

Matteo Felice Carrassi

Ecologia sociale e antispecismo in dialogo: Murray Bookchin e la gerarchia specista

Dominare la natura? L'uomo è ancora incapace di controllare la propria natura, la cui follia lo spinge a dominare la natura perdendo il dominio di sé stesso. Dominare il mondo? Ma è solo un microbo nel cosmo gigantesco ed enigmatico. Dominare la vita? Ma anche se potesse un giorno fabbricare un batterio, lo farebbe come un copista che riproduce un'organizzazione che non è mai stato capace di immaginare.

Edgar Morin, *Terra-Patria*

Il pensiero ecologista di Murray Bookchin può essere sintetizzato nella necessità di analizzare le cause socio-politiche, accanto a quelle climatiche e scientifiche, per poter comprendere pienamente la crisi ecologica¹. Un pensiero tanto semplice quanto complesso, fondato sulle riflessioni radicate nell'econarchismo e nella scuola di Francoforte. I lavori di Bookchin, infatti, criticano il sistema capitalista nella sua interezza, spaziando da Herbert Marcuse, la critica dei falsi bisogni, della «soddisfazione repressiva»², e della modernità, fino al mutualismo di Pëtr Kropotkin e alla geografia sovversiva di Élisée Reclus. In generale, il pensiero di Bookchin è caratterizzato da un'aspra critica dei dispositivi coercitivi e autoritari della modernità e dal disegno di una società ideale decentrata e non gerarchica. Il suo pensiero non si concentra unicamente sulla crisi ecologica, ma si sviluppa lungo numerosi assi, quali l'analisi urbanistica o il municipalismo libertario, tema quest'ultimo che verrà ripreso e praticato – insieme all'ecologia sociale – anche da Abdullah Öcalan e il movimento curdo in Rojava. È evidente, quindi,

1 Come spiegherò in seguito, per Bookchin esiste una netta e radicale differenza tra movimenti ecologisti e ambientalisti. Allineandomi con questo pensiero, credo che parlare di crisi ecologica e non di crisi climatica rappresenti meglio l'ampiezza della crisi di questo presente, che non è circoscritta alle catastrofi ambientali ma si estende a tutti i tipi di relazionalità e modi di concepire la vita all'interno della nostra società estrattivista, produttivista e orientata al profitto.

2 Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. Luciano Gallino e Tilde Gianni Gallino, Edizioni CDE, Milano 1967, p. 27.

che trattare il pensiero di Bookchin nella sua interezza e complessità risulta alquanto difficile all'interno di questo testo. Per questo motivo, mi concentrerò solo sul tema dell'ecologia sociale, uno dei pilastri dei lavori del filosofo e attivista anarchico statunitense.

Come anticipato, Bookchin sottolinea l'importanza di ricercare le cause della crisi ecologica nei tratti totalitari e tanatopolitici della società contemporanea. In altre parole, la crisi ecologica è da interpretare come epifenomeno di una più vasta e generalizzata crisi della modernità. Modernità intrinsecamente legata al paradigma di crescita illimitata e infinita che si è progressivamente affermato, rafforzato, e storicizzato nel nostro sistema-mondo³ e che ha risignificato il concetto greco di «vivere bene»⁴. Nello specifico, all'idea di esistenza autosufficiente, equilibrata, «piena e controllata» si sostituisce l'immagine egemone, oltre che decisamente plastica e reale, di un'esistenza basata sugli interessi economici, l'arricchimento individuale, «la sicurezza materiale» e «la vita opulenta»⁵. L'ecologia sociale, quindi, è connotata da posizioni fortemente critiche nei confronti delle nozioni di progresso, modernità, ma anche di statismo e autorità. È all'interno di questo quadro teorico che Bookchin distingue gli “ecologismi” dagli “ambientalismi”, sottolineando come i secondi si occupano unicamente dei sintomi della crisi ecologica – ad esempio, i disastri climatici o le conseguenze economiche – mentre i primi seguono un approccio olistico alla ricerca delle cause profonde della stessa – prima su tutte i modi di produzione capitalistici. Se l'ambientalismo per Bookchin rappresenta:

una concezione meccanicista e strumentale che vede la natura come un habitat passivo composto da «oggetti» [...] che devono semplicemente essere messi più utilmente a disposizione dell'uomo. [...] Non mette in discussione la premessa basilare della società attuale, e cioè che l'uomo deve dominare la natura; cerca semmai di *facilitare* quel concetto sviluppando tecniche che riducano i rischi connessi a una spoliatura avventata dell'ambiente⁶

3 Con questa espressione mi riferisco in particolare alle società europee e nordamericane, società che, per quanto eterogenee, sono accomunate da epistemologie comuni e/o vicine. Inoltre, ho deliberatamente scelto di non usare categorie come “occidente” o “occidentale” per evitare di riproporre concetti e visioni del mondo orientaliste.

4 Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà*, trad. it. Amedeo Bertolo e Rossella di Leo, Elèuthera, Milano 2023, pp. 345-346.

5 *Ibidem*.

6 *Ivi*, pp. 54-55.

l'ecologia invece «si occupa dell'equilibrio dinamico della natura, dell'interdipendenza degli esseri viventi e delle cose non viventi»⁷. Considerando che:

Dal momento che la natura include anche gli esseri umani, la scienza deve includere il ruolo dell'uomo nel mondo naturale, e in particolare il carattere, la forma e la struttura del rapporto tra l'uomo, le altre specie e il substrato inorganico dell'ambiente biotico⁸.

Per poter comprendere pienamente l'ecologia sociale, però, è necessario prima analizzare nel dettaglio due pilastri del pensiero di Bookchin, ovvero i concetti di a) gerarchia e dominio e di b) naturalismo dialettico.

Gerarchia come sistema socioculturale e naturalismo dialettico come reciproca contaminazione

Nei suoi numerosi testi e contributi, Bookchin elabora un'analisi dettagliata del concetto di gerarchia. Innanzitutto, sottolinea come non si tratti di un frutto del capitalismo, quanto il contrario. Ne *L'ecologia della libertà* traccia, infatti, una genealogia delle società gerarchiche muovendosi dalla gerontocrazia alla società classista contemporanea, studiando sistemi intermedi fondati sulle figure degli sciamani, dei guerrieri capo o del clero⁹. Segue che concetti come gerarchia, stato e classe non sono nozioni interscambiabili e quindi non possono essere alternate nel loro uso. Bookchin infatti evidenzia che:

usare le parole «gerarchia», «classe» e «stato» in maniera intercambiabile, come fanno molti pensatori sociali, è insidioso: così facendo si potrebbe facilmente occultare, in nome di una società «senza classi» o «libertaria», l'esistenza di relazioni gerarchiche e di una sensibilità gerarchica che, anche in assenza di sfruttamento economico e coercizione politica, servirebbe a perpetuare l'illibertà¹⁰.

7 *Ivi*, p. 55.

8 *Ibidem*.

9 Andy Price, *Recovering Bookchin: Social Ecology and the Crises of Our Time*, New Compass Press, Porsgrunn 2012, p. 131.

10 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., pp. 28-29.

Bookchin, quindi, concepisce la gerarchia come un concetto vasto che include non solo i sistemi politici ed economici, ma tutti quei «sistemi culturali, tradizionali e psicologici di comando/obbedienza»¹¹. In altre parole, il pensiero e le relazioni gerarchiche non sono solo circoscritti alla struttura verticale delle istituzioni sociali e politiche, ma permeano ogni aspetto della vita. Bookchin sintetizza questa riproduzione capillare nell'espressione «epistemologia del dominio»¹². A questa «sensibilità» e «insieme di valori repressivi» che organizzano «l'intero regno dell'esperienza lungo linee di comando/obbedienza»¹³, Bookchin contrappone l'«epistemologia della libertà»¹⁴, fondata sulla costruzione di relazioni interspecie e intraspecie orizzontali e la sperimentazione di nuove forme di socialità e incontri. Questa riflessione, inoltre, si estende non solo alle società capitaliste, ma include anche quelle di stampo socialista, fondate cioè su un'etica puritana del lavoro e sulla prospettiva marxiana che considera lo sfruttamento della natura come una sfortunata esigenza storica per emanciparsi dal regno della necessità e raggiungere quello della libertà¹⁵.

Visti da questa prospettiva, in sintesi, sia i modelli capitalisti che socialisti appaiono come due espressioni dello stesso paradigma estrattivista, di mercificazione della vita e di sfruttamento della natura, dimostrando come il pensiero gerarchico possa insediarsi in strutture di potere di qualsiasi natura, non limitandosi esclusivamente a un determinato modello economico. L'alternativa proposta da Bookchin a questi paradigmi si basa su quelle che chiama «società organiche»¹⁶, fondate su:

parità o eguaglianza tra individui, gruppi d'età e sessi; usufrutto e successivamente reciprocità; volontà di astenersi dalla coercizione degli affari interni; e infine [...] il «minimo irriducibile», cioè il «diritto inalienabile» di ogni individuo della comunità ad avere «cibo, riparo, abiti»¹⁷.

Il secondo elemento chiave per comprendere l'ecologia sociale di

11 *Ivi*, p. 29.

12 *Ivi*, p. 155.

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, p. 105.

15 Brian Tokar, *On Bookchin's Social Ecology and its Contributions to Social Movements*, in "Capitalism Nature Socialism", vol. 19, n. 1, 2008, pp. 51-66: 53-54.

16 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 105.

17 *Ibidem*.

Bookchin è il naturalismo dialettico, attraverso il quale egli si pone l'obiettivo di superare tutti gli approcci fondati sia su rigidi dualismi, che su riduzioni semplicistiche delle complesse questioni ecologiche. All'interno di questo quadro teorico, Bookchin introduce le categorie di «prima natura» e di «seconda natura», indicando con la prima il cosiddetto mondo naturale, mentre con la seconda la dimensione sociale e umana. Nelle parole di Andrew Light, la prima natura si riferisce all'evoluzione della vita e la seconda natura, invece, corrisponde all'evoluzione della società¹⁸. È importante, però, non considerare queste due categorie come opposte, indipendenti o gerarchicamente organizzate, almeno dalla prospettiva di Bookchin. Per il filosofo, infatti, si tratta di due manifestazioni dello stesso insieme e per questo introduce i concetti cardine di «unità-nella-diversità»¹⁹ e di «totalità»²⁰, due principi unificanti dell'ecologia della libertà, che evidenziano come la sfera sociale e la sfera naturale si influenzino, contaminino e informino in un «processo di cooperazione reciproca»²¹. Bookchin enfatizza inoltre la distinzione tra il suo concetto di «totalità» e l'idea di «unitarietà» – o «universalità indifferenziata»²² – dell'ecologia profonda. Quest'ultima, infatti, non solo «implica la riduzione di un fenomeno a ciò che ha in comune con tutti gli altri», ma rischia anche di diventare:

una celestiale «energia» onnipresente che rimpiazza le ampie differenziazioni materiali di cui sono fatti i regni naturale e sociale. Al contrario, la totalità comprende le strutture variegata, le articolazioni e le mediazioni che impartiscono al tutto una ricca varietà di forme e perciò aggiungono proprietà qualitative uniche a ciò che una mente angustamente analitica spesso riduce a dettagli «innumerevoli» e «casuali»²³.

La prima e la seconda natura, quindi, non sono due categorie antagoniste ma parte di uno stesso *continuum* dialettico costante²⁴, un sistema dinamico e complesso in continua evoluzione fondato sulla «logica

18 Andrew Light, *Reconsidering Bookchin and Marcuse as Environmental Materialists: Toward an Evolving Social Ecology*, in *id.* (a cura di), *Social Ecology After Bookchin*, Guilford Publications, New York 1998, p. 356.

19 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 57.

20 *Ivi*, pp. 56-57.

21 A. Price, *Recovering Bookchin*, cit., p. 62.

22 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 57.

23 *Ibidem*.

24 A. Price, *Recovering Bookchin*, cit., p. 66.

della differenziazione»²⁵, in opposizione all'«olismo estremo» ed «elogio acritico delle connessioni tra i viventi»²⁶ proprio dell'ecologia profonda²⁷. In altre parole, Bookchin immagina una società che aspira alla libertà, fondata sulla pluralità e che si distingue sia dall'idealismo che del materialismo, i cui fini ultimi sono rispettivamente un assolutismo perfetto o una risoluzione meccanicista della società. Al contrario, per quanto controintuitivo possa sembrare, l'armonia e il bilanciamento della natura si sviluppano attraverso un processo di differenziazione organica e un costante divenire degli esseri viventi e della società nella sua interezza. Tuttavia, Bookchin sostiene che siamo ancora lontani da questa intima e reciproca coesione tra prima e seconda natura, considerato che la seconda è degenerata in forme di dominio degli umani nei confronti degli umani stessi così come della natura, semplificandone la varietà e alienando gli esseri umani dalla prima natura²⁸.

Sintetizzando, quindi, quando Bookchin descrive la crisi ecologica come un epifenomeno della crisi della modernità, afferma che le cause dello sfruttamento delle risorse, della gerarchizzazione e dell'inferiorizzazione della prima natura sono da ricercare nel dominio dell'uomo sull'uomo e nel binarismo ontologico umanità/natura.

Razionalità illuminista e marginalizzazione degli animali non umani

L'ecologia sociale, in ogni caso, non è ovviamente esente da critiche. Da una prospettiva antispecista, infatti, ritengo se ne possano sviluppare almeno due, interconnesse ma distinte: la prima riguarda la razionalità illuminista e il suo ruolo all'interno dell'ecologia sociale, la

25 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 17.

26 Federica Timeto, *Animali si diventa*, Tamu, Napoli 2024, p. 116.

27 Il dibattito tra ecologia sociale ed ecologia profonda, quindi tra Bookchin da un lato e Arne Naess e George Sessions dall'altro, ha origine negli anni '80, quando Bookchin di discosta dal movimento dell'ecologia profonda, accusando i fondatori così come i sostenitori di promuovere un approccio depolitizzato e depotenziato alla crisi ecologica. In particolare, oltre a criticare l'annullamento delle differenze biologiche degli esseri viventi in nome di un unico e indistinto insieme, dissente anche con il sentimento misantropico che nasceva in quegli anni all'interno dell'ecologia profonda e che considerava l'umanità tutta come responsabile del cambiamento climatico. Per Bookchin, attribuire in modo generalizzato e ugualmente proporzionato la responsabilità del cambiamento climatico, non tenendo conto delle profonde differenze sociali, culturali, economiche e geografiche, dimostra l'assenza di riflessione e coscienza politica dell'ecologia profonda.

28 Murray Bookchin e Dave Foreman, *Defending the Earth: a Debate*, Black Rose Books, Montréal-New York 1991, p. 33.

seconda evidenza una forma quasi impercettibile di antropocentrismo nelle riflessioni ecologiche di Bookchin.

Iniziando con l'uso della razionalità illuminista per definire concetti, confini e struttura dell'ecologia sociale, è necessario sottolineare che Bookchin, almeno formalmente, rifiuta la tradizionale opposizione tra umanità e natura, tipica delle narrazioni illuministe. Allo stesso tempo, però, Bookchin non riesce a emanciparsi completamente dall'egemonia della ragione, che ha definito e plasmato il nostro sistema-mondo dai greci in poi. Per quanto ammetta, infatti, che la razionalità illuminista possa promuovere un'epistemologia del dominio – originata dalla costruzione del soggetto umano autonomo e superiore all'altro non umano –, Bookchin è convinto che un'epistemologia della libertà possa fiorire dalle stesse fondamenta, questa volta però dando risalto all'approccio e pensiero critico della mente illuminista²⁹. Insomma, una «razionalità inclusiva» col potenziale di riarmonizzare l'umanità e la natura³⁰. Inevitabilmente, tuttavia, come è successo per l'antispecismo morale di Singer o quello deontologico di Regan, e come è abbastanza comune nella tradizione marxista, la razionalità si eleva a criterio di riferimento, selezione, distinzione, esclusione e, in ultimo, gerarchizzazione tra specie. È riscontrabile, in altre parole, una visione cartesiano-meccanicistica nella considerazione degli animali non umani all'interno del pensiero di Bookchin. Considerato, infatti, l'«intransigente razionalismo» dai tratti positivisti che Bookchin elabora, arrivando a escludere non solo le espressioni dell'irrazionale, ma anche quelle del non razionale³¹, l'esclusione degli animali non umani, relegati nel «mondo non riflessivo della “prima natura”»³² non poteva che essere l'unico esito possibile. Come anche Bookchin sottolinea, non ritengo che annullare o ignorare le differenze esistenti all'interno dei mondi naturali e sociali sia la strada da seguire, ma questo non implica che debbano essere le specificità umane o un «protezionismo illuminato» a far fiorire le specie non umane³³. La stessa Val Plumwood ribadisce, nel commentare l'eccessiva rilevanza data alla razionalità da parte di Bookchin all'interno del suo

29 Ermanno Castanò, *Ecologia e potere: un saggio su Murray Bookchin*, Mimesis, Udine 2011, p. 30.

30 Joel Kovel, *Negating Bookchin*, in Andrew Light (a cura di), *Social Ecology After Bookchin*, Guilford Publications, New York 1998, p. 35.

31 Steven Best, *Murray Bookchin's Theory of Social Ecology: An Appraisal of "The Ecology of Freedom"*, in "Organization & Environment", vol. 11, n. 3, 1998, p. 350.

32 *Id.*, *Liberazione Totale*, Ortica Editrice, Roma 2017, p. 166.

33 Erika Cudworth, *Intersectionality, Species and Social Domination*, in Erika Cudworth, Anthony J. Nocella II e Richard J. White (a cura di), *Anarchism and Animal Liberation*, McFarland & Company Inc. Publishers, Jefferson 2015, p. 97.

pensiero, che il problema principale non risiede nella nozione di ragione di per sé, ma nella costruzione razionalista tipica dei sistemi-mondo nordamericani ed europei³⁴, che per sua natura tende a subordinare, controllare e colonizzare ogni aspetto dell'esistenza e dei corpi degli animali non umani³⁵ – come anche di molte categorie di animali umani minorizzate e marginalizzate.

Bookchin non riesce, insomma, a eliminare un pericoloso *bias* umanista dal suo pensiero e dal quadro teorico dell'ecologia sociale, rendendo di conseguenza quasi impossibile raggiungere la società ideale che descrive nei suoi testi. Affidandosi unicamente alla moralità e a una presunta ragione autonoma e incorporea, così come per il primo antispecismo, la marginalizzazione degli animali non umani e l'affermazione di relazioni transpecie gerarchiche diventano inevitabili³⁶.

Aiutare a essere o lasciar essere?

Nonostante, quindi, le aspirazioni a sviluppare una società ecologica orizzontale e libera da gerarchie, l'ecologia sociale si erge su un antropocentrismo quasi impercettibile che affida all'umano il ruolo speciale e superiore di guida e amministratore della natura, del suo sviluppo e della sua natura. Per Bookchin, infatti, l'umanità pienamente sviluppata ha il compito-dovere di indirizzare la prima natura nel suo stesso auto-sviluppo. Come lui stesso scrive:

Gli esseri umani non sono soltanto una delle tante forme di vita, una forma meramente specializzata per occupare una delle tante nicchie ecologiche nel mondo naturale. Sono esseri che, per lo meno potenzialmente, potrebbero rendere l'evoluzione biotica auto-cosciente e consapevolmente auto-direzionata. [...] Quello che veramente ci fa unici, singolari nello schema

34 Specifico questi contesti geografici per evitare espressioni che possano richiamare un'ottica orientalista, come ad esempio il termine "occidente". Il riferimento diretto a queste aree geografiche non implica che lo specismo sia esclusivo di tali contesti, ma riflette il fatto che si tratta di realtà di cui ho esperienza e conoscenza diretta, per quanto non possano essere ovviamente omogeneizzate indistintamente.

35 Val Plumwood, *The Ecopolitics Debate and the Politics of Nature*, in Karen J. Warren (a cura di), *Ecological Feminism*, Routledge, London-New York 1994, p. 68.

36 Adam Weitzenfiedl e Melanie Joy, *An Overview of Anthropocentrism, Humanism, and Speciesism in Critical Animal Theory*, in Anthony J. Nocella II, John Sorenson, Kim Socha e Atsuko Matsuoka (a cura di) *Defining Critical Animal Studies*, Peter Lang, Lausanne 2014, p. 13.

ecologico delle cose è che possiamo intervenire in natura con un grado di auto-coscienza e di flessibilità sconosciuto a tutte le altre specie³⁷.

In altre parole, Bookchin assegna alla specie umana il ruolo fondamentale di riconciliare e armonizzare la prima e la seconda natura, teorizzando quello che potrebbe essere definito «eccezionalismo responsabile»³⁸ o «umanesimo ecologico»³⁹. Allo stesso tempo, però, riconosce che allo stato attuale l'umanità non è ancora in grado di «prendere il timone dell'evoluzione naturale e dirigerla del tutto a sua volontà», poiché deve ancora sviluppare «una conoscenza sufficiente delle complessità del mondo naturale»⁴⁰.

Che sia pronta o meno, però, è evidente che per il filosofo anarchico l'intervento umano sulla natura non solo è inevitabile, ma auspicabile e necessario. Davanti alla possibilità di essere una semplice parte della comunità biotica⁴¹ e di arrendersi a un quietismo passivo o di diventare direttori planetari del mondo – attraverso un'amministrazione razionale ed ecologica della biosfera –, Bookchin sostiene pienamente e senza esitazione il secondo scenario⁴². Mentre per Bookchin è una questione di come intervenire, Robyn Eckersley invita a una valutazione attenta e ponderata sulla necessità dell'intervento umano. Nello specifico, Eckersley contrappone all'interpretazione di Bookchin, che considera l'intervento umano in natura come un'azione volta ad «aiutare gli esseri ad essere», l'idea che sia preferibile «lasciare che gli esseri siano»⁴³, senza alcun intervento o spinta eccezionale da parte della specie umana.

Personalmente, condivido la posizione di Eckersley al riguardo, anche se credo che le due posizioni non siano necessariamente antitetiche e mutualmente escludenti, ma che anzi possano essere riconciliate e coesistere. In un primo momento, durante il lungo cammino per raggiungere una società ecologicamente orientata, è possibile che l'intervento umano sia necessario, non però nei confronti del divenire delle

37 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 13.

38 Marco Reggio, *Cospirazione animale*, Meltemi, Milano 2022, p. 194.

39 John Clark, *Introduction to Reclus' Social Thought*, in John Clark e Camille Martin (a cura di), *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Elisée Reclus*, PM Press, Binghamton 2013, p. 27.

40 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 13.

41 A. Price, *Recovering Bookchin*, cit., p. 92.

42 Robyn Eckersley, *Divining Evolution and Respecting Evolution*, in Andrew Light (a cura di), *Social Ecology After Bookchin*, Guilford Publications, New York 1998, p. 70.

43 A. Price, *Recovering Bookchin*, cit., pp. 102; 109.

altre specie non umane, ma per affrontare e mettere in discussione le strutture, le istituzioni e i dispositivi sociali, culturali, politici e specisti sui quali il nostro sistema-mondo è costruito. Una volta, però, smantellati definitivamente i sistemi gerarchici – che in maniera più o meno consapevole abbiamo contribuito e tuttora contribuiamo a costruire e/o riprodurre – reputo che l'intervento umano non sarà più necessario e sia auspicabile la prospettiva delineata da Eckersley.

La distinzione tra prima e seconda natura va poi ulteriormente problematizzata, non solo perché strutturata verticalmente lungo assi antropocentrici e umanisti, ma anche perché esclude – in linea con il meccanicismo cartesiano e la razionalità illuminista – gli animali non umani dalla sfera politica. In particolare, Bookchin assegna alla seconda natura uno «stato eccezionale»⁴⁴, che riproduce così la prima delle quattro forme di violenza della macchina antropologica⁴⁵: quella dell'«autovivisezione»⁴⁶, ovvero la creazione del rigido binarismo uomo/animale che aliena l'umanità da se stessa e dagli animali non umani. La prima natura, d'altro canto, evoca la seconda forma di violenza, cioè quella dell'«omogeneizzazione o violenza rappresentativa»⁴⁷. Bookchin, similmente a molti altri movimenti ecologisti e non solo, categorizza e (de)classifica l'intera alterità non umana in un gruppo indistinto, unicamente accomunato dal non possedere caratteristiche proprie degli animali umani. Sempre il concetto di prima natura permette alla macchina antropologica di commettere un terzo tipo di violenza: la «sottrazione di vita»⁴⁸. La vita non umana, cioè, viene privata quindi di qualsiasi forma e possibilità di soggettività, tramutandosi da *βίος* (*bíos*) a *ζωή* (*zoé*). Infine, queste tre forme di violenza nei confronti dell'alterità non-umana – ma non solo – convergono e si evolvono in «violenza materiale e politica»⁴⁹, quali l'istituzionalizzazione e l'amministrazione della distruzione sistemica delle vite non umane.

In ultima analisi, il naturalismo dialettico, e soprattutto la distinzione tra prima e seconda natura, nonostante le intenzioni di rappresentare un

44 E. Cudworth, *Intersectionality, Species and Social Domination*, cit., p. 96.

45 Il concetto di “macchina antropologica” o antropogenica è stato introdotto da Giorgio Agamben nel suo libro *L'aperto: l'uomo e l'animale* (Bollati Boringhieri, Torino 2002). In questo lavoro, Agamben esplora il processo di antropogenesi, ossia la costruzione dell'umano, mettendo in luce come tale processo si basi su una netta contrapposizione tra caratteristiche prettamente umane e quelle propriamente animali.

46 A. Weitzenfiedl e M. Joy, *An Overview*, cit., p. 8.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

dialogo costante e reciproco, oltre che di porsi come uno strumento per superare la crisi ecologica e l'eccezionalismo umano, finisce per ricadere nel mancato riconoscimento delle implicazioni politiche e sociali dello specismo.

L'importanza delle istanze antispeciste nei movimenti ecologisti

È quindi coerente affermare che anche l'ecologia sociale si fonda su una gerarchia trascurata e sottovalutata: lo specismo. Nonostante, infatti, le sue posizioni estremamente antiautoritarie, Bookchin – alla pari di ecologiste profonde, ambientaliste, anarco-primitiviste, ecc. – rimane estremamente vago e fatica ad affrontare la questione animale. Il dialogo tra ecologia e antispecismo è, come mai prima, ancora in costruzione ed estremamente fertile. Per questo motivo, mettere in discussione il privilegio di specie in ogni spazio e contesto che si attraversa diventa pratica necessaria per fare luce su un sistema oppressivo e discriminatorio spesso ignorato o guardato con sufficienza. Nemmeno la più orizzontale ed ecologica delle società, come quella immaginata da Bookchin, può definirsi tale senza porsi la questione politica degli animali non umani e mettere in discussione il privilegio di specie. Abbattere la violenta dicotomia umano/animale diventa un passo necessario non solo per intravedere, ma anche per immaginare una società basata su relazioni interspecie e intraspecie radicalmente nuove e diverse.
