
Marco Maurizi
Possano gioire?
Appunti per una zoofilia antispecista

Può esistere un'amicizia con gli animali?

Animali domestici, animali prediletti e affini – C'è qualcosa di più stomachevole del sentimentalismo verso animali e piante da parte di una creatura che all'inizio ha dimorato tra di loro come il più furibondo nemico e che alla fine pretende nelle sue indebolite e mutilate vittime anche teneri sentimenti? Di fronte a questo genere di "natura" all'uomo si addice soprattutto *serietà*, posto che sia un uomo pensante. (F. W. Nietzsche)¹

Poniamo una domanda strana e curiosa che oggi ha scarsa possibilità di essere presa sul serio. Parliamo di un'amicizia tra noi e gli altri animali, espressione che trasgredisce le regole del linguaggio consueto secondo le quali di "vera" amicizia può parlarsi solo tra umani. E anche coloro che sarebbero disposti a parlare di amicizia tra noi e gli altri animali (ad esempio, nel caso del cane, il «migliore amico dell'uomo», qualsiasi cosa ciò possa significare) non accetterebbero certo di considerare possibili amici i cosiddetti «animali da reddito» e, se lo facessero (si veda la retorica delle «fattorie felici»), verrebbero smentiti dalla semplice constatazione che gli amici non si uccidono, né si mangiano. I pitagorici pare fossero vegetariani proprio per questo motivo: credendo alla reincarnazione delle anime non volevano trovarsi nella pancia per sbaglio un ex compagno.

Non è un caso, dunque, che anche in ambito antispecista un discorso sull'amicizia tra noi e gli altri animali rischi di essere frainteso e rifiutato. Il movimento per la liberazione animale, infatti, ribadisce da tempo di essersi lasciato alle spalle la fase della *zoofilia*, cioè quell'atteggiamento di generica "benevolenza" verso le altre specie che è da sempre servito a mascherare, e quindi a perpetuare, i peggiori crimini contro gli animali. Questi ultimi non hanno bisogno di dichiarazioni di simpatia, si dice, ma di *giustizia*.

Nel porre la domanda iniziale non intendo certo negare quanto sia stato necessario far chiarezza su questo punto. L'idea che si tratti di trasformare la questione animale in una questione di giustizia e non di benevolenza fa senz'altro parte delle conquiste del movimento antispecista. Se torniamo ora alla zoofilia,

¹ Friedrich W. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di F. Desideri, in *Opere 1870/1881*, Newton & Compton, Roma 1993, IV, §286, p. 1012.

non lo facciamo certo per restaurare un approccio ormai superato nella teoria e dalla prassi del movimento, quanto per mostrare che esso non è stato ancora sufficientemente superato. Per mostrare cioè che la zoofilia rimane tuttora un problema dell'antispecismo e lo rimarrà finché non si saranno fatti i conti con essa. O, almeno, finché non si saranno fatti i conti con quel suffisso strano e sfuggente su cui si getta un occhio sempre troppo distratto: *philia*, amicizia. Perché prima ancora di chiederci se può esistere un'amicizia con gli animali o magari escludere che essa possa essere rilevante per l'antispecismo, forse dovremmo chiederci *cos'è l'amicizia?*

L'amicizia «perfetta» dell'*animal rationale*

Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele definisce l'amicizia qualcosa di «assolutamente necessario alla vita»². Non solo, infatti, sembra esserci una *necessità interiore* che ci spinge alla ricerca di altri con cui condividere la nostra vita («senza amici nessuno sceglierebbe di vivere»), ma addirittura la *coesione sociale* non sarebbe possibile se non si tenesse a bada l'inimicizia³. Se la giustizia, sostiene Aristotele, da sola è insufficiente a garantire la concordia (*omonoia*), l'amicizia basta a se stessa e include il senso di giustizia.

Ovviamente, per sostenere ciò, Aristotele ha un concetto molto alto di amicizia. Per Aristotele esistono, infatti, tre specie di rapporto amicale: uno fondato sull'*utile*, l'altro sul *piacere*, l'ultimo sul *bene*. È chiaro, però, che solo quest'ultimo descrive l'amicizia in senso proprio perché «coloro che amano a causa dell'utile, amano a causa di ciò che è bene per loro, e quelli che amano per il piacere lo fanno per ciò che è piacevole per loro, e non in quanto l'amato è quello che è, ma in quanto è utile o piacevole»⁴. L'«amicizia perfetta», invece, è quella in cui «coloro che vogliono il bene [...] provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi»⁵.

È chiaro che l'antispecismo configura un tipo di rapporto con gli animali che potrebbe rientrare in questo terzo caso, poiché esclude che il rapporto con i non umani possa essere basato sul nostro tornaconto e sulla soddisfazione esclusiva dei nostri piaceri. Esso potrebbe, dunque, in teoria, venire definito come sorta di *zoofilia aristotelica*. Tuttavia, la concezione dell'amicizia di Aristotele è carente sotto almeno tre punti di vista per noi essenziali: è *identitaria*, è *intellettualistica*

e, naturalmente, è intrinsecamente *specista*.

Infatti, anche se l'amicizia vera non prevede alcuno scambio basato sull'interesse⁶, Aristotele ammette che «ciascuno riceve dall'altro cose identiche da tutti i punti di vista o simili»⁷. E ciò avviene perché si ama nell'altro ciò che c'è di amabile in noi. Non solo «i sentimenti di amicizia verso il prossimo [...] sembrano derivare dai sentimenti che l'uomo ha verso se stesso», ma l'altro che amiamo è, di fatto, *un'immagine di noi stessi*: «il virtuoso prova verso se stesso ciascuno di questi sentimenti» e «li prova verso l'amico come verso se stesso (l'amico, infatti, è *un altro se stesso*)»⁸.

Ma se l'altro è un'immagine di noi e dunque non si esce dall'identità, perché Aristotele sostiene che il bene che si cerca per l'amico è disinteressato? Perché si tratta di un bene che nasce non dall'«elemento irrazionale dell'anima» (quello che ci spinge a inseguire beni materiali come «ricchezza», «onori» e «piaceri corporali»⁹), bensì consiste nel curare in noi e nell'altro *la parte intellettuale dell'anima*. È quest'ultima che l'uomo virtuoso «ama» e cerca di «compiacere»¹⁰.

Questo aspetto è chiaramente legato alla visione gerarchica della realtà propria di Aristotele. L'amicizia perfetta (cioè disinteressata), infatti, non sembra essere possibile se non a partire dalla *divisione* e dalla *contrapposizione* rispetto a ciò che è considerato *inferiore*. Non solo potranno essere amici esclusivamente coloro che *svalutano* la propria parte sensibile-irrazionale-corporea-animale a vantaggio di quella intellettuale-razionale-spirituale-umana, ma la stessa «comunanza»¹¹ tra amici non sarà possibile se non sull'*esclusione* di coloro che non hanno accesso a questo livello di «umanità». Ed è questo che rende impossibile l'amicizia tra il padrone e lo schiavo e, ancor di più, tra l'uomo e gli altri animali:

Quando non c'è nulla di comune tra chi governa e chi è governato, non c'è neppure amicizia tra loro, giacché non c'è giustizia; per esempio, tra artigiano e strumento, tra anima e corpo, tra padrone e schiavo [...]. Ma verso esseri inanimati non è possibile né amicizia né giustizia. Ma neppure verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo in quanto schiavo. Non c'è niente di comune, infatti, in quanto lo schiavo è uno strumento animato, e lo strumento è uno schiavo inanimato. Quindi, non è possibile amicizia verso di lui in quanto schiavo, ma è possibile in quanto uomo: si ritiene, infatti

6 Si tratta infatti di «fare il bene senza avere di mira un contraccambio», *ibidem*, p. 333.

7 *Ibidem*, p. 307.

8 *Ibidem*, p. 347 (corsivo aggiunto).

9 *Ibidem*, p. 357.

10 «L'uomo virtuoso [...] vuole per se stesso ciò che è bene e tale gli appare, e lo fa [...] e a vantaggio di se stesso (a beneficio dell'*elemento intellettuale* che è in lui, elemento che si ritiene che costituisca ciascuno di noi): e vuole vivere e conservarsi, e che viva e si conservi soprattutto la parte con cui pensa», *ibidem*, p. 346 (corsivo aggiunto).

11 «Quanto si estende il rapporto comunitario, altrettanto si estende l'amicizia, giacché tanto si estende anche la giustizia. E il proverbio "le cose degli amici sono comuni" ha ragione, perché l'amicizia consiste in una comunanza», *ibidem*, p. 319.

2 Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1996, p. 299.

3 «Sembra, poi, che sia l'amicizia a tenere insieme le città, ed i legislatori si preoccupano più di lei che della giustizia: infatti, la concordia sembra essere qualcosa di simile all'amicizia; ed è questa che essi hanno soprattutto di mira, ed è la discordia, in quanto una specie di inimicizia, che essi cercano soprattutto di scacciare. Quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre, quando si è giusti, c'è ancora bisogno di amicizia», *ibidem*.

4 *Ibidem*, p. 303.

5 *Ibidem*, p. 305.

che ogni uomo può avere un rapporto di giustizia con chiunque abbia la possibilità di avere in comune con lui una legge o un patto; e, per conseguenza, si potrà avere anche un rapporto d'amicizia con uno schiavo nella misura in cui questi è un uomo¹².

È chiaro però, da quanto Aristotele dice degli schiavi, che la «comunanza» che porta con sé «amicizia» e «giustizia» non è un *fatto*, bensì l'effetto di una *decisione*. Se si escludono gli schiavi dalla vita in comune, se li si tratta ingiustamente non ci potrà essere alcuna amicizia con loro. Non è la loro *natura* a rendere impossibile l'amicizia, ma *ciò che viene loro fatto*, come dimostra la consapevolezza, da parte di Aristotele, che con gli schiavi umani si potrebbe, in via ipotetica, stabilire una qualche forma di legge o patto.

Per Aristotele, che basava la propria riflessione sulla contrapposizione tra vita intellettuale e vita animale (sensitiva e vegetativa), ipotizzare una qualche forma di «convivenza» e «comunanza» con gli animali e gli schiavi avrebbe significato *abbassare* l'umano, fargli perdere la sua *destinazione superiore*, il suo *optimum*: l'«attività contemplativa»¹³. Ma poiché, come Aristotele stesso pensava, questa suprema condizione morale esprime «felicità» perché è sentita come «libera» e «autosufficiente»¹⁴, occorrerà anche riconoscere che tale felicità e autosufficienza sono un *inganno*, in quanto sono fondate sull'illibertà, sull'infelicità e sulla dipendenza di altri. Cioè *dipendono* a loro volta dall'altro che vorrebbero negare.

La sfida di un'amicizia radicale

Riconoscendo che l'amicizia aristotelica è identitaria, intellettualistica e specista, dovremo chiederci se nel frattempo siamo riusciti ad elaborare un modello che sia all'altezza di essa ma che superi questi difetti. A giudicare dai tentativi fatti dall'antispecismo nei suoi primi decenni di attività pare proprio di no.

Se è necessario ammettere che la pubblicazione di *Liberazione animale* di Peter Singer ha segnato uno spartiacque importante nella storia dell'antispecismo, è altresì inevitabile osservare come l'impostazione *razionalistica* che la questione animale ha ricevuto nel pensiero singeriano abbia pesato nei decenni a seguire su tutta la riflessione antispecista di prima generazione¹⁵. Pur fondandosi sul riconoscimento della sensibilità animale (il benthamita «Possono soffrire?»), questa visione dei nostri rapporti morali è fortemente sbilanciata in senso

12 *Ibidem*, pp. 325-326.

13 *Ibidem*, pp. 393 e sgg.

14 *Ibidem*.

15 Singer rifiuta esplicitamente la necessità di un collegamento tra antispecismo e «amore» per gli animali. Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, Saggiatore, Milano 2003, p. 10. Per il concetto di «antispecismo di prima generazione» cfr. l'introduzione di Massimo Filippi e Filippo Trasatti a *L'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010.

intellettualistico. Come ha osservato Acampora, si è probabilmente trattato di una «strategia» che in forma semiosciente cercava di emanciparsi dal «sentimentalismo» della più antica tradizione di difesa degli animali¹⁶. Solo certo eco-femminismo degli anni '80-'90 ha provato a sovvertire questa posizione, rivalutando il profondo significato etico e politico che la *sensibilità* può avere una volta che si sia messa in discussione la visione monolitica e asettica della razionalità patriarcale. L'opposizione tra razionalismo e sensibilità che si è così venuta a creare¹⁷ non ha però possibilità di essere risolta se non si mette in discussione il meccanismo che la produce.

In questo senso, attraverso gli apporti del post-umanesimo¹⁸, del decostruzionismo¹⁹, della fenomenologia²⁰, l'antispecismo sta oggi scoprendo come la critica della contrapposizione uomo/animale (così come dell'opposizione spirito/corpo, intelletto/sensibilità, ecc.) sia inscindibile da una critica più radicale al concetto stesso di *identità*. Si è così evidenziato come il tentativo di estendere agli altri animali la protezione (morale e giuridica) accordata all'umano in base a certe caratteristiche comuni (pensiero, linguaggio, ecc.), per quanto lodevole, costituisce un'impresa essenzialmente volta alla *fagocitazione dell'altro*. Il discorso dell'allargamento della sfera morale – esemplificato, ad esempio, dal «Progetto Grande Scimmia» – implica un atteggiamento ancora antropocentrico e profondamente identitario. Esso dice, in sostanza, «io, umano, riconosco a te, animale, un diritto solo nella misura in cui tu mi assomigli». L'alterità scompare, l'identità si afferma. L'altro è tollerato solo se può essere ricondotto all'identico. E ciò significa non solo che tutto ciò che resta fuori dal cerchio allargato dell'umano può continuare ad essere trattato come una «cosa», ma anche che quel confine umano/non-umano non è stato veramente messo in discussione, bensì solo reso meno rigido e più mobile.

L'amicizia «stellare» dell'*Übermensch*

Nietzsche riteneva che «i greci [...] sapevano [...] bene cos'è un amico» tanto che

16 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 143.

17 Cfr. le critiche di Tom Regan alla posizione eco-femminista: Tom Regan, «Ecologia profonda ed ecofemminismo: differenze inconciliabili», in «Etica e animali», II, (2), autunno 1989, pp. 50-57.

18 Cfr., tra gli altri, Roberto Marchesini, *Post-human: verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 e *Id.*, «Filosofia postumanista e antispecismo», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 20-33.

19 Cfr. Jacques Derrida, *L'animale che, dunque, sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006 e *Id.*, *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009. Cfr. anche M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2011.

20 Cfr. R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit.

essi soli, tra tutti i popoli, possiedono una svariata, profonda e filosofica trattazione dell'amicizia; sicché ad essi per primi, e sino ad ora per ultimi, l'amico è apparso come un problema degno di soluzione²¹.

Sino ad ora. In effetti, lo stesso Nietzsche sviluppò un modello di amicizia alternativo a quello aristotelico e che qui ci interessa perché, analogamente all'antispecismo, esso rifiuta l'opposizione etica ed ontologica umano/non umano ma, al tempo stesso, mette in crisi sia l'identitarismo sia l'intellettualismo che fanno da sfondo all'intera filosofia morale occidentale (compresa, dunque, quella antispecista di prima generazione). L'importanza di Nietzsche per la critica dell'antropocentrismo è stata già messa in rilievo da Acampora²²; qui mi limiterò a discutere in modo più circostanziato il contributo che il modello nietzschiano di amicizia può offrire in quest'ambito.

Essa costituisce un attacco formidabile alla nozione di identità. Il nucleo di un'amicizia vera, secondo Nietzsche, coincide infatti con la capacità di accettare la *mutevolezza* e il *divenire* che sta al fondo del nostro essere. Il pensiero di Nietzsche è tutto volto, come noto, a mostrare come l'identità non sia un fatto ma una *costruzione*. Ciò che noi "siamo", ciò che sentiamo e pensiamo di "essere" è in realtà il "prodotto" di una *volontà di essere*. Nell'uomo questa volontà si esprime in complesse forme individuali e sociali, nascondendosi dietro l'identità percepita e strutturandola in modo più o meno cosciente. L'uomo, più degli altri animali (?), mente a se stesso sull'origine del proprio desiderio, ama nascondersi dietro le proprie maschere culturali. Questo non significa che l'identità non esista o sia illusoria, quanto piuttosto che essa è un meccanismo complesso di cui raramente, o forse mai, si riesce a scrutarne il fondo, a scandagliarne l'abissale profondità. La questione fondamentale, secondo Nietzsche, non sarebbe dunque affermare o negare l'identità, quanto riconoscerne il funzionamento occulto e prendere posizione rispetto ad esso. Poiché ciò che *siamo* dipende da ciò che *vogliamo essere*, ogni indagine su ciò che siamo rimarrà alla superficie se non ci svela questa volontà più profonda (che può coincidere con la nostra libertà oppure semplicemente con il meccanismo di cui siamo inconsapevolmente schiavi). Non dobbiamo dunque chiederci «cosa siamo?», ma «cosa vogliamo essere?».

Ciò è fondamentale nel concetto di amicizia. Anzitutto a livello interumano. Non c'è più verità di noi in ciò che *crediamo di noi* stessi di quanta ce ne sia in ciò che gli altri *credono di noi*²³. La verità su ciò che siamo pulsa sotto l'opinione come quella volontà segreta che ci fa essere ciò che siamo. Possiamo accettare o rifiutare questa volontà, ma non prescindere. E non si tratta di una verità che basterebbe pensare, bensì che occorre vivere, che occorre avere

il coraggio di sopportare: la verità di noi sta, infatti, innanzitutto nel modo in cui affrontiamo la nostra maschera identitaria e la decostruiamo, aprendo la possibilità ad una volontà di essere che sia pienamente "nostra"²⁴. Un atto tragico, secondo Nietzsche, che implica anzitutto il dolore del rifiuto di una comoda acquiescenza.

Ma anche a livello interspecifico – tema di cui Nietzsche non si occupa – questo assunto può essere valido. Anche l'amicizia tra umani e non umani non potrà essere tale se si riduce ad incontro tra identità rigidamente fissate: essa potrà realizzarsi solo se la chiusura identitaria viene minata *ab origine*, se insomma ci si aprirà al riconoscimento di un'apertura e di una potenzialità che è la radice comune degli esseri e che li lega in un flusso di divenire, in un costante essere-altro, con-l'altro e nell'altro. L'alterità è qualcosa che ognuno ha *in sé* prima di sperimentarla nell'altro e in questo senso è possibile rovesciare l'assunto aristotelico: ognuno è amico di sé stesso prima di essere amico dell'altro, ma perché siamo ignoti anzitutto a noi stessi²⁵.

È questo il senso e la necessità dell'estraneità che necessariamente accompagna gli amici, impegnati nella propria metamorfosi in un continuo tentativo di divenire «degni» di se stessi²⁶. L'ideale dell'amicizia per Nietzsche non è infatti il *divenire simili* nella comune frequentazione, bensì l'inevitabilità di un cambiamento che accompagna la scelta individuale di seguire il proprio irriducibile percorso. Quella «sete comune» che rende vera l'amicizia è l'«ideale» più alto della fedeltà a se stessi: accettare e volere il proprio divenire-altro-dasé²⁷.

Questo porta Nietzsche a criticare due aspetti deleteri ed inevitabili in una visione identitaria dell'amicizia e della sollecitudine morale come cura del simile: la nozione di "prossimità" e quella di "comunità". Nello *Zarathustra* Nietzsche scrive: «il vostro amor del prossimo è il vostro cattivo amore per voi stessi»²⁸. Esso implica infatti l'idea di un soggetto identico a se stesso che si prende cura solo di chi è (o può essere considerato) proprio simile, piuttosto che di un soggetto che attraverso la metamorfosi si apre all'*esperienza dell'estraneo* (dentro e fuori di sé). Ed è precisamente questo che costituirebbe il vero inizio della morale e, forse, dell'amore in quanto tale: non l'amore per il prossimo ma

21 F. W. Nietzsche, *Umano troppo umano*, trad. it. di M. Olivieri, in *Opere 1870/1881*, cit., I, VI, §354, p. 642.

22 Cfr. R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., pp. 114-140.

23 F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., I, VI, §376, p. 647.

24 Accettando dunque il paradosso che se si decostruisce il soggetto non è più possibile "avere" una volontà. La volontà non è un atto che deriva da un soggetto, semmai è il soggetto che è il prodotto di una volontà. «Solo la seduzione del linguaggio [...] intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un "soggetto"», F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di V. Perretta, in *Opere 1882/1895*, Newton & Compton, Roma 1993, p. 597.

25 Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

26 «Il fatto che dobbiamo divenire estranei è la legge sopra di noi: ma proprio per questo dobbiamo divenire anche più degni di noi», F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Ricci, in *Opere 1882/1895*, cit., IV, §279, p. 146.

27 *Ibidem*, I, §14, p. 72.

28 F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di A. M. Carpi, in *Opere 1882/1895*, cit., «Dell'amore del prossimo», p. 261.

«l'amore del lontano»²⁹. Per dirla con Derrida che ha condotto queste riflessioni oltre la sfera dell'umano:

Finché esiste il riconoscibile, il simile, l'etica sonnecchia. Essa dorme di un sonno dogmatico. Finché rimane umana, tra uomini, l'etica rimane dogmatica, narcisistica e non pensa ancora. Nemmeno l'uomo di cui tanto parla³⁰.

Ciò implica, almeno in prospettiva, il rifiuto dell'*esclusivismo etico*, così come di ogni «cameratismo» che, ampliando ad un *noi* l'ossessione identitaria dell'*io*, ne amplifica, invece che correggere, l'illusione e il meschino egoismo³¹. Nietzsche può arrivare così a prospettare una visione etica ed ontologica in cui «non ci sono nemici»³². Affermazione che non coincide affatto con una concezione «idilliaca» e «paradisiaca» dei rapporti umani e non umani, ma che consegue necessariamente alla dinamizzazione del concetto di identità.

È chiaro infatti che, così facendo, Nietzsche destabilizza e relativizza l'opposizione amico/nemico (essa stessa fondata su quella contrapposizione identitaria che qui viene messa in questione). Non solo coloro che sono «nemici sulla terra» possono condividere un'«amicizia stellare»³³, cioè condividere nella loro diversità la legge comune e più profonda del reciproco mutamento, ma la visione nietzschiana dell'amicizia, rifiutando l'idea che essa consista nel semplice incontro tra soggettività già fissate, è in se stessa una visione profondamente *conflittuale*. Il *polemos*, lo scontro, qui indica però non tanto uno stato di guerra e di sofferenza (sempre possibili e anzi inevitabili ovunque ci sia divenire) quanto l'essenza stessa della *felicità*³⁴. Felicità per Nietzsche non è uno stato di beatitudine – una condizione impossibile nella misura in cui non c'è un soggetto identico con sé che potrebbe esperirla –, ma il godimento che accompagna il divenire-sé-stessi come incessante alterazione di sé.

Ecco perché Nietzsche scrive: «La gioia comune, e non il dolore comune fa l'amico»³⁵. Non la compassione (*Mit-leid*, alla lettera: «sofferenza-con»), la condivisione della sofferenza, ma la condivisione della gioia (*Mit-freud*, alla lettera: «gioia-con») fonda l'esperienza dell'amicizia. Ma se l'amicizia come incontro tra diversi che fanno tesoro della propria diversità e del proprio percorso singolare coincide con l'apertura alla gioia di un rapporto così profondo

29 *Ibidem*, p. 262.

30 J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume I*, cit., p. 146.

31 F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 259.

32 F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., I, VI, §376, p. 647.

33 «Esiste, probabilmente, una curva, una traiettoria stellare immensa e invisibile di cui le nostre strade e mete tanto diverse possono costituire piccoli tratti: eleviamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve e la nostra vista troppo scarsa perché possiamo essere più che amici nel senso di quella sublime possibilità. *Crediamo* dunque nella nostra amicizia stellare anche se sulla terra dovessimo essere nemici», F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., IV, p. 146.

34 «Ogni felicità sulla terra/ O amici, la dà la battaglia!/ Sì, per diventare amici,/ ci vuole il fumo delle polveri!», *ibidem*, §41 («Eraclitismo»), «Scherzo, perfidia e vendetta». Preludio in rime tedesche», p. 58.

35 F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., I, IX, §499, p. 678.

è intrinseco con l'alterità, allora forse si potrebbe tornare a parlare di zoofilia in questo senso nuovo, pienamente nietzschiano. E ciò ci porterebbe a ribaltare l'osservazione cautelativa di Bentham («La domanda da porre non è "Possono ragionare?", né "Possono parlare?", ma "Possono soffrire?"»³⁶).

La concezione utilitaristica che vorrebbe fondare l'amicizia tra umano e non umano sulla base della comune sofferenza compie infatti una mossa corretta seppure di portata limitata e limitante. La storia dell'inimicizia tra l'uomo e gli altri animali è infatti una storia di *potere* in un doppio senso: del Potere che esercitiamo sul resto del vivente in nome dei «poteri» che ci attribuiamo in esclusiva negandoli agli altri animali («la differenza tra l'animale e l'uomo è sempre stata definita in base al criterio del "potere" o della "facoltà", cioè del "poter fare" o dell'*incapacità di fare* questo o quello»³⁷). Bentham, osserva Derrida, ha avuto l'intuizione fondamentale di avvicinare gli animali alla zona della rilevanza morale facendo leva sull'unica cosa che, in questo discorso di potere, nonostante tutto, ci accomuna ad essi: nella vulnerabilità, infatti, nell'*essere-esposti* alla sofferenza, nell'*impotenza* di fronte al dolore, l'umano si riconosce, al pari del non umano, non un potere ma un *non-potere*. «Nel caso della sofferenza vulnerabile», scrive perciò Derrida,

il potere è un non-potere; il poter soffrire è allora il primo potere come non-potere, la prima possibilità come non-potere che condividiamo con l'animale, da cui deriva la compassione³⁸.

L'umano sembra così poter incontrare il non umano solo nella zona negativa e preliminare della sofferenza da evitare. Si lascia perciò totalmente indeterminata la zona positiva dell'esperienza che si trova al di là del dolore, riducendo l'ideale etico al «calcolo» collettivo del piacere/dolore o degli «interessi» individuali. In questo modo, anzitutto non viene realmente scardinata la logica specista dell'umano come l'essere-che-può e dell'animale come essere-che-non-può, ma, anzi, anche l'umano viene ridotto alla «nuda vita» (Agamben), all'animale-macchina sofferente e trattato politicamente in termini di corpo zoologico³⁹. In secondo luogo, una visione che trova nell'assenza di dolore il comune denominatore dell'etica, il concetto *qualitativo* di bene e di felicità va perduto in quanto moralmente irrilevante. E, con esso, tutta una sfera dell'esperienza umana (e non umana) che potrebbe invece diventare il campo di indagine su ciò che ci accomuna agli altri animali nelle reciproche differenze. Diventerebbe

36 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 1998, p. 422n.

37 J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, pp. 313-314.

38 *Ibidem*.

39 Come osserva Ermanno Castanò, in questa strategia di «animalizzazione» dell'uomo c'è perfetta coincidenza tra Bentham amico degli animali e Bentham pensatore del Panopticon. Cfr. Ermanno Castanò, *Ecologia e potere. Un saggio su Murray Bookchin*, Mimesis, Milano 2011, p. 51.

allora possibile riformulare la domanda benthamita trasportandola nell'orizzonte di creatività e positività anticipato da Nietzsche. L'importante non è domandarsi "Possono pensare?" o "Possono parlare?", ma "Possono gioire?"⁴⁰.

La morale degli schiavi animali

Questo passaggio, sia chiaro, non può essere compiuto all'interno della filosofia nietzschiana, che resta ancora, se non in teoria almeno nelle sue conseguenze pratiche, specista (seppure non antropocentrica). Nietzsche descrive, infatti, nelle sue opere la traiettoria che porta l'umano a dissolvere i vincoli che lo chiudono in un'esistenza passiva, indicando così la parabola dello *Übermensch*, dell'Oltre-uomo⁴¹. Ma questa ultra-umanità, che è resa possibile proprio dal riconoscimento della fondamentale «naturalità» e «animalità» dell'uomo e dal rifiuto di ogni «spiritualismo», non arriva mai a mettere in discussione le pratiche di violenta sopraffazione del non umano. Anzi, giustifica addirittura la sopraffazione dell'umano (il che la qualifica come non-specista sul piano ideale; seppure il fatto che Nietzsche non ipotizzi in nessun caso l'abbandono delle pratiche di sfruttamento umano e non umano⁴² ci permette di definirlo specista in senso materiale⁴³).

Nel descrivere il concetto di amicizia di Nietzsche non ho dunque affatto inteso discuterne, né tanto meno accettarne acriticamente la filosofia nel suo complesso. Men che meno la sua filosofia morale che considero problematica sotto più punti di vista e che andrebbe analizzata con maggiore dettaglio. Basti qui accennare al fatto che la visione dell'uomo come «animale» sia inscindibile in Nietzsche da un'interpretazione della vita come «volontà di potenza», cioè

40 Anche Bentham parla della «felicità» che possiamo condividere con gli altri animali, attraverso quella che chiama «benevolenza positiva», J. Bentham, *Deontology or The Science of Morality*, Elibron Classics, s.l. 2005, pp. 13 e sgg. Tale felicità viene tuttavia descritta come puro «possesso del piacere con l'esclusione della sofferenza» (*ibidem*, p. 17), una concezione troppo limitata che lo stesso utilitarismo di Singer (detto «utilitarismo della preferenza») ha dovuto criticare, osservando come nella felicità rientri necessariamente un criterio di valutazione soggettivo di ciò che costituisce «piacere» o «dispiacere». Cfr. P. Singer, *Etica pratica*, trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989.

41 Il rapporto di amicizia è importante, tra l'altro, proprio perché esso ci permette di misurare il passo che compiamo nei nostri tentativi di superare l'umano in direzione dell'oltre-umano. Cfr. «Il concetto di amico come "presentimento del superuomo"» in F. W. Nietzsche, *Zarathustra*, cit., p. 261. Cfr. anche *ibidem*, p. 259.

42 La critica alla domesticazione animale (cfr., ad es., F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di S. Bortoli Cappelletto, in *Opere 1882/1895*, cit., p. 546 e *Id.*, *Il crepuscolo degli idoli*, trad. it. di M. Olivieri, in *Opere 1882/1895*, cit., pp. 728-730) è rivolta all'indebolimento che essa provoca rispetto alla potenza vitale ed è solo un modo per criticare l'effetto di decadenza vitale prodotto dalla civiltà sull'uomo (*Id.*, *Genealogia della morale*, cit., p. 596). Il modello animale preferito da Nietzsche è infatti quello «predatorio»: per lo stesso motivo Nietzsche critica il vegetarianismo: cfr. ad es., *Id.*, *La gaia scienza*, cit., III, 145, p. 127.

43 Per la distinzione tra specismo in senso ideale (ideologia) e in senso materiale (prassi) cfr. Marco Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011.

istinto di sopraffazione ed appropriazione⁴⁴. Non è possibile dimenticare come tutta la filosofia di Nietzsche (al più tardi a partire da *Al di là del bene e del male*) affondi irrimediabilmente le sue radici sul *pathos della distanza*⁴⁵, cioè su una visione gerarchica e aristocratica dell'esistenza⁴⁶.

Nonostante la critica di Nietzsche alla morale dei sentimenti e della compassione sia a tratti molto acuta, essa rimane insoddisfacente. In particolare, il fatto che la morale della compassione venga definita da Nietzsche una «morale degli schiavi»⁴⁷, una morale del «risentimento»⁴⁸, nel senso che essa predicherebbe la nonviolenza solo perché *subisce violenza* e non è in grado di *esercitare violenza* a sua volta, appare errato se lo si confronta con la prospettiva antispecista. L'antispecismo potrebbe infatti essere definito *l'inveramento* della morale degli schiavi, poiché si esercita non da una posizione di debolezza ma di forza: cioè quella dei signori umani nei confronti degli schiavi animali. E ciò permette di dire che non c'è alcun *risentimento* nella sua negazione di sé ma, appunto, *l'unica e credibile formulazione di una morale altruistica*.

Il rischio di un punto di vista oltre l'orizzonte

La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo [...]. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissemi, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza [...]. (Th. W. Adorno)⁴⁹

Si profila così la possibilità di pensare un'amicizia più radicale tra uomo e animale, un'amicizia che si lasci alle spalle il vecchio sentimentalismo, ma che faccia a sua volta propria la critica dell'identitarismo, dell'intellettualismo e, ovviamente, dello specismo. Una *zoofilia antispecista*, per quanto paradossale

44 F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 541 e sgg.

45 F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 541 e *Id.*, *Genealogia della morale*, cit., p. 587 e *passim*.

46 Sulla tendenza di alcuni autori di sinistra (Foucault, Deleuze) a dimenticare troppo facilmente questo fatto cfr. Jan Reimann, *I nietzscheani di sinistra*, a cura di S. Azzarà, Odradek, Roma 2009.

47 F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 543.

48 F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 593.

49 Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 304.

possa sembrare oggi quest'espressione. Un mutamento profondo del paradigma antispecista che sembra tuttavia a prima vista aprire le porte ad una deriva irrazionalista. Se si denunciano i "calcoli" utilitaristici di Singer e l'idea stessa di diritti animali di Regan, cosa resta in mano a chi vuole combattere lo specismo? Non dovremmo limitarci a concetti "operativi" che, per quanto imperfetti, potrebbero permetterci nell'immediato di passare all'azione, senza perdere tempo con tutto questo?

Se però la nostra preoccupazione è indagare l'origine di un male e di un'ingiustizia, non si può essere approssimativi o contentarsi di soluzioni di compromesso: ciò che si pone in continuità col male e con l'ingiusto non fa che riprodurlo. Per quanto frustrante possa essere nell'immediato, solo individuando la *radice* dell'ingiustizia è possibile agire in senso opposto e sperare di combatterla realmente. E questo è l'interesse della critica radicale dell'identità. La chiusura identitaria è infatti la radice dell'oppressione dell'altro, senza la cui svalutazione ideale e materiale essa non potrebbe costituirsi. Ma tale critica è chiaramente pensabile fino in fondo solo posizionandosi *al di là* dell'orizzonte del presente, avvistando il *punto di fuga* in cui le distinzioni, le leggi e i confini del mondo attuale si capovolgono e si riorganizzano. Il fatto che il mondo, e la nostra stessa coscienza, non potrebbero esistere senza riprodurre l'identità non è un argomento contro il tentativo di pensare altrimenti. Solo pensando la non-identità, la differenza irriducibile, l'assolutamente altro si possiede un modello teorico autenticamente in grado di *contraddire l'esistente* e le sue chiusure. È questo modello irriducibile alla legge del presente che Adorno chiamava "utopia" e Derrida "impossibile"⁵⁰.

Si tratta di costrutti teorici che hanno una fondamentale importanza per la prassi, anche se solo indiretta. Non semplicemente "sogni" di un mondo che non c'è, ma lo sguardo rivolto al di là del muro del presente, sguardo senza il quale il muro *non viene nemmeno visto*. Non è infatti possibile alcuna critica del sistema di dominio se non mettendolo in rapporto con ciò che dovrebbe trovarsi "fuori" di esso, per quanto tale condizione sia quasi totalmente inimmaginabile per coloro che si trovano presi nel suo ingranaggio. Solo l'idea della libertà e dell'uguaglianza *senza condizioni* ha reso possibile l'abolizione della schiavitù umana, seppure né la libertà, né l'uguaglianza possano ancora oggi essere considerati reali(zzati). La liberazione animale non può che basarsi su un'idea altrettanto radicale in cui i rapporti con le altre specie vengono posti in modo nuovo *fin dal principio*, cioè *fin dal modo in cui essi si danno al pensiero*. Se ciò non accade, se non si inizia un esercizio di radicale ripensamento dei nostri rapporti con l'altro, qualsiasi "prassi" sarà destinata a ricadere nelle contrapposizioni e nelle gerarchizzazioni del passato.

50 Le riflessioni proposte in questo articolo devono molto all'indagine condotta in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit.

Relativi assoluti

Può dunque esistere un'amicizia con gli altri animali? E che tipo di amicizia potrebbe essere? Attraverso la contrapposizione Aristotele/Nietzsche si è cercato di indicare alcune vie per impostare in modo adeguato questo problema.

Per Aristotele si è amici nell'identità, nell'uguaglianza, nella razionalità finalizzata alla contemplazione. Per Nietzsche, al contrario, si è amici nella *diversità*, nel *cambiamento* e nella *pienezza della vita*. Per Aristotele il bene che rende possibile e sostiene l'amicizia è la scoperta di un senso che accomuna. Per Nietzsche il bene è la *creazione di senso* a partire da *differenti* prospettive sulla vita. La vita è in se stessa *un'esplosione di prospettive*. Il "senso" è il modo in cui ogni singola vita dà forma al proprio mondo, progetta la propria esistenza. Se si corregge la visione gerarchica di Nietzsche e si sposta l'accento sul valore in sé della differenziazione, l'impulso morale potrà essere ridefinito come il *rispetto per il percorso irriducibile dell'altro*.

Una rinnovata, anzi inedita amicizia con gli altri animali non dovrebbe, dunque, essere mossa dall'istinto all'espansione ma alla coltivazione della propria e dell'altrui libertà e diversità. Questo è propriamente quel dire di sì alla vita che Nietzsche ha inutilmente cercato sulla via della «volontà di potenza». Il fine di una società umana organizzata secondo il principio della critica dell'identità potrebbe allora essere meglio immaginato sulla scorta del concetto di pace teorizzato da Adorno. Una convivenza tra diversi che si appaga e si feconda nella molteplicità: «La pace è lo stato di differenziazione senza potere, nel quale ciò che è differenziato reciprocamente partecipa dell'altro»⁵¹.

Ma tutto ciò è possibile solo concependo l'identità in modo diverso, ossia come essa stessa già sempre attraversata dalla non-identità. Solo un'identità spezzata e mancante può infatti aprirsi all'altro non come un nemico o una forza avversa, ma come necessario *complemento* di sé, lasciandolo tuttavia essere nella sua alterità. Riconoscere la relatività delle prospettive di vita non significa *relativismo*, ma pensare in termini di *relazioni*. Ognuno è un punto in movimento, una traiettoria singolare: ciò che le traiettorie *sono* non dipende dalle loro caratteristiche intrinseche, bensì dal loro *rapporto reciproco*⁵². Lo spazio comune in cui queste vite singolari si muovono non è uno spazio vuoto, ma il campo fisico delle loro relazioni, l'ambiente con-vissuto, l'orizzonte della *sinfisìa* (Acampora⁵³) o della *concreatività* (Rombach⁵⁴).

51 Th. W. Adorno, *Parole chiave*, trad. it. di M. Agrati, SugarCo, Milano 1974, p. 214.

52 In tal senso, l'antispecismo potrebbe rendere definitivo il passaggio da un pensiero statico, che vede nella realtà solo «sostanze», ad un pensiero dinamico, che interpreta la realtà come esito di una serie di «rapporti». Cfr. Ernst Cassirer, *Sostanza e Funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1999 e Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Karl Alber, Freiburg/München 1981.

53 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit.

54 Heinrich Rombach, *Der Ursprung: Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*,

È da questo spazio con-diviso della corporeità che emerge la forma fragile e in divenire di ciò che i viventi hanno in *comune*. Non più un'amicizia in cui ciò che è comune riproduce e raddoppia l'identità (Aristotele), bensì una *philia* che accomuna le differenze (Nietzsche), il luogo vivibile del loro accoglimento. È questa comunione nella diversità che potrebbe dar voce e senso ad un nuovo "universalismo" che si spinga al di là della cultura dei diritti, così come l'abbiamo finora intesa. Si tratta infatti di riformulare – non di abolire – l'universalismo illuministico sotto almeno tre direttrici ben definite (come osserva Annamaria Rivera in un suo recente testo⁵⁵).

1) Anzitutto, l'Universale, inteso come valore vincolante per una comunità, esiste solo in quanto *non realizzato*, cioè solo come *processo*, come dinamica storica concreta in cui siamo presi, che ci coinvolge direttamente e personalmente, non come un progetto ideologico che si tratta di perpetuare (o allargare) meccanicamente. Un'etica universale non può dunque che essere sempre, costitutivamente, «un'etica a venire, mai compiuta del tutto»⁵⁶.

2) In secondo luogo, l'Universale va strutturalmente inteso come universale *dell'altro* e non invece la bandiera sotto cui avanza un identarismo fagocitante; proprio in questo senso andrebbe inteso il "relativismo" che implica semplicemente il riconoscimento dell'essere in relazione (appunto reale, corporea, sinfisica, non meramente speculativa o teorica). È proprio dalla e nella relazione con l'altro che io mi definisco: ciò che io sono implica l'altro, il suo percorso rispetto alla cui unicità e salvezza *io* sono responsabile. Da quanto detto finora discende il terzo punto.

3) È chiaro, infatti, che l'Universale di cui si parla in questo caso è fin dall'inizio *dalla parte degli oppressi* e che, dunque, non è un gioco a somma zero, o uno sterile esercizio di equilibrismo. Gli "altri" di cui si parla sono soprattutto gli altri oggetti del dominio, gli altri che voglio ridurre a me, omogeneizzare nella loro irriducibilità o annientare nella loro diversità. Non si esalta quindi un immaginario rapporto paritario/simmetrico ma si chiede di rendere possibile tale rapporto, il che *implica* la critica del dominio in tutte le sue forme.

La relatività della propria prospettiva di vita non è dunque relatività rispetto ad una verità posta come inaccessibile, bensì *rispetto all'altro* che è, quanto me, partecipe della medesima verità: una Vita che è infinito tessuto di singolarità in divenire. Ogni vita è *nella* verità, nessuna è *la* verità tutt'intera. Ognuno è una singolarità e, in quanto tale, è un assoluto. Il suo desiderio e la sua felicità si misurano nell'irripetibilità della sua traiettoria. Che però si compie solo sullo sfondo comune in cui ognuno si muove e che ci definisce sempre in relazione agli altri che l'attraversano con noi.

Rombach Verlag, Freiburg 1994. Le potenzialità di critica all'antropocentrismo di questo filone dell'ontologia sono ancora da sviluppare.

55 Annamaria Rivera, *La bella, la bestia e l'umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Diesse, Roma 2010, pp. 145 e sgg.

56 E. Castanò, *Ecologia e potere*, cit., p. 131.

L'etica costituirebbe il «risveglio» di cui parla Derrida e che ci desta alla presenza dell'altro e alla responsabilità nei confronti del *mondo* che egli/ella è⁵⁷. E seppure ciò significa rendere più labile il confine che stabilisce se è «Chou a sognare di essere una farfalla o se è la farfalla che sogna di essere Chou» (Lao-Tzu), l'importante, per dirla ancora con Nietzsche, è «*mantenere* la generalità dei sogni e la totale comprensibilità reciproca di tutti questi sognatori tra di loro»⁵⁸.

Una *politica* all'altezza di tale aspirazione etica dovrebbe quanto più possibile orientarsi a questa visione – per quanto irrepresentabile, per quanto, forse, "visionaria". L'antispecismo, proprio come tentativo di pensare questa condivisione dell'essere-diversi nella pienezza del suo compimento, sovverte le categorie che hanno accompagnato la storia della civiltà e ci costringe ad un pensiero che ci vuole, paradossalmente ma rigorosamente, relativi e assoluti.

57 J. Derrida, *La bestia e il sovrano. Volume II*, cit., pp. 133 e sgg. Cfr. anche *Id.*, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2005.

58 F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., I, §54, p. 88.