

Aldo Sottofattori

Marxismo e antispecismo: una relazione (im)possibile?

Perché il marxismo non può essere antispecista

La questione può essere posta partendo dal pensiero di Marx ed Engels. Nell'imponente corpus teorico elaborato dai due filosofi non si ritrova la benché minima empatia verso gli altri viventi e, tanto meno, una qualsiasi critica dello specismo¹. Consideriamo allora il saggio «Marxism and the Animal Question»² di Maila Costa, membro del Partito Comunista Brasiliano e attivista per la liberazione animale. L'articolo si apre con alcune affermazioni condivisibili:

Marx [...] non si è concentrato sullo studio della relazione tra gli esseri umani e altri esseri senzienti. Non era la prima volta che Marx avrebbe trascurato una categoria determinante per l'emergere e il mantenimento del capitalismo, come ha fatto in relazione al lavoro non retribuito delle donne nella riproduzione sociale [...]. È evidente il predominio di una narrativa indifferente nei loro confronti³.

Dunque Marx è specista?

Il dibattito se Marx fosse specista o meno è irrilevante, poiché essendo anacronistico non deve sovrapporsi alla storicità della manipolazione animale. Il materialismo storico cerca di comprendere un tempo e i suoi fenomeni

1 Esiste un cenno difficilmente interpretabile in *Sulla questione ebraica*. Marx cita un passo di Thomas Müntzer nel quale il teologo e rivoluzionario dichiara insopportabile «che tutte le creature siano diventate proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, le piante sulla terra: anche la creatura dovrebbe diventar libera», <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/questione-ebraica.pdf>, p. 15. Nel gioco dei rimandi difficilmente Marx fa propria la visione religiosa e misticheggiante di Müntzer (la quale, a sua volta dovrebbe essere interpretata). È più logico pensare che la citazione marxiana cerchi soltanto un generico riferimento contro l'idea della riduzione della natura a proprietà privata. La stessa presenza «delle piante» nel passo in questione conforta questa ipotesi.

2 Maila Costa, *Marxism and the Animal Question*, in animalliberationcurrents.com/marxism-and-the-animal-question/.

3 *Ibidem*.

in base al suo modo di produzione e al suo consolidamento nel corso della storia. Quindi, l'assenza di studi marxiani sugli animali non dovrebbe essere più importante dello stesso sfruttamento degli animali, che è una delle pratiche sociali più comuni e naturalizzate nell'attuale modo di produzione⁴.

Da un lato questo passaggio sembra suggerire che, poiché il problema stava nascendo nel periodo in cui Marx è vissuto, è naturale che i fondatori del comunismo fossero mentalmente lontani rispetto alla questione. Dall'altro che, essendo la prospettiva comunista inserita in un processo di sviluppo progressivo della civiltà umana, automaticamente la questione si sarebbe imposta e avrebbe trovato soluzione, in quanto questione morale, con il superamento del capitalismo. Insomma, si gioca su un tasto ambiguo valutando l'intensificazione di un fenomeno e non il fenomeno stesso che sarà pure storico, ma è comunque dotato di una profondità temporale enorme e, dunque, presente *anche* durante la vita del «Moro». Pertanto, l'ammissione di una «narrativa indifferente» di Marx (riguardo l'alterità animale) rappresenta la prova più evidente del suo specismo – soprattutto se, di converso, si considerano le pagine scritte con passione al calor bianco sulle sofferenze del proletariato.

Questo, però, potrebbe non essere importante poiché lo sviluppo della dottrina marx-engelsiana avrebbe potuto subire evoluzioni grazie alle scuole marxiste successive. Purtroppo, in quasi due secoli di approfondimenti, rielaborazioni, interpretazioni condotte in ogni parte del mondo – il marxismo è il pensiero politico che ha influenzato le moderne vicende umane più di qualsiasi altro – non esiste alcuna traccia riguardo una qualche attenzione alla questione animale. Si possono consultare annali, biblioteche, autori, conferenze e bibliografie sterminate che hanno accompagnato le varie «rinascite» del marxismo, ma non si riuscirà a trovare il minimo accenno alla liberazione animale quando, al contrario, l'idea stessa di liberazione umana diffusa dal marxismo ha impregnato lo spirito del tempo per almeno un secolo e mezzo⁵. Possiamo disporre di una toccante lettera di Rosa Luxemburg⁶ che attesta uno sguardo straziato sulla violenza esercitata sul corpo ferito di un bufalo durante la Prima Guerra Mondiale, così come di alcune

4 *Ibidem*.

5 Se possiamo individuare un periodo d'oro, che va approssimativamente dal 1848 al 1991, l'onda lunga del marxismo non può certo dirsi esaurita ed è altamente probabile che nuove forme di pensiero da esso influenzate siano in incubazione e destinate a riprendersi la scena nei prossimi tempi.

6 Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, a cura di M. Rispoli, Adelphi, Milano 2007.

riflessioni dei filosofi francofortesi⁷. Tuttavia, si tratta di casi che non ci propongono una teoria di liberazione, quanto piuttosto espressioni di sgomento di fronte a questioni di natura esistenziale e forse – proprio per questo – votate a fatale insolubilità.

Per quale motivo il marxismo è specista, e, quindi, non può offrire alcun supporto né teorico né pratico alla prospettiva della liberazione animale? Prima di rispondere a questa domanda è necessaria una premessa. Il marxismo possiede in sé due aspetti: il primo è descrittivo, analitico, materialistico; il secondo, normativo, “messianico”, ideale. Ci troviamo di fronte alla classica separazione tra “studio dei fatti” e “enunciazione di valori”. Il primo è soggetto ad analisi scientifica, mentre il secondo costituisce il portato della volontà del soggetto e deve essere ben distinto dal primo. Questo binarismo, quando si pone in modo integrato, è espressione sia di forza che di debolezza.

La forza dipende dal fatto che le prospettive valoriali non sono semplici aspirazioni, come nella cultura idealistica. Il comunismo *non* è – a differenza delle molteplici battaglie che l’hanno preceduto – una semplice aspirazione alla libertà e alla giustizia. Esso è ritenuto inevitabile (o, almeno, possibile) in virtù delle contraddizioni insolubili cui è votata la società che lo precede. Per questo la società capitalistica deve essere studiata a fondo per comprenderne l’evoluzione. Qualunque pensiero razionale che si ponga l’obiettivo di trasformare uno stato di cose deve conoscere la dinamica interna del sistema analizzato al fine di controllare se quello stato di cose può evolvere dalla condizione 1 (studiata) alla condizione 2 (desiderata). La debolezza dipende invece dal fatto che se l’analisi contiene inesattezze o errori (condizione, tra l’altro, normale nelle procedure scientifiche), questi possono ripercuotersi nelle prospettive desiderate e vanificarle. Comprendere l’implicazione “analisi concrete → perseguimento dei fini” è fondamentale, perché la plausibilità del comunismo trova la propria giustificazione materiale nel primo termine della relazione. Tuttavia la plausibilità del comunismo esula dal nostro discorso. Nel nostro specifico caso è *rilevante* soltanto il discorso sul secondo termine della relazione (i fini). Dobbiamo chiederci perché nel marxismo gli altri animali (intesi come viventi a cui restituire autonomia) sono i grandi assenti; dobbiamo soprattutto capire perché nessuna morale comunista attuale sia nella condizione di sostenere la liberazione degli animali dal dominio della specie umana.

7 Max Horkheimer, *Crepuscolo, Appunti presi in Germania 1926-1931*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977.

I valori e gli ideali del marxismo – a differenza dello sviluppo scientifico del suo metodo di indagine – sembrerebbero tutt’altro che originali⁸. I desideri di giustizia e di uguaglianza universale escono dalla testa di Marx ed Engels come Minerva dalla testa di Giove? Non esistono già, magari in forma grezza, lungo tutto il tempo storico? Molte voci autorevoli ne sono profondamente convinte e, chiamandole a testimonianza, è possibile comprendere il motivo per il quale è *proprio* il percorso storico basato sull’idea di giustizia ed eguaglianza a osteggiare l’incorporazione dei valori antispecisti nell’universalismo umanista.

Nel saggio *Socialism and Animal Liberation: a Necessary Synthesis*, Stephen F. Eisenman afferma:

Il socialismo è un ordine economico e politico che pone i bisogni comuni al di sopra dei desideri privati e che valorizza le persone rispetto alle cose che producono o vendono. In questo senso ampio, è un sistema vecchio quanto gli umani stessi⁹.

In seguito alle grandi trasformazioni storiche che hanno introdotto strutturazioni gerarchiche nelle società umane,

la ricchezza personale o dinastica, prima evento eccezionale, divenne un principio ostentato, e il socialismo nelle sue *molteplici forme* divenne un’idea radicale, persino pericolosa¹⁰.

Il saggio chiama in causa *Utopia* di Thomas Moore, indicato come primo esempio di idea (utopistica) capace di immaginare una qualche forma di socialismo, seppure del tutto avulsa dalle condizioni materiali dell’epoca e, quindi, irrealizzabile. Insomma, una produzione ideale non diversa da quelle che Marx avrebbe successivamente criticato individuandone l’astrattezza basata solo sulla capacità immaginativa umana. Ma Eisenman non si ferma a Moore. Per dimostrare come la potenza dell’idea socialista incarni la storia – sebbene in forme che, pur conservando il proprio nucleo essenziale, si raffinano nel tempo –, accenna alle successive esperienze inglesi e francesi fino ad arrivare a

8 «L’idea di comunismo ereditata da Marx ha una storia lunga, che attraversa tutta la modernità ed è legata a doppio filo con eresie religiose e rivolte sociali». Etienne Balibar e Chiara Giorgi, in AA.VV., *Comunismo necessario*, trad. it. di R. Antonucci, Mimesis, Udine-Milano 2020, p. 294.

9 Stephen F. Eisenman, «Socialism and Animal Liberation: A Necessary Synthesis», <https://animalliberationcurrents.com/socialism-and-animal-liberation/>.

10 *Ibidem* (enfasi aggiunta).

compimento con Marx ed Engels e, grazie a loro, giungere alla scoperta delle leggi di sviluppo storico che possono finalmente assegnare un futuro a una società rinnovata.

L'idea di cogliere l'aspirazione al comunismo nel percorso storico non è originale. Un altro testo prende proprio *Utopia* di Moore come punto di partenza per un ragionamento simile. Si tratta di un libro dello storico Giorgio Spini¹¹ che, in maniera corposa, descrive il percorso di esperienze umane di tipo comunista al quale il saggio di Eisenman dedica poche righe. Un discorso analogo viene proposto anche da Romolo Gobbi in *Figli dell'Apocalisse*¹². Questo testo offre un elemento aggiuntivo rispetto ai precedenti. Retrodata le spinte di *liberazione* ai primissimi movimenti eretici cristiani che intravedevano nell'Apocalisse e nella lettura "autentica" dei Vangeli la seconda venuta di Cristo e l'instaurazione del Regno di Dio sulla Terra. Da questi, via via si sarebbero sviluppate forme di pensiero critico a carattere millenaristico in cui, tuttavia, l'aspetto religioso si sarebbe progressivamente indebolito dando vita a idee prettamente sociali. Più recentemente Umberto Galimberti riprende questa interpretazione:

Nell'età moderna, [...] lo schema della storia della salvezza ha perso il suo contenuto religioso, non la forma; e il senso che la storia della salvezza aveva conferito al tempo si trasferisce nella teoria del progresso, per cui ogni stadio del tempo è compimento di certe preparazioni storiche e anticipazione di compimenti futuri. In questo modo, un fondo sotterologico sopravvive anche nella più radicale desacralizzazione dell'escatologia cristiana, dove il tema della redenzione viene recuperato e ripresentato nella forma della liberazione. Si presentano come figure della liberazione, e quindi come forme secolarizzate dell'escatologia della salvezza sia la scienza, sia l'utopia, sia la rivoluzione [...] conservando lo schema cristiano che prevede il passato come male, il presente come redenzione, il futuro come salvezza¹³.

Qualche riga prima, allo scopo di supportare la tesi, Galimberti cita un passaggio di Salvatore Natoli:

La morte di Dio non lascia solo orfani, ma anche eredi. Questo Dio era ancora in agonia quando si facevano avanti i suoi sostituti: le filosofie del

progresso e le ideologie della rivoluzione. La necrosi di Dio dà luogo a un innumerevole pullulare di salvezze che tanto più proliferano quanto più falliscono¹⁴.

Il quadro che si definisce sembra confermare una tesi che, in prima battuta, può apparire sorprendente e persino fastidiosa, soprattutto per come la questione viene posta dagli autori citati, che paiono voler chiudere definitivamente i conti con il marxismo (con l'eccezione di Eisenman, come vedremo). Scoprire di avere debiti – o peggio, lontane parentele – con ambiti a lungo (e tuttora) criticati come il cristianesimo può sollecitare reazioni assai ruvide. Alla fine, però, è probabile che uno studio che approfondisse queste brevi note non farebbe altro che consolidarle. Del resto, come si spiegherebbe l'attenzione e la vicinanza empatica con cui gli storici marxisti hanno riletto eventi "premarxisti" come il Tumulto dei Ciompi? O la rivoluzione mancata dei contadini tedeschi sotto la guida di Thomas Müntzer? O l'epica dei *levellers* e dei *diggers*? In tutti questi casi la commistione della sfera politica con quella religiosa era ancora molto forte al punto da non offrire che una fragilissima linea di separazione. Non per questo gli storici marxisti hanno disdegnato queste esperienze. Anzi, se da un lato questi momenti storici sono *sempre* letti e interpretati dai marxisti come storicamente immaturi e quindi viziati da idealismo, dall'altro vengono esaltati perché in essi si coglie l'eterna aspirazione al raggiungimento di quella condizione umana che, finalmente fondata su un solido approccio materialista, porrà fine all'infelicità dei popoli.

La messa a nudo della natura universale delle aspirazioni ideali del comunismo rappresenta un indebolimento del marxismo e delle sue prospettive? Perché dovrebbe? La grandezza del marxismo – occorre ripeterlo – non sta tanto nel recupero di una tradizione di liberazione quanto, piuttosto, nel suo perfezionamento all'interno di una inedita fondazione scientifica. Il marxismo l'ha chiarito una volta per tutte: i "valori", l'etica, gli ideali, *quando nascono in contrasto con le forme di vita materiali vigenti non possono mai realizzarsi* e, dopo aver avuto un momento di possibile gloria, finiscono per dissolversi in attesa di una rinascita destinata a rivivere un nuovo fallimento. In certi casi vengono "risciacquati" e incorporati nel sistema dei valori *riconosciuti* distorcendo completamente l'originaria funzione di liberazione. Comprendere questo non è uno straordinario risultato ancor lungi dall'essere acquisito

11 Giorgio Spini, *Le origini del socialismo*, Einaudi, Torino 1992.

12 Romolo Gobbi, *Figli dell'Apocalisse*, Rizzoli, Milano 1993.

13 Umberto Galimberti, *Cristianesimo, la religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 26.

14 Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 265.

dal mondo moderno, tuttora avviluppato nelle sue teologie idealistiche? È certo un punto d'arrivo di eccezionale importanza perché *impone la possibile ricerca delle condizioni materiali* che permettono al mondo degli ideali di aprirsi in tutte le sue possibilità.

A questo punto, dovrebbe apparire chiaro il motivo per il quale la critica allo specismo è del tutto estranea al marxismo. L'antispecismo è un corpo estraneo nella stessa civiltà occidentale (e dunque mondiale, considerando come l'Occidente abbia permeato del suo pensiero il mondo intero) perché i suoi valori derivano da una tradizione che è nata, e si è sviluppata, in maniera profondamente antropocentrica e specista. Catari, lollardi, taboriti, anabattisti e via via tutti i successivi movimenti moderni liberatisi degli orpelli religiosi di cui il marxismo rappresenta l'ultima e più significativa tappa, hanno sempre avuto uno sguardo fisso sull'"Uomo". Il resto, ciò che era (ed è) fuori dall'umano, continua a essere quello sfondo chiamato "natura" e posto unicamente al suo servizio.

Sebbene le contraddizioni del lungo *possesso* umano della natura abbiano aperto recentemente dubbi profondi sulla prassi della nostra specie riguardo il trattamento dell'ambiente e delle sue risorse, si continua strenuamente nell'errore di considerare l'umano di *pasta ontologica* diversa rispetto a quanto lo circonda. Il risultato è lo sviluppo del mito del *buon amministratore* della natura, per porre un freno alle pratiche predatorie attuate dai sapiens sin dai primordi della loro apparizione. Questa espressione fuorviante – "buon amministratore" –, è stata ripresa da Papa Francesco¹⁵ dal catechismo della chiesa cattolica. L'umano ha travolto il suo rapporto con il mondo materiale, ha cessato di essere un "buon amministratore" della natura e, posto di fronte all'evidenza dello scempio causato da pratiche distorte, deve ritrovare l'armonia con ciò che lo circonda. Che questa visione sia propria di chi pone alla base del proprio pensiero libri ritenuti "sacri" è abbastanza normale. Lo sembra meno se una visione analoga viene assunta dalla stragrande parte del pensiero laico e ambientalista tutto proteso a cercare una compatibilità umano-natura in un quadro che estrae il primo termine dal secondo considerandolo un'entità *a parte*. Ciò riconferma come la cultura occidentale nella sua interezza abbia ricevuto dal cristianesimo un marchio da cui fatica a liberarsi: l'*antropocentrismo*, cioè il rifiuto sistematico di ritenersi parte (problematica) della comunità biotica, l'insieme della

15 Papa Francesco, *Laudato si, Sulla cura della casa comune*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

comunità dei vivi¹⁶. Così, l'adozione del binarismo *umano-natura* – un binarismo d'uso pericoloso e da evitare o, almeno, da maneggiare con estrema cautela – minaccia seriamente la possibilità di comprendere ciò che l'antispecismo mette a fuoco: l'attenzione verso gli altri viventi diversi dagli umani che, se fanno parte della natura, ne fanno parte negli stessi termini in cui ne fanno parte gli umani.

Il marxismo non esce da questa tradizione. È anzi incardinato nelle stesse convinzioni degli altri movimenti di emancipazione che hanno assorbito il limite *umanista* perdendo la capacità di comprendere come anche la più fantastica produzione dello spirito umano sia *un fatto puramente interno alla specie*. Che l'umano realizzi nove sinfonie o che componga il poema più alto ed eterno è rigorosamente affar suo e dei suoi simili, né può uscire dal perimetro della sua socialità. Se il cane di casa non apprezza tutto questo, ciò non è un limite evolutivo del cane né rappresenta una manifestazione della sua inferiorità.

Se ci spostiamo dalle produzioni dello spirito alla riproduzione sociale (che possiede una natura materiale), le cose cambiano nettamente. Infatti – in virtù della capacità di produrre lavoro e quindi di uscire dalla proprietà prettamente consumatoria degli altri animali –, l'umano (in quanto *corpo*) è obbligato ad accedere a risorse materiali mostrando una grave incapacità: non è in grado di comprendere le conseguenze *esterne* del proprio agire, cioè gli effetti del lavoro quando modifica, manomettendoli, i meccanismi riproduttivi della natura. Oggi, finalmente, buona parte del mondo umano si sta rendendo conto degli effetti irreversibili e distruttivi messi in atto dalla "civiltà". Ma il limite antropocentrico continua a manifestarsi senza mostrare cedimenti. Il sintomo è sempre quello, l'ancoraggio al binarismo umano-natura che estrae l'umano (se stesso) dal cosmo per farne (farsi) un elemento a sé: quel soggetto destinato a proporsi come *buon amministratore* (delle risorse) della natura. Sia la cultura ecologista sia il nuovo filone eco-marxista non hanno compiuto i passi necessari per liberarsi della cultura antropocentrica, rendendo vani i tentativi *obbligati* per mettere in campo le politiche necessarie per risolvere i problemi evidenziati e temuti.

In ultima analisi, come già argomentato, il concetto di liberazione

16 L'antropocentrismo (forma terminologica brutale e sincera al posto di quella edulcorata di "umanismo") è l'altra faccia dello specismo. Mentre il primo indica una separazione ontologica dell'umano rispetto alla realtà – anche all'interno di una logica naturalistica – e rappresenta l'espressione del suprematismo umano, lo specismo chiama in causa le altre specie per esprimere il disprezzo nei loro confronti. In altri termini, quando l'umano esce dal solipsismo antropocentrico e guarda fuori di sé mantenendo lo sguardo del "dominatore", allora si manifesta come specista.

animale è del tutto avulso dalla prospettiva socialista e non ha lasciato alcuna traccia nel percorso ideale del marxismo a partire dalla sua nascita. Così come è vero che in tutte le realizzazioni socialiste del XX secolo gli altri esseri viventi sono stati concepiti unicamente per scopi utilitaristici. Lo specismo attraversa tutta la cultura *antisistema* (e non solo) dell'Occidente che, multiforme per infiniti aspetti, risulta uniformata sotto il suo segno. Solo l'antispecismo rappresenta una via di fuga da un regno totalizzante e tarato sull'umano.

La variante ecosocialista

Tra la fine del vecchio millennio e il nuovo, l'analisi dei testi di Marx ha posto in risalto dei passaggi a cui le scuole tradizionali non avevano prestato adeguata attenzione. Si tratta dell'idea della "frattura metabolica". Una serie di osservazioni di Marx – influenzato dagli studi di Justus von Liebig – sull'impoverimento delle componenti essenziali del terreno a causa della produzione agricola nella campagna e del consumo nella città pongono nuove riflessioni, pur minoritarie, nel vastissimo corpus marxiano e sembrerebbero gettare le basi per un pensiero attento alle condizioni che debbono essere soddisfatte per mantenere l'equilibrio nella riproduzione sociale¹⁷. Il recupero di questa idea ha – per i pensatori ecosocialisti – implicazioni importanti. Innanzitutto, sutura due lembi teorici che molti interpreti hanno spesso considerato, se non separati, malamente componibili: l'opera di Marx e quella di Engels. In secondo luogo, assegna a Marx un'attenzione ecologista che contrasta con l'immagine che tradizionalmente viene associata al fondatore del materialismo storico.

L'impostazione ecosocialista risulta tuttora estremamente minoritaria rispetto alla letteratura dell'universo della sinistra critica. Storicamente, il pensiero marxista ha trascurato i passaggi testuali in questione, emersi soltanto da studi recenti. Tuttavia, la drammaticità della questione ambientale potrebbe offrire all'ecosocialismo ampie possibilità di sviluppo. L'attenzione, infatti, verso le questioni ambientali nate in questa fase storica, combinata con le consolidate categorie politiche ed economiche del marxismo, potrebbe rappresentare lo spazio teorico adatto per una possibile offerta politica del futuro.

¹⁷ Cfr. <https://monthlyreview.org/2013/12/01/marx-rift-universal-metabolism-nature/>.

Ora, però, bisogna rientrare nella questione centrale a cui queste pagine sono dedicate. La prepotente intrusione della *natura* nei fatti umani¹⁸ può assegnare all'ecosocialismo quell'attenzione all'alterità animale da sempre ignorata dalle altre scuole marxiste? Occorre dire che porre al centro della propria attenzione la natura e l'ambiente non corrisponde a una vicinanza all'antispecismo. Ciò si rileva anche nei movimenti che combattono battaglie ambientaliste ed ecologiste: pur facendo dell'ambiente il fuoco dei loro interessi, sono (in genere) risolutamente antropocentrici. A parte poche e interessanti eccezioni, il mondo ambientalista è disinteressato alla sofferenza degli altri animali e ai modi con i quali la nostra specie esercita il potere più spietato verso la vita non umana. Ma l'ecosocialismo? L'ecosocialismo si porta dietro, immutato, tutto il carico etico e ideale tipico dei movimenti antisistema cui si è accennato in precedenza. Esso ha ereditato l'avversione contro le profonde ingiustizie che hanno costellato la storia dalle origini fino all'attuale fase di dominio del capitale. Pertanto, dobbiamo domandarci se questa prospettiva, *unita* alla nuova consapevolezza di dover porre in discussione la relazione malata umano-natura, possa determinare, almeno potenzialmente, un'estensione dei suoi ideali di solidarietà a nuove categorie di soggetti a cui l'umanità riserva il destino più crudele!

Per dare una risposta adeguata a questa domanda è sufficiente consultare i molti documenti dei vari movimenti che si ispirano all'ecosocialismo. Il primo documento da esplorare è il noto *Manifesto ecosocialista* di Michael Löwy. Il termine "animali" non compare. La *Terza Conferenza Ecosocialista Internazionale* tenutasi a Bilbao, il 23, 24 e 25 settembre 2016, ha prodotto un documento di intenti piuttosto articolato che, tuttavia, ignora completamente la condizione degli (altri) animali. È possibile cercare sul web conferenze, incontri, documenti ormai centrati sulla parola chiave "ecosocialismo" o negli equivalenti spagnolo, francese, tedesco e inglese. Una ricerca accurata su questi siti rivela una totale assenza della questione animale. Se qualche volta il termine "animale/i" appare, è solo per essere associato alle piante, per riferirsi alla *natura* in generale.

L'ecosocialismo è sensibilmente diverso dalle tradizioni marxiste

¹⁸ Ovviamente, la natura è sempre stata la protagonista dei fatti umani. Tuttavia, l'umano moderno se ne è via via dimenticato proprio mentre si disponeva a esercitare il massimo della sua potenza trasformativa. Cosicché la reazione della natura – pandemie, carestie, variazioni climatiche, inquinamento – pare proprio mostrarsi come una "potente intrusione" sui piani programmatici della nostra specie come mai accaduto nel passato. Un'imperiosa *nemesi* rispetto ai comportamenti controadattativi che una parte della specie umana ha deciso pervercacemente di adottare.

ortodosse ed economiciste che insistono ciecamente nella sottovalutazione della questione ambientale, quando perfino non ne ignorano l'esistenza. Contemporaneamente, però, si presenta simile – se non equivalente – per quanto riguarda l'eccezionalità dell'umano, a cui viene attribuita la capacità di rispondere ai bisogni specie-specifici se solo l'umanità riuscisse a liberarsi dall'ingombro storico del capitalismo. La letteratura ecosocialista (come, del resto, quella tradizionale) è ricca di analisi perfette riguardo i mali, le cecità, le contraddizioni e le attività criminali del capitalismo, ma è caratterizzata da un ottimismo indisponente nel momento stesso in cui prefigura risolutive potenzialità umane una volta tolto di mezzo il modo di produzione capitalistico.

In sintesi, siamo di fronte a un'impostazione teorica che fa emergere un umano capace di assumere la funzione del nuovo “demiurgo”, reinnestandosi nel percorso “positivo” del marxismo ortodosso. *L'umano del futuro*, che emerge dall'epoca post-capitalista, recupera tutto l'ottimismo degli scritti marxiani. È possibile concludere che il marxismo in tutte le sue varianti non rappresenta un ambito favorevole alla liberazione degli altri animali a causa della fissità dello sguardo sull'*umano liberato*. La maledizione del dualismo umano-natura si porta dietro – più o meno consapevolmente – l'antica rivoluzione cristiana che postula una separazione dell'uomo dal resto della “natura”. Il marxismo è l'ultima forma assunta dalla rivoluzione umanista che, pur essendo universalista e persino profondamente naturalista, circoscrive l'universalismo a quell'*ente spirituale emerso* in virtù degli strani percorsi dell'evoluzione (o forse dal caso?).

A questo punto, è il caso di dedicare qualche riflessione al dibattito sviluppatosi sulla rivista «Monthly Review». I titoli degli interventi richiamano l'attenzione di coloro che aspirano alla liberazione animale perché contengono termini importanti della riflessione antispecista (animalismo, specismo, ecc.); perciò è naturale che l'attivista antispecista senta l'esigenza di capire meglio posizioni di questo genere. Inoltre, i partecipanti al dibattito sostengono tutti la prospettiva ecosocialista. Cioè, lo studio di questo caso offre l'occasione per verificare se l'ecosocialismo presenti almeno qualche ambito in cui la liberazione animale venga presa in adeguata considerazione. Un'avvertenza prima di inoltrarci sinteticamente in questo dibattito: l'attenzione non dovrà focalizzarsi tanto sulla citazione degli scritti di Marx, quanto piuttosto sugli argomenti impiegati dagli autori per interpretare tali scritti. Le critiche, più che parlare di Marx, parlano dei loro interpreti.

Ted Benton è un sociologo e filosofo marxista che, nel corso della sua

ricerca e in seguito all'allargamento della stessa al mondo ecologista e femminista, ha mostrato un forte interesse anche verso la condizione animale. Nel 1988 Benton scrive un saggio in cui manifesta l'inadeguatezza degli scritti di Marx riguardo alla questione animale¹⁹. Il titolo, *Umanismo = Specismo*, è indicativo²⁰. Il saggio di Benton passa inosservato per quasi trent'anni finché il primo dicembre 2018 viene attaccato a tenaglia da due lavori pubblicati su «Monthly Review». Il primo a firma di John Bellamy Foster e Brett Clark²¹, due colonne portanti della prospettiva ecosocialista. Il secondo articolo è di Christian Stache²², uno studioso marxista molto sensibile alla questione animale²³.

Tutto il dibattito sembra ruotare intorno alla controversia se Marx fosse antropocentrico e specista o meno. Sebbene i due saggi abbiano caratteristiche diverse, entrambi cercano di indebolire le argomentazioni di Benton il quale risponde ai tre critici²⁴ subendo a sua volta le rispettive risposte²⁵. Proviamo a capire per sommi capi la natura di una discussione che, comunque, non si è risolta perché i contendenti, come troppo frequentemente accade, sono rimasti sulle loro posizioni iniziali. Lo scopo non è quello di distribuire ragioni e torti – questione difficile soprattutto per chi scrive (e forse per chiunque) – quanto piuttosto quello di rilevare l'estraneità del dibattito rispetto alle problematiche in ambito antispecista. Incominciamo con il saggio di Foster e Clark. Un passaggio nelle pagine iniziali è illuminante:

19 Ted Benton, «Humanism = Speciesism: Marx on Humans and Animals», in «Radical Philosophy», vol. 50, 1988, pp. 4-18.

20 L'affermazione dell'uguaglianza (ma forse sarebbe più corretto parlare di “implicazione”) “Umanismo–Specismo” rappresenta un passaggio ineludibile per comprendere la natura della storia umana a partire almeno dal Rinascimento. La letteratura antispecista più avanzata è propensa a confermare l'ipotesi che l'umanismo costituisca il principale ostacolo al riconoscimento dell'alterità animale.

21 John Bellamy Foster e Brett Clark, «Marx and Alienated Speciesism», in «Monthly Review» 70, n. 7, dicembre 2018, <https://monthlyreview.org/2018/12/01/marx-and-alienated-speciesism/>.

22 Christian Stache, «On the Origins of Animalist Marxism: Rereading Ted Benton and the Economic and Philosophical Manuscripts of 1844», in «Monthly Review» 70, n. 7, dicembre 2018, <https://monthlyreview.org/2018/12/01/marx-and-alienated-speciesism>.

23 In italiano è interessante l'articolo di Stache, «Il Verde è il nuovo Rosso. La guerra ai movimenti animalista e ambientalista nello stato di eccezione degli Stati Uniti», trad. it. di M. Maurizi, in «Liberazioni», n. 9, 2012, pp. 89-92. <http://www.liberazioni.eu/wp-content/uploads/2019/10/Stache-lib09.pdf>.

24 T. Benton, «Marx, Animals, and Humans: A Reply to My Critics», in «Monthly Review», 71, n. 1, maggio 2019, <https://monthlyreview.org/2019/05/01/marx-animals-and-humans/>.

25 John B. Foster, Brett Clark e Christian Stache, «Marx and the Critique of Alienated Speciesism, Replies to Benton», in «Monthly Review», 71, n. 1, maggio 2019, <https://monthlyreview.org/2019/05/01/marx-animals-and-humans/>.

Mentre lo specismo è formalmente definito come la differenziazione tra umani e animali che *porta alla discriminazione e allo sfruttamento di altre specie*, c'è stata una tendenza da parte degli studiosi dei diritti animali a espandere il concetto per applicarlo a *qualsiasi* differenziazione tra la specie umana e le altre specie animali, indipendentemente dal fatto che questo sia effettivamente utilizzato per giustificare la discriminazione o l'abuso²⁶.

Si comprende facilmente perché gli autori abbiano posto queste righe quasi all'inizio del loro saggio. Esse permettono di spostare il discorso *proprio* dell'antispecismo dal suo alveo naturale (e essenziale) – discriminazione e sfruttamento di specie – a questioni che attengono altri ambiti (filosofici, antropologici, sociologici, etologici) e più connatrate all'interpretazione dei passaggi marxiani. Si noti inoltre come lo slittamento semantico sia scaricato sulle spalle «degli studiosi dei diritti animali»²⁷. Come dire, se lo dicono loro... Poco dopo:

È importante riconoscere che le discussioni di Marx sugli animali sono principalmente di orientamento storico, materialista e naturalistico-scientifico. Le analisi di Marx ed Engels sulla posizione degli animali nella società non sono quindi dirette a questioni di filosofia morale, come è il caso per la maggior parte dei loro critici²⁸.

Basterebbero queste poche frasi per comprendere come il discorso tenda a scivolare su aspetti certamente interessanti per comprendere su un piano filologico il pensiero “materialista” (e giovanile) di Marx, ma estranei alla questione della liberazione animale. Certamente in Marx – soprattutto in testi successivi ai *Manoscritti* – la dimensione corporea e la stretta dipendenza dalla natura impongono un forte legame nello spazio evolutivo con il resto dei viventi e, di conseguenza, un rifiuto della concezione cartesiana. Del resto, la ricerca delle scienze naturali del suo tempo aveva già contribuito a infrangere la teoria ingenua dell'animale-macchina. Ma la questione sostanziale non è questa. I due autori ritengono che le critiche di Benton (per certi versi in linea con quelle di altri studiosi influenzati dal marxismo come Renzo Llorente,

26 G.B. Foster e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

27 In effetti in molti ambiti accademici vi è scarso interesse allo sfruttamento degli animali, mentre si riscontra una notevole tendenza a studiare differenze etologiche, filosofiche, morfologiche tra l'umano e gli altri animali. Tuttavia, immaginare che tali aspetti abbiano a che fare qualcosa con l'antispecismo è una reale forzatura di Foster e Clark.

28 G.B. Foster e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

David Sztybel, John Sanbonmatsu, Katherine Perlo, ecc.) riguardo il presunto antropocentrismo di Marx siano fuori luogo. Foster e Clark sostengono – e buona parte della polemica ruota intorno a questo aspetto – che l'evidente esaltazione delle caratteristiche dell'umano liberato dall'alienazione – e pertanto in grado di mostrare lo sviluppo di tutte le sue potenzialità creative – non contengano alcuna caratteristica specista:

Piuttosto, [Marx] suggerisce che la specie umana è distinta dalla sua capacità di produrre più “universalmente” e consapevolmente, e quindi è meno unilateralmente limitata da specifiche pulsioni rispetto ad altri animali. L'umanità è in grado di trasformare la natura in un numero apparentemente infinito di modi, creando costantemente nuovi bisogni, capacità e poteri umani²⁹.

Il discorso sta prendendo una piega anomala. Il problema non sta tanto nel negare le proprietà intrinseche della specie umana, che sono evidenti e, detto di passaggio, problematiche proprio a causa della caratteristica di «produrre più universalmente». Non si è specisti per questo. Lo si diventa se il “lavoro” è capace di sottomettere le altre specie, obbligandole a lavori forzati o riducendole a materia bruta o sfruttandole sotto altre modalità e aspetti. Tutto il saggio, per i primi due paragrafi, vive di questa ambiguità. L'aspetto etologico viene ulteriormente sviluppato nel terzo paragrafo («Marx, Darwin and Evolution»). L'influenza darwiniana esercita un ruolo notevole negli scritti di Marx ed Engels e l'insistenza sulle similitudini delle caratteristiche degli animali a noi più vicini spingono i due studiosi a reiterare il discorso sulle differenze di grado e non di genere. Naturalmente non rinunciano a sottolineare l'«immensa superiorità» dell'umano, il cui evidente lapsus freudiano avrebbe potuto essere mitigato se fosse stata usata l'espressione “*immensa diversità*”. In ogni caso, come ripetutamente affermato, lo specismo non si annida certo nelle evidenti particolarità che l'umano (così come ogni altra specie) possiede.

Infine, il quarto paragrafo. Esso contiene alcuni brani marx-engelsiani che Foster e Clark ritengono di esibire per dimostrare un certo fastidio di Marx per l'inedita sofferenza che la nascita della prima rivoluzione industriale stava imponendo agli animali. Alcuni passaggi nei testi segnalati sembrerebbero mostrare un esplicito disagio per le nuove e crudeli pratiche produttive che, sotto un certo aspetto, stavano

29 *Ibidem*.

incominciando a trasformare gli animali allevati in “macchine”.

Traiamo qualche conclusione provvisoria. Si era detto che il saggio era importante non tanto (o non solo) per comprendere il pensiero di Marx sullo specismo, quanto per decifrare, aspetto decisamente più importante, l'idea di Foster e Clark sullo stesso. Per quanto riguarda il primo aspetto, l'(indubbio) atteggiamento specista di Marx non può essere dimostrato attraverso l'ampia selezione dei brani presentati dai due autori. È arduo negare che Marx sia stato specista essendo inserito – come si è già visto – in una tradizione valoriale che giunge da lontano e che assume lo specismo come fondamento della civiltà (comunque intesa)³⁰. Tuttavia ciò non può essere dimostrato attraverso studi comparativi di tipo antropologico o etologico. Anche la pietà (appena accennata) verso l'inedita riduzione dell'animale ad animale-macchina avviata dal capitalismo non è significativa. Il pietismo per il trattamento a cui gli animali sono sottoposti caratterizza sia individui comuni posti di fronte a determinate dimostrazioni (dimostrazioni che, in genere, non lasciano segno nelle loro abitudini quotidiane) sia una pletora di associazioni animaliste “umanitarie” che con l'antispecismo non hanno parentela alcuna. Oltretutto la pietà di fronte a certe violenze intollerabili si presenta persino in persone di cultura politica liberale.

Evidenziando *quei* brani, Foster e Clark dimostrano di non avere minimamente chiaro cosa significhi “specismo” e, conseguentemente, “antispecismo”. Persino la citazione di uno scrittore come John Berger³¹, che descrive il degrado degli animali nella società industriale, rappresenta un inciampo, sintomo della lontananza degli autori dal concetto di specismo. Se l'“Animale” scende di *girona* con la società industriale (come si intuisce dalle letture di Berger), ciò non significa che prima non fosse già all'inferno. La domesticazione rappresenta l'atto fondativo di una maledizione con cui la specie umana attua una guerra che porta alla sottomissione senza condizioni di determinate specie e alla distruzione progressiva di tutte le altre qualora non le ritenga utili per i suoi scopi. Si può concludere che non esiste uno *specismo alienato*, come recita il

30 Occorre insistere sull'importante concetto relativo alla “saturazione” dello specismo lungo tutto il tempo dell'esperienza umana del progresso e della “civiltà”. Lo specismo è così incistato nella storia della nostra specie e in un plurimillenario allenamento culturale che *non* può che riflettersi nella coscienza dello specista. Per “vedere” lo specismo occorre uno sguardo esterno che osservi “da fuori” l'anomalia di una relazione malata. Uno sguardo “sconosciuto” nella storia dell'Occidente e apparso soltanto in tempi recentissimi.

31 I testi citati nel saggio di Foster e Clark sono *Sul guardare*, trad. it. di M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2017 e *Perché guardiamo gli animali*, a cura di M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2016.

titolo del saggio. Semmai esiste uno specismo più crudele di un altro, ma, anche in questo caso, ci troviamo di fronte a una *differenza di grado, non di genere*.

Diverso ma simile è il secondo attacco a Benton espresso dal saggio di Christian Stache, che si pone due obiettivi: 1) dimostrare che il giovane Marx non possiede alcuna inclinazione antropocentrica, a differenza di quanto (secondo lui) sostenuto da Benton, e 2) offrire una lettura alternativa dei *Manoscritti* per quanto riguarda la relazione umano-animale. Stache accusa Benton di interpretare i manoscritti in modo dualistico. Da una parte vi sarebbe un Marx centrato sull'umanismo e su una specie di spirito prometeico finalizzato al dominio della natura; dall'altro un Marx naturalistico proteso a superare il dualismo umano-natura e che riscopre il continuismo umano-animale. Sembrerebbe che Stache sia infastidito dall'interpretazione di Benton relativa a un Marx sminuito che, nei *Manoscritti*, non avrebbe ancora risolto la tensione tra i due poli (umanismo-naturalismo) e che continuerebbe a manifestare tracce di titanismo che lo porrebbero in continuità con la cultura umanista tipica dell'epoca. Stache stesso evidenzia come i *Manoscritti* non siano perfettamente omogenei:

I Manoscritti di Parigi che Marx scrisse a Parigi tra il maggio e l'agosto 1844, all'età di ventisei anni, non sono un insieme integrale. Non solo sono costituiti da estratti, quaderni e schizzi, ma anche non tutte le parti sono sopravvissute³².

Si dovrebbe, insomma, pretendere che un giovane di ventisei anni, per quanto proiettato a divenire la mente più potente del pensiero moderno, non potesse presentare qualche “sbavatura” riguardo ad argomenti che avrebbe (forse) perfezionato in futuro? A breve ci sarebbero state le scoperte di Darwin e Wallace sull'evoluzione e il pensiero di Marx ed Engels si sarebbe ulteriormente precisato. In ogni caso, secondo Stache, se nei *Manoscritti* ci sono ancora incertezze, queste non riguardano le interpretazioni marxiane delle relazioni umano-natura e umano-animale: in esse – egli sostiene – non è possibile rilevare alcun prometeismo. Stache accumula pagine su pagine per dimostrare che tutti i passaggi in cui i *Manoscritti* citano il dualismo umano-animale, evidenziano unicamente caratteristiche proprie dell'umano sia nella forma alienata, a seguito della sudditanza alle relazioni sociali vigenti

32 C. Stache e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

nel capitalismo, sia nella condizione liberata del comunismo. Pertanto, insiste sull'ovvio: come si può constatare dal passaggio seguente, non è possibile ravvisare alcun prometeismo in semplici e oggettive diversità tra gli animali e l'umano:

La differenziazione di Marx tra umani e animali si basa sui diversi percorsi storici delle forme di lavoro socio-naturale, cioè delle specie. Questa è una differenziazione del tutto legittima, soprattutto perché è incorporata in un riconoscimento dell'attività storica della vita degli animali, e non nella distinzione idealista ontologica insinuata da Benton. Per questi motivi, concordo con Lawrence Wilde sul fatto che osservare una differenza tra animali e umani in una specifica congiuntura storica e riconoscere le diverse forme di produzione non implica una valutazione normativa in una direzione o nell'altra, né che si tratti di un problema teorico o politico³³.

Tutto giusto: la corretta lettura delle differenze tra specie non costituisce "specismo". Ma allora dove sta il problema? Richiamando a sostegno un lavoro di Marco Maurizi³⁴, Stache indica l'errore di Benton. Poiché la società comunista, finalmente liberata, sarebbe il punto culminante della storia in cui si manifesterebbe la fine della guerra totale alla natura da parte della specie umana, ne conseguirebbe che:

la differenza umano-animale, rovesciata dal lavoro estraniato del capitalismo, verrebbe ripristinata nel suo giusto stato dualista³⁵.

In altre parole, l'umano passerebbe dalla condizione brutta dell'animale, diretta alla sua semplice riproduzione, al pieno sviluppo in grado finalmente di sprigionare le capacità pratiche, sociali, spirituali, intellettuali, morali, artistiche che gli sono proprie. Sembra che qui si ponga il nodo della questione. Stache attribuisce a Benton l'errore di vedere nella riattivazione di questo dualismo il presupposto dell'antropocentrismo (e dello specismo). Stache nega energicamente tale sviluppo. Anzi, sostiene, gli umani, in virtù della propria liberazione, si reconcilirebbero non soltanto tra loro (ciò sarebbe implicito in una società comunista), ma con la natura e, aggiunge, «anche con gli animali».

33 *Ibidem*.

34 Marco Maurizi, «Critical Theory and Animal Liberation», in <https://asinusnovus.net/2013/01/17/critical-theory-and-animal-liberation-a-review/>.

35 C. Stache e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

La puntualizzazione con cui Stache dichiara «anche gli animali» dimostra, presumibilmente, due aspetti: 1) che avverte il pericolo insito nel dualismo "umano-natura", la cui ambiguità è stata precedentemente segnalata, e 2) che considera la liberazione animale come parte della stessa emancipazione umana:

Gli umani devono appropriarsi della natura, sviluppare forze produttive e imporre la loro volontà alla natura per poter sopravvivere. Hanno già costruito e, si spera, costruiranno, con l'aiuto della natura, nuove forze produttive sociali, individuali e tecnologiche che consentano loro, in primo luogo, di dedicare meno tempo alla produzione dei cibi necessari e, in secondo luogo, di produrre in modi che siano ecologicamente sani e senza utilizzare animali³⁶.

Questo passaggio, scritto da una persona che nega l'antropocentrismo marxista è sorprendente: «appropriarsi della natura» è un'espressione infelice, ma tutto il brano fa ricorso a un lessico da "dominatore" che potrebbe essere sottoscritto da un qualunque marxista ortodosso. Il massimo della sorpresa si associa alla chiusa: «senza utilizzare animali» implica che il comunismo, oltre alle classiche proprietà dichiarate – sviluppo delle forze produttive, controllo della natura, sviluppo delle facoltà umane, ecc. –, si presenterà persino veganizzato. Tutto il saggio, soprattutto nella seconda parte, batte su questo chiodo «il rapporto sociale con gli animali deve diventare oggetto di lotta di classe dal basso»³⁷.

Inevitabilmente si ha l'impressione che certe affermazioni siano influenzate dal pensiero magico. Interpretare i *Manoscritti* e fornirne una lettura plausibile è una cosa, aggiungere affermazioni che proiettano nel comunismo – sistema non del tutto prevedibile se non nei principi generali – i propri desideri costituisce invece un'autentica forzatura. Così, verso la fine del saggio, Stache può affermare:

Marx, al contrario [di quanto sostiene Benton], si dedica all'analisi delle relazioni socioeconomiche storicamente contingenti ma temporaneamente stabili che impediscono uno sviluppo riconciliato, pieno e molteplice di tutti, umani, animali e natura³⁸.

Ecco come si costruisce un Marx antispecista *ante litteram*.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

Che dire, infine, della risposta di Benton ai suoi critici? *L'incipit* è sorprendente:

Il mio scopo era quello di mostrare il valore delle idee di Marx contro “le letture di Marx che sono state profondamente nemiche dei valori ambientali”³⁹.

Poco oltre:

Apprezzo e concordo con il resoconto di Foster e Clark circa il successivo sviluppo del lavoro di Marx, che è abbastanza coerente con la mia visione del carattere di transizione dei *Manoscritti* e il mio riconoscimento del cambiamento del suo pensiero al momento della sua dichiarazione sull'evoluzionismo darwiniano come “il fondamento nella storia naturale per la nostra intera prospettiva”⁴⁰.

In breve, decine di pagine spese dai contendenti inutilmente perché alla fine sono tutti d'accordo? Non proprio, perché alcuni sottili distinzioni vengono riproposte. Benton respinge l'accusa di avere tratteggiato con i suoi lavori un Marx prometeico separato da un Marx incline al naturalismo, soprattutto nei *Manoscritti*. Egli avrebbe solamente documentato la difficoltà di Marx a conciliare le due opposte intuizioni marcatamente presenti nel testo del 1844. Nella risposta ai suoi critici, Benton aggiunge un *post-scriptum* in cui dichiara la perdita di un «punto interrogativo» nel titolo della pubblicazione del saggio del 1988, «Humanism = Speciesism». Quasi a testimoniare il suo rifiuto di considerare l'equivalenza dei due termini e provare a cercare una ricomposizione con i suoi critici.

Alla fine di questo tortuoso e faticoso percorso possiamo trarre qualche conclusione:

1. L'ecosocialismo, per quanto riguarda la relazione umano-animali, non esprime un approccio molto diverso da quello del marxismo classico. Rispetto a quest'ultimo dimostra una maggiore consapevolezza rispetto alle problematiche dell'ambiente che esprime concentrando l'attenzione sulla relazione umano-natura;
2. Tuttavia, l'espressione “umano-natura”, si porta dietro due aspetti problematici:
 - È forte il dubbio che non sia niente di più che un'opzione

- generica scarsamente connotata;
 - È più che sospetto che sia in grado di ricomporre il vecchio vizio antropocentrico (e quindi specista);
3. Infine, *umanismo è specismo* (e quindi è soggetto alla critica antispecista!). Si è costretti a questa precisazione a causa degli sforzi finalizzati a spezzare questa equivalenza. Per quanto impegno possa essere posto nel negarlo, l'umanismo rappresenta una tradizione che assegna all'umano uno statuto ontologico che comporta la separazione rispetto al resto della natura. Sia in Marx che in tutta la tradizione da lui inaugurata, questa proprietà risulta fortemente marcata; si tratta di un aspetto che pone Marx e il marxismo in continuità con la tradizione dei movimenti di emancipazione umana.

Ora, però, siamo costretti a porci una domanda ineludibile. Vi sono soggetti che, rifiutando le tesi qui espresse riguardo l'impossibilità di conciliazione marxismo-antispecismo, hanno sentito la necessità di forzare la cassaforte del marxismo per inserire “documentazione spuria” nel tentativo di aprire spazi alla liberazione animale. Alcuni nomi li abbiamo già incontrati: Eisenman, Benton e Stache. Ma l'elenco è veramente numeroso. Dunque, la domanda: se il marxismo è una porta chiusa, che cosa spinge autori marxisti a tentare queste sorprendenti forzature?

Tentativi sterili

Perché Benton e compagni sono animati da questa esigenza profonda? La risposta è veramente banale. Sono individui caratterizzati da grande empatia verso corpi viventi sottoposti a sofferenze inconcepibili e, di conseguenza, sentono l'esigenza di mettersi alla ricerca di una soluzione per esplorare la possibilità di chiudere la fase storica di oppressione e sfruttamento degli altri animali. Una volta che si squarcia il velo che tiene nascosti i tormenti cui sottoponiamo miliardi di soggetti ci si trova di fronte a un autentico paesaggio infernale e il trauma può veramente cambiare la visione della vita, indipendentemente dall'approccio politico prescelto.

I marxisti partono da una posizione certamente particolare: sono già allenati da una teoria a favore della liberazione. Ma si tratta di una

39 T. Benton, «Marx, Animals, and Humans: A Reply to My Critics», cit.

40 *Ibidem*.

liberazione umana, *specista!* Non dobbiamo sorprenderci se, alcuni di loro, posti di fronte alla scoperta della sofferenza animale e, insieme, dotati di quell'empatia che già ha fatto scattare una visione politica e la militanza come scelte di vita, cerchino una soluzione per includere, in un corpus teorico già disponibile, anche l'antispecismo.

Ciononostante accade qualcosa di paradossale. Abbiamo visto che l'etica marxista non sta in piedi da sola. Anzi, l'incommensurabile dono che il marxismo ha fatto al mondo umano (dono che tragicamente viene per lo più rifiutato) consiste nell'affermazione che fa discendere l'etica dalle forme di vita sociali e non il contrario (a differenza di come suggeriscono il pensiero liberale e il senso comune mutuato dal cristianesimo). Cioè il comunismo marxista prefigura un umano nuovo soltanto come effetto di forme di vita radicalmente trasformate. Nella transizione, il "terreno di marcia" si mostra gravemente accidentato proprio per l'esigenza di costruire l'"etica" man mano che si modificano le forme di vita.

Ora, la modificazione delle forme di vita immaginata dal marxismo è modulata su trasformazioni economiche trainate dalle contraddizioni tra capitale e lavoro. Si può discutere se questo modello sia ancora funzionante, ma non è questo il punto. Il punto è che nella teoria marxista gli animali sono semplicemente oggetti dell'addobbo del mondo. Pertanto quando un marxista si pone il problema della liberazione animale, di fatto, si presenta come una personalità scissa. Possiede un *puzzle già impostato* in cui cerca di sistemare un pezzo estraneo. Nessuno sforzo potrà consentirgli di trovare la collocazione giusta. Anzi, per quanto attiene questo specifico aspetto, il marxista che aspira alla liberazione animale dimostra di essere preda di spinte emozionali e di aver posto momentaneamente in stallo il principio base del marxismo. I marxisti che si battono per la liberazione animale trasferiscono le loro aspirazioni su un piano *prescrittivo*, anche se dovrebbero sapere che le prescrizioni non risolvono la realtà se *prima* non si individuano le dinamiche materiali in grado di supportarle e farle vivere nella coscienza collettiva.

Riprendiamo in esame il saggio di Eisenman: «Socialism and Animal Liberation: a Necessary Synthesis». Il capitolo «A Necessary Synthesis» dovrebbe ricomporre i due corni del problema: il socialismo e la liberazione animale. Come avviene la ricomposizione? Qui si tocca con mano la profonda problematicità del richiamo alla relazione umano-natura. Eisenman, infatti, per dare forza al suo discorso è costretto a individuare nella mostruosa produzione di animali da allevamento gravissimi problemi ambientali quali il diboscamento, il consumo d'acqua,

l'incremento dei gas serra. In altri termini, problemi che si ripercuotono contro l'umano come specie. Certamente, se gli allevamenti fossero aboliti, anche gli animali ne trarrebbero vantaggi. Se un sistema socialista cancellasse gli allevamenti intensivi non vi sarebbero miliardi di animali "chiamati in vita" per essere macellati, ma questo non escluderebbe il mantenimento di forme di dominio *quantitativamente* ridotte all'interno di una logica prettamente specista. Per eliminare questo aspetto occorre fare un ulteriore passo: occorre porre l'attenzione direttamente sulla condizione degli "animali". Passo a cui Eisenman non si sottrae:

Non può esserci liberazione animale senza socialismo, come propone Sue Coe nella sua intelligente xilografia e collage che immagina gli spiriti degli animali macellati e lo spettro del socialismo combinarsi tra loro per minacciare un avido capitalista⁴¹.

Qui il gioco dei termini fuoriesce dalla logica. È chiaro che nel capitalismo non può darsi liberazione animale, considerato che i corpi viventi sono utilizzati come materia prima per la valorizzazione del capitale. Ma per quale ragione il socialismo dovrebbe implicare la liberazione animale? Dove sta scritto? E per quale motivo? Inoltre il richiamo alla *fusione degli spettri* non suggerisce un semplice prescrittismo? Una frase come la seguente non starebbe bene in bocca a uno dei socialisti utopisti criticati da Marx nel *Manifesto*?

E qualsiasi socialista che proclami la virtù di riorientare la produzione ai bisogni dei molti contro i lussi dei pochi deve rivolgersi ai liberatori degli animali per una lezione su come opporsi all'avidità e celebrare il suo opposto: la gestione responsabile della natura organica a beneficio di tutte le creature della terra e del pianeta stesso⁴².

La lettura di questo saggio lascia la sgradevole sensazione che si continui a rimanere al punto zero del problema. Il discorso di Eisenman non si conclude in una sintesi coerente, mostra soltanto un accostamento forzato costruito sulle passioni e sul "dover essere" di una persona profondamente empatica.

Possiamo adesso riprendere in considerazione «Marxism and the

41 S.F. Eisenman, «Socialism and Animal Liberation», cit.

42 *Ibidem*.

Animal Question» di Maila Costa. Il testo è suddiviso in tre parti. Il terzo capitolo, quello che qui ci interessa, riguarda i motivi per i quali il socialismo-comunismo (a prescindere dal pensiero di Marx) dovrebbe dismettere specismo e sfruttamento animale. La prima osservazione è relativamente corretta:

Questa pratica [lo sfruttamento degli animali] non corrisponde più a bisogni naturali o storici, a causa dello sviluppo delle forze di produzione, che consentirebbero altri modi per ottenere cibo e altre risorse che prima ricavavamo dagli animali, a costo della loro sofferenza e della sottrazione della loro autonomia⁴³.

In assenza delle condizioni necessarie, ogni volontà è puro *volontarismo* senza effetti, e lo abbiamo visto più volte. Ma, spesso – come in questo caso –, le condizioni *necessarie* non sono condizioni *sufficienti*. Perché l'inerzia di pratiche millenarie dovrebbe dissolversi solo perché qualcuno ne invoca la dissoluzione?

Considerando gli attuali rapporti di produzione, dobbiamo rifiutare lo sfruttamento degli animali, incorporando la lotta per la loro liberazione nella lotta per l'emancipazione umana, poiché non c'è altra giustificazione, se non il moralismo borghese, per l'applicazione industriale della sofferenza sugli animali [...]. Poiché gli animali non hanno la capacità di godere della libertà nel senso marxista – politico –, non possono contribuire alle relazioni sociali di produzione e, poiché sono senzienti, non dovrebbero essere trattati come semplici oggetti del lavoro umano⁴⁴.

Questo passaggio mostra il carattere prescrittivo di una volontà che *sente* la violenza universale esercitata sugli animali e *prescrive* la cessazione di ogni forma di violenza nei loro confronti. Anche in questa autrice si appalesa un puro desiderio completamente privo di relazioni con la teoria marxista. L'antispecismo che esprime è la semplice manifestazione di una forte tensione morale personale.

Un terzo esempio – un esempio particolarmente significativo perché più pretenzioso dei precedenti – è offerto dalla lettura di «18 Theses on Marxism and Animal Liberation», documento redatto dal gruppo tedesco Bündnis Marxismus und Tierbefreiung. Il testo si compone

di una breve introduzione alle tesi e due ampi capitoli: «Perché l'antispecismo deve essere marxista» e «Perché il marxismo deve essere antispecista». Quel «deve» è poco marxista poiché di nuovo caratterizzato da un tono puramente prescrittivo.

Questi testi restituiscono tutti la stessa sensazione di infrazione della fondamentale lezione marxiana secondo cui le prescrizioni morali lasciano il tempo che trovano se non sono supportate dalla validazione delle condizioni materiali necessarie.

Chiunque aspiri a creare un mondo senza sfruttamento, dominio e sofferenza prodotti socialmente e oggettivamente prevenibili è tenuto a riconoscere anche la sofferenza degli animali e ad adoperarsi per la sua abolizione [...]. Le seguenti tesi spiegano perché i marxisti e gli animalisti liberazionisti non dovrebbero essere costretti a un matrimonio forzato, ma piuttosto unirsi in un legame per la vita⁴⁵.

L'*incipit* – il cui carattere prescrittivo si protrae lungo tutto il corpo documento – non è particolarmente promettente. Se «chiunque... è tenuto... ecc.», dobbiamo chiederci per quale motivo i movimenti marxisti in ogni parte del mondo siano estremamente sensibili alla sofferenza umana mentre ignorano la sofferenza degli altri animali che, molto spesso, contribuiscono ad alimentare. È evidente che al rifiuto dell'interlocutore si potrà imputare l'infrazione morale. Ma questo vale per tutti gli indifferenti della Terra riguardo tutte le questioni verso le quali manifestano freddezza e distacco. Si può sostituire «sofferenza degli animali» con “pace nel mondo” o “rifiuto del patriarcato” o “salvaguardia dell'ambiente”, e si otterrebbe lo stesso risultato. Ma le guerre, il patriarcato e la distruzione ambientale proseguono indisturbati⁴⁶. A ben vedere l'approccio che si prefigura non è diverso – se non per un lessico adattato – da quello degli antispecisti liberali.

45 Bündnis Marxismus und Tierbefreiung, «18 Theses on Marxism and Animal Liberation», <https://www.facebook.com/notes/750502818834215/>.

46 Naturalmente tutto ciò può proseguire indisturbato a causa della potenza prevaricante delle forze distruttive che alimentano tali fenomeni. Qui si intende sostenere che, comunque, il soggetto politico che si incarica di combattere le manifestazioni di distorsione evolutiva della civiltà non può limitarsi, come tendono a fare i movimenti moderni, alla produzione sistematica e priva di conseguenze di slogan rivolti contro il “potere”.

43 M. Costa, «Marxism and the Animal Question», cit.

44 *Ibidem*.

Conclusioni

1. Il marxismo si iscrive nel lungo percorso dei movimenti di emancipazione la cui finalità consiste nell'emancipazione dell'"Uomo"; dunque è un movimento intrinsecamente specista. Il riferimento alla natura enfatizzato nella variante ecosocialista lascia aperti tutti i problemi di un'idea che persiste nell'includere le altre specie nell'"indistinto" dopo aver estratto l'umano dal "teatro" naturale per reinserirlo nella natura come guardiano o "buon amministratore";
2. Ne consegue che tra marxismo e antispecismo non può darsi alcuna relazione che non sia, nel caso più ottimistico, di sostanziale indifferenza; può accadere che i due interessi – emancipazione umana e liberazione animale – si presentino in un certo individuo sotto forma di doppio attivismo, ma in tale ipotesi siamo di fronte (a seconda dei casi) a un fenomeno dissociativo che, tuttavia, potrebbe svolgere una funzione positiva alimentando la ricerca di un nuovo universalismo allargato a tutto il vivente.

L'antispecismo paga la sua nascita come sistema morale e, per quanto sia in grado di indicare l'inaudito orrore perpetrato verso gli esseri più fragili, non possiede strumenti per risolvere una questione che oggi si pone oltre l'orizzonte del possibile. Non a caso non riesce a creare pratiche costruttive presentandosi come qualcosa *contro* (anti) qualcos'altro. A ben vedere, però, neppure il marxismo se la passa troppo bene. Certamente l'analisi del capitalismo ha superato mirabilmente i cambiamenti avvenuti in quasi due secoli, ma il problema della transizione è tuttora aperto e le sedi di confronto mostrano punti di vista numerosi e diversi ma, purtroppo, scarsamente componibili. In definitiva ci troviamo di fronte a due sistemi in crisi in rapporto ai rispettivi obiettivi: il primo, fortemente idealistico, è condannato a rimanere a lungo in una prospettiva etica di piccole minoranze. Il secondo, al di là della lucida visione delle contraddizioni del capitalismo, sembra faticare a istituire la soggettività politica necessaria per svolgere quel ruolo che, pur tra pesanti contraddizioni, ha assunto nel passato.

Una teoria della liberazione totale del vivente, pertanto, non esiste. Se mai si darà, presupporrà strumenti e teorie tutte da costruire. Sono fermamente convinto che corposi frammenti di teorie fiaccate dalle

mutazioni del capitalismo possano essere recuperati. Ma il problema principale consiste nell'individuarli, nell'integrarli e nel costruire un quadro teorico nuovo, scientificamente fondato e funzionale alla trasformazione del mondo così come oggi si presenta. Dopodiché, si dovrà passare alla costituzione più rapida possibile (ormai il tempo è poco) del soggetto rivoluzionario che a tale quadro faccia riferimento.