su qualità oppostive rispetto a un generico concetto di animalità tradisce solo il bisogno antropocentrico di pensarsi come entità speciale e non come frutto evoluzionistico dotato di somiglianze omologiche e analogiche con altre specie, somiglianze e continuità che stanno alla base della costituzione delle peculiarità umane e non si oppongono affatto alla realizzazione dei predicati umani. La negligenza nei confronti della pluralità delle alterità animali, il ritenere non importante la conoscenza degli stessi quando si fanno enunciazioni sul rapporto tra l'uomo e gli altri animali, l'idea che si possa parlare di animali prescindendo da essi e si possa definirne un profilo semplicemente attraverso un processo proiettivo, rappresentano dei punti deboli nella valutazione della natura umana e nel loro complesso un odioso e tracotante pregiudizio su cui occorrerebbe riflettere, giacché generativo di molti altri applicati all'uomo stesso. L'angolo prospettico che l'uomo utilizza per leggere la prospettiva ontica delle altre specie è inevitabilmente viziato perché: 1) porta a enfatizzare le differenze tra la nostra specie e le altre (separazione); 2) porta a diminuire le differenze tra le altre specie (categorizzazione); 3) dà luogo a una norma o misura con cui le altre specie si devono confrontare (omologazione) al fine di rendere le alterità predittibili e quindi controllabili.

Qual è il nodo cruciale di questo ragionamento? È il ritenere l'uomo come un principio dato, che si libera (emerge) spogliandosi dalle contiguità e dalle referenze del non-umano, dove le alterità rappresentano il passato e il riferirsi a esse significa regredire. La visione categoriale delle alterità non-umane e il modello divergente inevitabilmente produce un'immagine statica dell'umano. L'umano cioè è dato, va semplicemente liberato dai legacci e dalle impurità, va celebrato nella sua divergenza e riconosciuto come essenza: non importa se questa si realizzi per calco positivo, come nella visione sociobiologica, o negativo, come propende l'antropologia filosofica. Per questo qualunque intervento sull'uomo viene visto come pericoloso, oltraggioso, arrogante e parimenti si ritiene che ogni interfaccia con il non-umano, per esempio il macchinico, non intacchi tale essenza. Questo è, a mio avviso, l'errore più grave della cornice umanistica. Le alterità non sono il nostro passato bensì i referenti con cui andiamo a costruire il nostro futuro.

8) Il periodo che va dal XIX secolo alla prima metà del XX secolo è stato il periodo che più di ogni altro ha fatto dell'animalità il termine del confronto identitario e lo ha fatto attraverso una lettura particolare dell'alterità animale, quella della sua trasformazione in "cifra regressiva". Per comprendere la potenza di questa cornice mentale – che come una camicia di forza non ci permette di capire le basi dell'incontro-confronto con gli enti non-umani e il contributo della referenza animale nella strutturazione antropo-poietica – è indispensabile partire dal saggio *L'Origine delle specie* pubblicato nel 1859. La crisi aperta da Charles Darwin sull'idea della purezza originale dell'uomo e sul paradigma della completa separazione rispetto alle altre specie non ha solamente posto le basi per una lettura continuista delle qualità dei viventi, minando le fondamenta dell'antropocentrismo ontologico, ma ha altresì rafforzato per contrappasso una visione regressiva del concetto di animalità. La lettura antropocentrica del darwinismo porta infatti a ritenere: a) l'evoluzionismo quale corsa di progresso, b) la comparsa dell'uomo come il punto omega di tale percorso. Di conseguenza l'emergenza dell'uomo viene vista come un'emancipazione dalla condizione animale, cosicché il farsi animale (imparare dall'animale, assumere i tratti animali, acquisire referenze animali) assume i tratti di un rischio, di una deriva, di un decadimento e la sponda animale come l'esemplificazione della gravitazione regressiva. In altri termini, mentre il darwinismo tendeva a spingere l'acceleratore sul superamento dell'antropocentrismo, il mantenimento del paradigma umanistico induceva una lettura del darwinismo stesso funzionale a rafforzare l'impostazione antropocentrica. Se gli animali venivano banalmente tratteggiati come i nostri progenitori, la testimonianza vivente del nostro passato, ecco allora che l'assunzione di un tratteggio eterospecifico o, più genericamente, bestiale andava considerato come il recupero di caratteri sepolti nei fondali dell'uomo, retaggi della scomoda condivisione di un passato comune. Per buona parte del XX secolo l'animale è stato perciò raffigurato come "ancestrale" dell'uomo, ricettacolo di tutto ciò che si poneva in direzione opposta al farsi umano, cosicché andare verso l'animale significava recuperare in modo regressivo alcuni caratteri primitivi, biologici, tellurici, profondi, non mediati dalla dimensione culturale. Questa prospettiva, figlia della persistenza di una predarwiniana dicotomia animale/uomo ha posto robuste ipoteche: 1) sulla possibilità di accettare il vero nocciolo del paradigma darwiniano, vale a dire la pluralità ontica dei viventi, e quindi di acquisire nuove focali di lettura dell'alterità animale; 2) sulla capacità di comprendere le referenze e i prestiti che la relazione con le alterità animali mettono a disposizione nella realizzazione dei predicati umani ovvero i contributi offerti all'antropo-poiesi. Ma veramente le alterità animali sono semplicemente un passato recuperabile nei fondali

del nostro essere – che pertanto non merita di essere recuperato o al più definisce il pericolo della riemersione – o più verosimilmente rappresentano delle diverse prospettive ontiche che da sempre l'uomo ha utilizzato per andare oltre il proprio angolo visuale e costruire il proprio futuro? Mi chiedo questo perché, a differenza di quanto si possa credere, è proprio nel significato attribuito al rapporto con gli animali che si definisce il modo di leggere il nostro rapporto con le macchine.

9) Abbiamo detto che l'umanismo per conciliare il darwinismo con il fondamento di "essenza uomo" trasforma l'animale in "cifra regressiva". La lettura regressiva prevalente può essere riassunta nell'icona "teros" ossia di bestia come entità immonda, ferina, orrificca, calco negativo dell'elevazione dell'uomo. Parliamo di animale come "specchio oscuro" e, come si sa, è il modo più frequente di utilizzare il termine "animale" in senso offensivo. Ma accanto a questa non va dimenticata l'icona "terion", ancora regressiva ma connotata dalla completa apertura al mondo e dall'innocenza motivazionale, da aspetti puerili e primigeni, dal totale accordo con la natura, da assenza di malizia e di peccato. Solo in apparenza la dicotomia teros/terion assume i caratteri oppositivi, in realtà entrambe queste due visioni relegano il non umano nel passato e il farsi animale in una dinamica regressiva. L'animale rappresenta ciò che l'uomo più non è, la dimensione perduta, l'Atlantide sommersa dai flutti: un orizzonte per taluni riemergente come una minaccia per altri risonante come un'età dell'oro da anelare in modo nostalgico. Pertanto è più corretto parlare di una visione regressiva generalista e archetipica, antropocentrica perché fondata su un'enfasi nella distanza percepita tra umano e non-umano, umanistica perché basata sull'emancipazione del divenire umano. Questa prospettiva, figlia della persistenza di una predarwiniana dicotomia animale/uomo ha dato vita a un'innumerabile serie di errori nell'interpretazione delle strutture di relazione e referenza tra l'uomo e le altre specie. Lo zoomorfismo, come carattere chiaramente riconducibile a un animale, e il terio/teriomorfismo, come carattere di contaminazione e di alterazione dell'umano in senso eterospecifico, sono stati pertanto i tratti denotativi dell'avvenuta perdita o del rischio di perdita dei predicati di umanità. A fronte di questa cornice mentale il farsi animale richiama in modo pregiudiziale-acritico la riemersione di qualità bestiali, un topos che può declinarsi verso il terion nell'innocenza del pazzo o verso il teros nella mostruosità del criminale.

La visione dicotomica di animale-passato vs uomo-presente incornicia il modo di interpretare sia il retaggio filogenetico che lo sviluppo ontogenetico. Per quanto concerne il retaggio filogenetico tale impostazione dà luogo a una lettura mistificatoria dell'evoluzionismo, come cammino di progresso di cui l'uomo è l'ultimo parto: un'immagine che può essere rinvenuta in molte iconografie

dell'evoluzione dell'uomo. Di conserva l'ontogenesi ancor di più viene interpretata come un processo di elevazione dalla condizione animale, dove alla cultura spetta il compito – e si assegna la tendenza - di allontanare l'uomo dall'alterità non-umana ovvero di accrescere il divario tra le due condizioni. L'animale come cifra regressiva è la negazione innanzitutto del debito verso l'alterità non-umana nella costruzione dei predicati umani: la direzione del farsi umano è elevativo-separativa rispetto alla condivisione con il non umano. In altre parole, non solo si nega quel volgersi progressivo nei confronti dell'alterità animale attraverso l'acquisizione di qualità non umane ma si assume un processo di allontanamento. L'animalità “cifra regressiva” può essere utilizzata nei più diversi modi e per i processi più disparati ma sempre con un fine comune: rinvenire un operatore di disgiunzione perspicuo al fine di emarginare alcune categorie di uomini considerati divergenti dalla purezza e dalla pienezza della dimensione umana. Se l'animalità diviene la sponda regressiva è sufficiente infatti ascrivere alcune tipologie di uomini, e più in generale la diversità rispetto al prototipo di purezza, a un stato di umanizzazione parziale, incompiuta, larvale o decaduta. Nella tradizione antropocentrica divenire umani significa infatti allontanarsi dalla condizione animale, che assume perciò i connotati di pericolosa china di contaminazione o di involuzione alla cui soglia l'uomo non deve affacciarsi giacché, quando lo fa, mette a repentaglio le sue qualità distintive. Questa visione è peraltro antecedente al pensiero darwiniano e ha attinenze molto profonde con il mito della purezza implicito nell'essenzialismo platonico, dove la diversità popolazionale degli enti non costituisce una ricchezza ma una forma degradata, orbitale intorno all'eidos. In questa prospettiva ogni diversità perde un suo statuto e viene messa a paragone con il prototipo cosicché nella dialettica umano vs animale il diverso appare come un'entità degradata verso la sponda teromorfa. Di certo la teoria darwiniana si presta a essere piegata in tal senso anche se il paradigma darwiniano confligge in modo eclatante e cospicuo con il pensiero essenzialistico, basandosi sul pensiero popolazionale. Tuttavia attraverso la lettura evoluzionistica è possibile far convergere il concetto di deriva animale con quello di riemersione dell'ancestrale.

10) La letteratura del XIX e del XX secolo si è popolata così di mostri teromorfi, esito di hybris naturalistica o di invereconde prossimità con l'animalità, dal Mister Hyde di Robert Louis Stevenson al Kurtz di Joseph Conrad,. Tale lettura ha influenzato, come si è detto, il modo di accettare il pensiero darwiniano, cosicché il teromorfismo è stato tradotto dagli umanisti come ancestralità, ossia riemersione dell'animalità dai fondali della parentela comune, o come degradazione della purezza umana. Il concetto di riemersione di qualità bestiali è, come si è detto, frutto di una lettura mistificatoria dell'evoluzionismo e parimenti di un'incapacità di superare l'essenzialismo, cercando di

conciliarlo con una visione continuista attraverso l'idea di emancipazione dalla condizione animale. L'emancipazione diviene così un processo fragile e reversibile per cui il rischio regressivo, fissato dalla sponda animale, è sempre lì a minacciare la condizione umana. L'animale come specchio oscuro non solo è un termine di paragone attraverso cui fondare l'antropo-poiesi per distanziamento, ma è altresì l'entità da introiettare per radicarsi nel continuum biologico e trovare una spiegazione a una galassia di comportamenti problematici da cui il processo antropo-poietico prende le distanze. Il "nonno babbuino" assume presto i panni di scomodo coinquilino, retaggio di un passato da cui ci si vuole affrancare ma che parimenti è ancora in grado di riemergere dai fondali tenebrosi dell'essere umano. La bestialità comportamentale e il teriomorfismo, come operatori antropologici di distanziamento, servono per includere (e spiegare, appellandosi all'ancoraggio ancestrale) il diverso neutralizzandolo, vale a dire salvaguardando il concetto di purezza dell'identità. In altre parole, si ammette una prossimità filogenetica ma parimenti si cerca di annichilire la vicinanza o per converso riconoscerla solo in alcuni comportamenti regressivi, contrastativi con la predicazione stessa di umanità: l'aggressività, l'omicidio, l'eccesso alimentare o sessuale, la frenesia cinestesica, il panico, l'irrazionalità. Questa è la chiave concettuale che ispira la fisiognomica di Cesare Lombroso che, a differenza di Giovanni Battista Della Porta, vede nella somiglianza animale il chiaro indizio di un'implicita tendenza criminale. La prossimità con l'animale come cifra regressiva verrà utilizzata proditoriamente per dichiarare inferiori le donne, i bambini, gli omosessuali, gli appartenenti ad altre etnie, religioni o culture, i malati, gli oppositori di regime e via dicendo. L'animalità diviene così un grande contenitore da applicare ad arte per discriminare, sottomettere, uccidere, bollare d'infamia: è ancora di uso comune utilizzare il termine "bestiale" per intendere comportamenti riprovevoli, anche quando non hanno riscontri in altre specie se non nell'uomo.

11) Non è detto tuttavia che il ritenere l'alterità animale come "cifra regressiva" debba assumere sempre una connotazione esplicitamente negativa, può infatti rivestire i tratteggi dell'età dell'oro, della sintonia con la natura, del vero sé, dell'armonia tra istinto e corpo e assumere il tratto gentile del *terion*. L'animale cioè viene visto come aperto al mondo perché completamente radicato nel mondo, a differenza dell'uomo che vive in una condizione a due domini. A volte l'emancipazione dell'uomo viene infatti raffigurata come problematica, vessatoria, privativa e in questo senso si può arrivare a delineare una sorta di panegirico della condizione animale. Ciò non di meno si considera l'animalità come qualcosa che sta alle spalle dell'uomo e non si mette minimamente in dubbio la fondatezza di tale assunto né si disvela il carattere antropocentrico che la sostiene. Anche in questo

caso – seppur come luogo del sintonico e della nostalgia o come territorio dell’innocenza e della spontaneità – l’animalità è un concetto che ha ben poco a che fare con le alterità animali e con una lettura non antropocentrica della pluralità ontica dei viventi. Gli animali così raffigurati sono il passato, seppur un passato da mitizzare e da rimpiangere, ma in quanto remoti, superati, lasciati alle spalle non hanno nulla a che fare con il futuro dell’uomo e con il processo antropopietico. In questa concezione gli animali possono mostrarci quello che siamo stati non quello che potremmo essere, sono testimonianze di una condizione abbandonata non l’esemplificazione di possibilità nel divenire umano. Ancora una volta notiamo la pretesa dell’umano di sussumere le alterità non umane lette come passato dell’uomo e quindi sostrato su cui si ergono le fondamenta del farsi umano quale processo di divergenza e di emancipazione. Gli animali pertanto non vengono visti come alterità, giacché in quanto passato sono contenuti nell’uomo e non vengono letti come portatori di una diversa prospettiva sul mondo la cui acquisizione può dare all’uomo un valore aggiunto.

Nell’approccio umanistico gli animali non hanno nulla da insegnare all’uomo giacché il farsi umano si è realizzato proprio nel superamento di tale condizione. Secondo il postumanismo le alterità animali rappresentano l’archetipo di ogni forma di alterità e l’abbattimento della dicotomia umano vs non-umano è il presupposto per comprendere la dimensione umana.

Spesso le persone si meravigliano quando dico che il nostro modo di leggere il rapporto con gli animali è fondamentale per capire l’approccio con la tecnologia; i motivi di tale stupore sono diversi: 1) si ritengono gli animali come il passato, ovvero entità che non hanno nulla a che vedere con l’evoluzione tecnologica, e parimenti come un fondale statico, che perciò si pone in antitesi al dinamismo tecnopietico; 2) si ritengono le tecnologie come strumenti sotto il totale controllo dell’uomo e quindi non come entità capaci di una loro autonomia o, quel che è peggio, di modificare la cosiddetta “essenza umana”. Il postumanismo mette in discussione proprio questi due principi, partendo da una visione di contiguità tra gli animali e le macchine, seppur in modo diametralmente opposto a quello che riteneva Cartesio. In entrambi i casi ci troviamo di fronte ad alterità non umane in grado di modificare la dimensione umana attraverso l’apporto referenziale. E c’è di più: sono stati proprio gli animali a inaugurare il concetto di macchina, portando a convergenza le tecnologie litiche dello strumento con quelle biotecnologiche della domesticazione.

Le prassi zootecniche del postneolitico aprono infatti la strada all’ingresso di una nuova categoria di alterità verso cui indirizzare i processi di socializzazione: le macchine. Pensate su archetipi animali e interpretate secondo canoni teriomorfi, le macchine si sono posizionate culturalmente e socialmente nel milieu antropologico che uomo e animale domestico avevano costruito attraverso la loro partnership. In

altre parole, l'uomo utilizza con le macchine quei copioni di relazione che ha costruito nei millenni successivi alla domesticazione del cane e nello sviluppo delle prassi zootecniche. È grazie alla partnership con gli animali domestici se l'uomo arriva a pensare a strumenti dotati di anima ossia di movimento e di automatismi. Pensare al rapporto con le macchine in termini di socializzazione è molto importante se vogliamo comprendere pienamente il portato profondo di questa relazione. Le macchine non vengono semplicemente utilizzate ma divengono referenti importanti in grado di modificare il processo ontogenetico dell'individuo e di un profilo generazionale e di rimettere in discussione la collezione dei predicati correlabili al processo antropo-poietico. Non possiamo ignorare il contributo di queste alterità nel processo di formazione dei predicati umani e quindi il significato antropologico della relazione sociale con le alterità macchiniche. Sarebbe un errore imperdonabile ritenere per esempio che il computer sia un semplice strumento che utilizziamo rimanendone di fatto incontaminati, la tecnologia si incarna nell'uomo ossia trasforma la carne e i predicati dell'uomo.

La visione antropo-decentrata inaugurata dal postumanismo è pertanto una riscoperta del valore delle alterità non-umane, del significato dialogico e referenziale di tali interfacce, dei processi di ibridazione che stanno alla base dell'antropo-poiesi, dei contenuti che le alterità non-umane hanno dato per la realizzazione della dimensione umana e pertanto della transitorietà di tale dimensione che non va vista come un'essenza intangibile ma come un cantiere aperto, vitale in quanto ospitale, evolutivo in quanto in non equilibrio.

### **Bibliografia**

- Allman J., *Evolving Brain*, Freeman & Co, New York 1999.
- Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1938 (trad. it. *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano 1995).
- Damasio A.R., *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995.
- Damasio A.R., *The Feeling of Wath Happens*, Harcourt Brace, New York 1999 (trad. it. *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000).
- Diamond J., *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, W. W. Norton & Company, New York-London 1997 (trad. it. *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino 1998).
- Diamond J., *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, Radius Random Century Group Ltd, 1991 (trad. it. *Il terzo scimpanzé*, Bollati Boringhieri, Torino 1994).
- Digard J.P., *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris 1990.
- Edelman G.M. *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*, Basic Books, Inc., New York 1987 (trad. it. *Darwinismo*

- neurale. *La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Einaudi, Torino 1995).
- Eibl-Eibesfeldt I., *Die Biologie des menschlichen Verhaltens Grundriss der Humanethologie*, R. Piper GmbH & Co. KG, München 1984 (trad. it. *Etologia umana*, Bollati Boringhieri, Torino 1993).
- Eibl-Eibesfeldt I., *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, R. Piper & Co. Verlag, München 1967 (4. Auflage 1974) (trad. it. *I fondamenti dell'etologia*, Adelphi, Milano 1980).
- Gardner H., *Multiple Intelligences: The theory in practice*, New York, Basic Books (trad. it. *Intelligenze multiple*, Anabasi, Milano 1994).
- Gehlen A., "Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers", in P. Good (a cura di), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern-München 1975.
- Harris M., *Cannibals and Kings. The Origins of Culture*, Randoms House, New York 1977 (trad. it., *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Feltrinelli, Milano 1992).
- Harris M., *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Simon and Schuster, New York 1985 (trad. it. *Buono da mangiare*, Einaudi, Torino 1992).
- Lorenz K., *Das sogenannte Böse*, G. Borotha-Schoeler, Wien 1963 (trad. it. *Il cosiddetto male*, Garzanti, Milano 1981).
- Marchesini R., *Il concetto di soglia*, Theoria, Roma-Napoli 1996.
- Marchesini R., *La fabbrica delle chimere*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Marchesini R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Marchesini R., "La dimensione sociale dell'homo Sapiens", in "Lettera Internazionale", 4 trimestre, 2004, pp. 38-41.
- Marchesini R., Andersen K., *Animal Appeal*, Hybris, Bologna 2003.
- Merleau-Ponty M., *La nature*, Editions de Seuil, 1995 (trad. it. *La natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996).
- Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften*, von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetter, M.J. Zemlin, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1980-86, IV (trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, 2006).
- Remotti F. (a cura di), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Paravia, Torino 1999.
- Scheler M., "Mensch und Geschichte" (1926), in *Philosophische Weltanschauung*, Francke, Bern 1968.
- Vilà C., Wayne R.K., *Multiple and ancient origins of the domestic dog*, in "Science", 1997, 276, pp. 1687-1689
- Vygotskij L.S., *Mind in Society* (1935), Harvard University Press, Cambridge, MA 1978 (trad. it., *Il processo cognitivo*, Bollati Boringhieri, Torino 1980).
- Vygotskij L.S., *Thought and language* (1934), The MIT Press,

Cambridge, MA 1986 (trad. it., *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Bari 1992).



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)