

Roberto Marchesini
Filosofia postumanista e antispecismo

Il panorama della proposta antispecista è profondamente mutato nell'ultimo decennio anche in relazione a una metamorfosi profonda dei concetti identitari e a una rivisitazione delle interfacce tra umano e non umano – al proposito si considerino, ad esempio, le analisi di Donna Haraway, Raymond Corbey e Ralph Acampora¹. Se l'impostazione antispecista tradizionale, pensiamo all'utilitarismo di Peter Singer o al giusnaturalismo di Tom Regan, puntava soprattutto sull'individuo come portatore di predicati su cui fondare le coordinate della riflessione etica, nelle nuove proposte il fuoco sembra essersi spostato sul campo di accoglienza e sulle relazioni, dove a essere messa in discussione è proprio la pretesa isolazionista dell'ontologia di stampo essenzialista e, di conseguenza, ogni fondazione su predicati inerenti. La lettura umanistica incentrata su una visione autoreferenziale dell'individuo pare incrinarsi e con essa l'idea di un'identità forte, vale a dire autonoma ed esplicabile per ricognizione interna. In tal senso sono i meccanismi identitari in senso generale a subire una pesante torsione di significato ove ogni emergenza di predicato viene letta come risultato dialogico, non riconducibile a un'azione unilaterale dell'ente. Viene a mancare, cioè, quell'immagine eroica dell'individuo che esprime le sue qualità o per emanazione di predicati interni o per appropriazione di predicati altrui, dacché il predicato è nell'incontro, non nell'ente. Come dire: *"Dialogo ergo sum"*. Forti sono i debiti che questa impostazione ha contratto con il pensiero ecocentrico e della complessità e in particolare con autori come

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

Gregory Bateson, Michail Bachtin e Tzvetan Todorov². Non parliamo di una distruzione dell'identità ma di uno slittamento cospicuo nell'interpretazione sia dell'origine che del progetto identitario, dove a essere messa in discussione è la coordinata centripetativa. Secondo tale prospettiva l'identità è sempre il frutto di un processo di accoglienza reciproca, vale a dire dell'incontro ospitale di due soggettività e il risultato del suo agire è la realizzazione di un campo dialogico e non un collasso su se stessa.

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

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

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

moderna³. Centrali nella proposta postumanista sono i concetti di “pluralismo ontologico”, di “relazione dialogica tra l’umano e il non umano”, di “ibridazione fondativa dei caratteri identitari”, di “rifiuto di ogni forma di antropocentrismo”. Per quanto concerne la proposta antispecista è chiaro che il postumanismo non può ammettere alcuna discriminazione del non umano, ma tanto meno considerare esclusivamente in senso emancipativo l’accesso al diritto. Questo per due ragioni essenziali: 1) perché nega qualunque carattere universale in termini di predicati del diritto e 2) perché vede nella relazione e nell’atto del consentire-empatico la vera espressione dell’azione morale. D’altro canto, se leggiamo la proposta postumanista con i riferimenti e le cornici culturali umaniste, è facile interpretarne in modo forviante il dettato, rimanendo ancorati all’idea di umano soggetto che utilizza il non umano oggetto per realizzare i propri fini, ossia per elevarsi alle altezze angeliche, cosicché l’accoglienza viene letta come appropriazione. L’etica antispecista proposta dalla filosofia postumanista si basa sul concetto di relazione, che tuttavia non va letto attraverso le coordinate tradizionali del rapporto – che può dar luogo a utilizzi o proiezioni – né attraverso quelle dell’interazione, che presuppone la discrezione tra i due enti. Per la filosofia postumanista, la relazione è dialettica inclusiva, reciproca contaminazione, cosicché l’azione etica si misura nella capacità di salvaguardare il campo di reciprocazione e transazione tra i due enti. Parliamo, pertanto, di un’etica dell’empatia che prevede per il rispetto dell’altro l’accoglienza ossia, nel caso dei rapporti con l’eterospecifico, la capacità di farsi animale e di incontrarlo lungo la sua prospettiva, abbandonando così l’angolo visuale antropocentrato. Per questo l’approccio postumanista si fonda sul concetto di decentramento dalla prospettiva antropocentrata, al fine di realizzare i diversi prospetti ontologici, epistemologici ed etici. Antropodecentrarsi non significa anettere l’altro per raggiungere fini impliciti, ossia per realizzare “le magnifiche sorti e progressive” dell’umanità: questa è ancora una lettura umanista del

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

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

Postumanismo e progetto *post-human*

Occorre d’altro canto distinguere la filosofia postumanista – da me proposta in alcuni saggi ma altresì presente in modo esplicito in autori come Donna Haraway e, a mio parere, ravvisabile in altri come Ralph Acampora⁴ – caratterizzata da una forte critica all’impostazione dicotomica, all’ideologia della purezza, a ogni forma di discriminazione, perché fondata sull’annichilimento dell’identità essenzialista, dal “progetto *post-human*”, un movimento culturale eterogeneo nell’espressione artistica come nella formulazione teoretica sorto negli anni ’90 e dai tratti spesso fortemente antropocentrati. Il progetto *post-human* nasce dalla consapevolezza del tramonto di quell’idea solida e autarchica dell’uomo propria del pensiero

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

umanistico in nome di una visione metamorfica e ibridativa dell'umano, anche in ossequio a una velocità di fuga crescente dell'antropo-poiesi dalle coordinate classiche, resa possibile dalle rivoluzioni tecnologiche del Novecento. Questo progetto culturale, che non si traduce *ipso facto* in un programma di realizzazione del postuomo o del postumano (come sostenuto talora con orrore, talaltra con ammirazione), è in fondo la presa di coscienza della fine di un periodo storico basato sulla pretesa di un protagonismo assoluto e incontaminato dell'uomo sul mondo. Nelle proposte artistiche di Matthew Barney⁵, Daniel Lee e Karin Andersen, il corpo dell'uomo si trasforma in una sorta di palcoscenico ad uso del protagonismo delle alterità, con un forte eccentrimento ontologico dall'umano. Da questo spazio sterminato, proprio perché privo di qualsivoglia liminarietà, emergono identità transitorie e transitive, multividuali, dove il connotato di base che le qualifica o, se vogliamo, le rende dialogiche è quello della vulnerabilità. Siano essi *cyborg*, teriomorfi, diversamente abili, identità mutanti di genere o di specie, la loro predicazione sta nell'essere coniugati, nel mostrare il loro carattere carenziale. Riprendendo poetiche visionarie come quelle di Philip Dick, William Burroughs⁶, James Ballard e William Gibson, il progetto culturale *post-human* dà voce alle alterità – ricordiamo quanto detto dal replicante Roy in *Blade Runner*: «Ho visto cose che voi umani non potreste immaginare», molto esplicita di questa sensazione eccentrica dell'uomo di fine secolo. È, però, necessario sottolineare che da questo nucleo caotico e per molti versi dai tratti fantascientifici si originano negli anni di passaggio tra il XX e il XXI secolo diversi filoni di pensiero spesso in aperto contrasto o, se vogliamo, con impostazioni filosofiche che hanno ben poco da spartire tra loro. Nel saggio che ho dedicato all'analisi del progetto culturale *post-human*⁷ ne ho illustrati almeno tre: 1)

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

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

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

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

Postumanismo e dialettica referenziale

Molto differente è la proposta postumanista, anch'essa filata dalla riflessione culturale sul *post-human*, ma estremamente radicale nel portare alle estreme conseguenze il tramonto del pensiero umanistico, determinata cioè a rinunciare definitivamente a ogni pretesa di preminenza dell'uomo sul mondo, ma soprattutto basata su un'ontologia dialogica degli enti⁸. In altre

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

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

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

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

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

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

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

Postumanismo e zooantropologia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Antispecismo umanista e postumanista

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

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

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