

filosofia

1

PRIMA EDIZIONE OTTOBRE 2011

© 2011 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop., Aprilia
www.novalogos.it

ISBN 978-88-97339-03-8

Marco Maurizi

AL DI LÀ DELLA NATURA

Gli animali, il capitale e la libertà

Novalogos

A Pasquale

*che da tempo mi parla del valore
morale delle galassie e del cielo
stellato dentro di noi*

Indice

- 9 *Prefazione* Il punto di vista della vittima
- 21 *Introduzione* Che cos'è l'antispecismo?
Antispecismo e antispecismi - Lo specismo come fenomeno socio-storico - Al di là dei rapporti "naturalisti".
- 31 **Capitolo primo**
L'antispecismo metafisico
La teoria di Peter Singer - La "storia" dello specismo secondo Singer - L'ambiguità fondamentale dell'antispecismo - Dall'antispecismo "metafisico" all'antispecismo "storico".
- 43 **Capitolo secondo**
Breve preistoria dello specismo
La contraddittoria evoluzione dello specismo - Origine dello specismo: il dominio come prassi - Origine dello specismo: il dominio come ideologia - L'animale che dimentica di essere un animale - Il magico e il simbolico come esperienza del terrore animale - La domesticazione dell'uomo - Specismo e liberazione umana.
- 69 **Capitolo terzo**
Critica dell'ideologia animalista
Un movimento frastagliato - L'illusione etica - L'illusione giuridica: la concezione strumentale della politica (potere, partiti e lobby) - L'astrazione del diritto - La soppressione immaginaria dello sfruttamento - Un errore e mezzo - Dall'emancipazione giuridica all'emancipazione reale - Il rovesciamento ironico dell'ideologia dei diritti.
- 100 **Capitolo quarto**
Gli animalisti contro Marx
La liberazione animale ha un potenziale politico? - L'accecamento dell'orrore - Il marxismo è un umanismo? - L'uomo come totalità - Miseria dell'etica.

133 Capitolo quinto

Marx contro gli animali

Cosa pensavano Marx ed Engels del vegetarianismo e dell'antivivezionismo - Quali sono le *implicazioni* della teoria di Marx - L'esclusione dell'animale dalla teoria sociale marxista - L'analisi *sistemica* del capitale - L'analisi *genetica* del capitale - Il vero problema: l'alienazione animale.

150 Capitolo sesto

La schiavitù animale è necessaria?

Evoluzione delle società di raccolta e caccia - Storia e storia naturale in Marx ed Engels - Lavoro e ominazione (Engels) - Lavoro e attività animale (Marx) - Progresso come dominio di classe - Progresso come dominio di specie.

173 Capitolo settimo

Al di là della natura

L'animale che si disprezza - La struttura del dominio - L'animale dialettico: "il trionfo e il fallimento della cultura" - Le false alternative della civiltà - Il materialismo solidale - Una nuova "dialettica della natura" - La natura come ricordo - La liberazione della natura: 1. l'emancipazione *dalla* natura; 2. l'emancipazione *della* natura - La natura conciliata.

199 Capitolo ottavo

Un "bisogno" di uccidere?

I "bisogni" non sono naturali - In difesa della tecnica - L'antropocentrismo decentrato.

212 Capitolo nono

Verso una società post-neolitica

La storia universale come catastrofe - L'uomo universale e la società animale allargata - *Rien faire comme une bête.*

225 Bibliografia

237 Nota editoriale

Il punto di vista della vittima

Salvo rare eccezioni, nessuno di noi crede ancora di trovarsi al centro dell'universo. Tuttavia, l'umanità nel suo complesso continua a comportarsi come se lo fosse. Il nostro rapporto con gli altri animali è fondato sulla presunzione che tutto, o quasi tutto, ci sia permesso, che sussista insomma un diritto assoluto della nostra specie a soddisfare i propri bisogni a scapito di tutte le altre. La lotta contro questo atteggiamento prevaricatore e arrogante ha preso il nome di *antispecismo*. L'antispecismo implica quindi un nuovo modo di percepire, intendere, vivere i nostri rapporti con gli altri animali e, più in generale, con la natura. Una teoria e una prassi che rifiutano l'idea che sia giusto sfruttare a proprio vantaggio gli altri esseri viventi (umani compresi). L'antispecismo inaugura così un rinnovamento culturale epocale di cui facciamo forse ancora fatica a vedere i confini e la profondità. È un esercizio continuo di assunzione del punto di vista del più debole, del radicalmente "altro" da noi. E nel momento in cui mettiamo in pratica questo esercizio, cerchiamo di cambiare prospettiva, di vedere le cose dal punto di vista di chi sta dall'altra parte, in qualche modo ciò che siamo e sappiamo, ciò che abbiamo sempre creduto di essere e sapere, cambia, muta, si trasforma. In effetti, non abbiamo ancora piena percezione di quale radicale stravolgimento del pensiero e della prassi implichi assumere l'ottica antispecista.

Pensiamo ad esempio a come l'antispecismo entri prepotentemente nella disputa sui *valori* che tanto dilania la coscienza culturale attuale. Nel dissidio tra laici e cattolici, come noto, si contrappongono un'etica del progresso e un'etica della vita. Ecco, se noi assumiamo l'ottica di un antispecismo radicale ci rendiamo improvvisamente conto che questa grande battaglia culturale in realtà non è che una battaglia fasulla, in cui le parti in causa divergono su tutto, tranne che sul destino che gli animali non umani sono costretti a subire. L'antispecismo mostra la falsa coscienza di questo dibattito, esso mostra come tale dibattito non cambi nulla nei rapporti reali tra le specie. Ciò è evidente se pensiamo alla tradizione cattolica, al suo spiritualismo, alla strana idea che la dignità dell'uomo si provi attraverso l'ignomi-

nia e, conseguentemente, il dolore inflitto alla “bestia”. Ma anche il campo “laico” e “progressista” non è da meno. Non è difficile trovare scienziati, filosofi e uomini di cultura progressista in genere sostenere con convinzione che l’uomo è un animale a tutti gli effetti e, addirittura, che la scienza “ha finalmente posto fine all’antropocentrismo”. Andate poi a chiedere a costoro quali conseguenze dobbiamo trarre da questa nuova consapevolezza, cosa significhi la “fine dell’antropocentrismo” e scoprirete che questo cambiamento epocale non fa alcuna differenza per il destino degli animali non umani.

La storia dell’umanità è segnata dalla sopraffazione del vivente e, oggi come ieri, c’è chi è disposto ad affermare che tale sopraffazione sia una caratteristica “naturale” della nostra specie, che i nostri rapporti con gli altri animali siano dei rapporti intrinsecamente violenti e ingiusti. A giustificazione dell’attuale sterminio, si dice che “l’uomo ha sempre sfruttato la natura”. Magari lo si dice con sincero rammarico, altre volte con una punta di compiaciuto nichilismo: in fondo, che animale orribile è l’uomo. Bene, è ora di dirlo e ribadirlo con forza: tutto questo è falso, assolutamente falso. L’uomo non ha sempre avuto un rapporto di tipo gerarchico e oppressivo con la natura non umana, così come non ha sempre vissuto in un tipo di società al suo interno gerarchica e bellicista. Anzi, noi sappiamo che solo quando l’uomo ha cominciato a rendere schiava la natura ha realizzato la ricchezza sociale necessaria a rendere schiavo l’uomo. Il passaggio dalla fase nomade, dalle “società di raccoglitori-cacciatori”, alla fase sedentaria, alle “società di produzione”, ha segnato un mutamento profondo nel modo di intendere e trattare la natura, sia quella esterna che quella interna. Noi sappiamo oggi che le società alienate, le società classiste, patriarcali e belliciste sono le società in cui l’animale è stato reso schiavo. Non solo l’animale non umano, ma lo stesso animale umano. La civiltà del dominio non è solo la civiltà che ha addomesticato e reso schiava la natura esterna: essa è, come già Freud ammonì, la civiltà della repressione degli istinti e delle pulsioni, la civiltà dell’addomesticamento umano. Solo se l’essere umano comprende come la propria schiavitù non è in realtà che la prosecuzione della schiavitù animale avrà in mano le chiavi per la propria e l’altrui liberazione.

Dire “è sempre stato così...” è dunque falso. Pur avendo portato il pianeta ad uno stato di devastazione da cui è difficile immaginare una via d’uscita, lo specismo può invece cambiare perché è un *co-*

strutto sociale. Dobbiamo perciò trovare gli strumenti per smontarlo. E la condizione indispensabile per elaborare tali strumenti è porci dal punto di vista della vittima assoluta di questo sistema, sulla cui pelle esso è costruito.

Qualcuno obietterà: questo significa che dobbiamo tornare indietro? La cultura umana, il progresso materiale e civile sono solo “errori”? Penso di no. Senza voler assumere la retorica del progresso a tutti i costi penso che invece si tratti di andare avanti. Nel senso che questo tipo di sensibilità – la sensibilità antispecista – il riconoscimento dell’importanza fondamentale di stabilire un rapporto empatico con le altre specie, sia stato reso possibile proprio dalla civiltà, dall’alienazione più tremenda che abbiamo creato grazie alla nostra organizzazione sociale. Con tutto il male che se ne può dire, infatti, la civiltà ha prodotto un’idea nuova, un’idea che prima non c’era: il concetto di *uguaglianza universale*; e il suo presupposto emotivo ineludibile: la pratica della *cura*, della dedizione all’*altro* che ora vediamo potenzialmente spingersi oltre i confini di specie. Queste due forze oggi ci portano alle soglie di un nuovo “imperativo categorico”: fare in modo che nessun animale debba più soffrire e morire per soddisfare bisogni che solo l’egoismo (individuale, di classe e di specie) ci fa ritenere imm modificabili. E tutto ciò ci spinge ad elaborare una *teoria della società* che possa corrispondere in modo coerente a tale imperativo.

Ma già qualcosa di più si profila all’orizzonte: oggi il sentimento morale della compassione verso la sofferenza dei viventi non soltanto ci rende insopportabile provocare dolore agli altri animali, ma addirittura ci spinge a rifiutare il fatto che gli animali si provochino sofferenza e morte a vicenda. L’intera natura, laddove si manifesta come immenso luogo di espiazione di un dolore senza colpa, ci appare insoddisfacente e ci spinge a ricercare, insieme alle altre specie, una strada verso la compassione universale. Che cos’è questo sentimento a prima vista assurdo che noi proviamo? È, di nuovo, semplicemente uno “sbaglio”? Potrebbe essere una degenerazione, un “rammollimento” indotto dalla civiltà. O forse no. Forse c’è qualcosa di più. Questo libro tenta di seguire le tracce di questo nuovo pensiero, di questa nuova sensibilità, di queste nuove pratiche di riscoperta della convivenza interspecifica. Seguiremo le tracce di questa empatia nascosta, rimossa, ma incancellabile.¹

¹ Non si dica che si tratta di un sentire individuale e minoritario. Se domani i ma-

L'idea che desidero portare avanti in questo testo è che l'antispecismo, ponendosi dal punto di vista della vittima, e incoraggiando questo cambiamento di prospettiva, è un modo nuovo di pensare, un modo impensato di concepire i rapporti tra le specie. Tutte le specie. Non solo qualcosa che riguarda l'uomo e gli altri animali. L'uomo, essere naturale, nel momento e nella misura in cui si riconosce come tale, ha la possibilità di smettere di violentare la natura e di lasciare che la natura stessa parli attraverso di lui. Se l'antispecismo riuscisse a teorizzare questo, in maniera più profonda e articolata di quanto fino ad ora siamo riusciti a fare, se riuscisse a trovare gli strumenti per destrutturare, smontare la mega-macchina, il mostro tecnologico che frapponiamo tra noi e la natura, smontarlo e magari volgerlo ad altri fini, non sarebbe eccessivo dire che esso prelude ad una svolta epocale.

Certo, non intendo negare che la strada da percorrere è ancora parecchio lunga sia nella teoria che nella prassi. In un certo senso siamo appena agli inizi e questo testo intende dare un contributo per rendere più ampia e completa l'analisi critica dell'antropocentrismo prodotta fino ad oggi dal movimento di liberazione animale. Esso però intende rivolgersi anche a coloro che lottano contro il capitalismo disinteressandosi del destino degli altri animali: per mostrare loro come il rifiuto dello specismo potrebbe aprire oggi scenari impensabili di trasformazione della realtà, ponendo all'ordine del giorno l'emancipazione da ogni forma di dominio.

Mi rendo perfettamente conto che parlare di liberazione animale nell'ambito dei movimenti anticapitalisti è cosa che non può non suscitare reazioni di diffidenza, di rifiuto imbarazzato, se non di puro e semplice scherno. Sono pienamente consapevole di questo, come del fatto che l'argomento di questo libro rappresenti un tentativo inedito e, per molti versi, inaudito, di cui mi assumo la responsabilità per un fatto molto semplice: nella mia esistenza di *zoon politikon* ho sempre considerato il mio impegno per la liberazione umana (da una prospettiva marxista) e quello per la liberazione animale come aspetti di uno stesso movimento di contestazione del dominio. Non ho mai trovato nulla che mi costringesse a scegliere per l'una o l'altra cosa. Scrivo ciò non per civetteria biografica ma perché l'esperienza

celli chiudessero e ognuno dovesse procurarsi la carne che si trova oggi già pronta nei piatti, sappiamo che molti non sarebbero in grado di farlo. Perché, tra l'altro, hanno delegato ad altri "ultimi", ad altri "deboli", ciò che essi non vogliono fare.

e la riflessione mi hanno mostrato quanto questa presunta sintesi che io pretendevo incarnare, non fosse né ovvia praticamente, né giustificata teoreticamente. Tanto più mi sprofondavo nella lettura della tradizione marxista, tanto meno mi sembrava di trovare – salvo pochissime eccezioni – una sponda teorica adeguata per una ridefinizione del problema animale in un contesto di trasformazione della società. D’altro canto, la frequentazione con i testi sacri dell’animalismo mi convinceva sempre più che poco o nulla ci fosse da salvare di una teoria e di una prassi che nasce e si risolve, di fatto, nel *mare magnum* del qualunquismo e del moralismo apolitici. Il compito di ridefinire i termini della questione non è certo reso più semplice dallo stato di profondo disinteresse (se non di vero e proprio sospetto) nei confronti dell’elaborazione teorica che regna in entrambi i campi; l’attivismo e il pragmatismo che, in conseguenza di ciò, caratterizza la militanza è a priori sospettoso verso ogni argomento o questione che metta in discussione principi ritenuti validi per l’azione. Ciò dovrebbe bastare, se non a giustificare, almeno a spiegare le ragioni soggettive di questo tentativo.

Esistono ad ogni modo – e se non fosse così questo libro sarebbe davvero un insulto al lettore – delle ragioni oggettive per cui fa conto parlare di critica del capitalismo e liberazione animale. Il punto di partenza e l’argomento centrale di questo libro non è – come forse penseranno i più – l’affermazione nuda e cruda secondo cui l’uomo e gli altri animali sarebbero *uguali*: si tratta di una tesi non solo fattualmente inesatta, ma che non coglie l’essenziale. A guardar bene, infatti, ciò che qui interessa è comprendere perché “l’uomo” e “l’animale” siano *diversi*. Questa distinzione non è infatti cosa ovvia, che vada da sé. Coloro che, a sinistra, pensano che la distinzione tra uomo e animale sia un *dato di fatto* e che potremmo tranquillamente disinteressarci della questione, dovrebbero prima spiegarci in cosa consista il loro *materialismo*. Poiché il tratto distintivo di tutto l’idealismo da Platone a Hegel non è solo il rovesciamento di rapporti tra l’ideale e il materiale, ma anche, se non soprattutto, la convinzione che l’uomo non sia un animale e che sia superiore a quest’ultimo. Non basta certo rifugiarsi in formulazioni di comodo come l’idea che l’uomo sia “anche” un animale, oppure che “in un certo senso” sia “più” che un animale. Simili formulazioni rimangono nel vago e sono, da un punto di vista rigorosamente materialista, false. L’uomo non è *anche* un animale, è *interamente* un animale e non si può

negare ciò senza uscire dal paradigma darwiniano e restaurare così l'intera teologia.

Non va meglio a chi pretende che l'affermazione "l'uomo è superiore all'animale" costituisca una semplice descrizione neutrale di uno stato di fatto. Se la superiorità dell'uomo non è un giudizio di valore, si rivela infatti una vuota banalità: i topi non costruiscono bombe atomiche, gli scimpanzé non fondano partiti rivoluzionari. Chi parla di superiorità dell'uomo assicurando di restare su un piano puramente descrittivo in realtà non fa che aggirare la questione e in questo modo non ci fa avanzare di un passo nella comprensione di un problema che è invece centrale per il materialismo: come sorge l'illusione spiritualistica di una natura divina – ovvero *non animale* – dell'uomo? Come si vede, qui ci interessano non le *affermazioni di principio* ("l'uomo è superiore", "l'uomo è uguale") ma i *comportamenti reali* e le relative *ideologie*. Non si può combattere l'idealismo se non ci si oppone a pregiudizi millenari che costituiscono il senso comune delle società umane fin dai primordi e di ognuno di noi fin dai primi anni d'infanzia: la repressione dell'istinto, la scissione mente/corpo sono tutti tratti ereditari di una cultura patriarcale e spiritua-lista che ha nel disprezzo dell'animalità dell'uomo il proprio centro.

È venuto il momento di chiarire l'equivoco secondo cui interessarsi al destino degli animali sarebbe cosa legata al "buon cuore" e al "sentimentalismo" di qualche anima bella. Le cose non stanno così e spero di aver mostrato in quanto segue che ne va dell'immagine stessa che l'uomo ha di sé e, dunque, dei propri progetti emancipativi, che si imposti in modo corretto la questione del rapporto uomo/animale. Diciamo però subito che occorre non cadere nell'errore opposto e, dunque, per l'ossessione di fuggire dal "buon cuore", ritrovarsi a ragionare con mezzo cervello. Depurata da ogni sentimentalismo deteriore, infatti, quella della *sensibilità* rimane una questione centrale che bisogna affrontare e chiarire adeguatamente, ponendola in un contesto teorico che ne mostri la dimensione propriamente *conoscitiva*, il fatto cioè che essa rappresenti qualcosa di più di una semplice reazione epidermica. Che l'*empatia* nei confronti degli animali possa diventare una questione *politica*, in quanto essa implica una riformulazione del concetto stesso di *razionalità* (e, dunque, anche di razionalità dell'agire politico²), dipende proprio da

² "In una società basata sul lavoro alienato la sensibilità umana è *ottusa*: le cose

una ridefinizione in senso *materialistico* della sensibilità. *Sensibilità*, come *sensò*, *sensismo* e *sensualismo*, è termine che non ha che fare immediatamente o esclusivamente con l'emotività ma rimanda alla sfera della conoscenza empirica, della corporeità e del godimento: tutti aspetti che concernono una visione materialistica dell'uomo e di cui l'animalità è il fulcro.

Nel seguito della ricerca il valore conoscitivo della sensibilità ci apparirà in due sensi solo apparentemente distinti, poiché in realtà costituiscono il terreno comune su cui si produce il fenomeno dell'empatia animale: da un lato, mostrerò come occorre finalmente riconoscere e, dunque, smettere di censurare la sensibilità *dell'animale non umano* (il quale viene così sottratto alla rappresentazione meccanicista che lo vuole poco più di una macchina organica, incapace di comunicare i propri stati interiori, rappresentazione che lo riduce proprio per questo a materia bruta per la soddisfazione dei bisogni umani); dall'altro lato, mostrerò come occorra comprendere in tutta la sua ampiezza la sensibilità *dell'animale umano* (che viene così sottratto all'inganno e alla censura cartesiana ed idealista che lo vuole qualcosa di totalmente "altro" da una natura su cui avrebbe, proprio per ciò, diritto di esercitare ogni arbitrio e vessazione).

I primi capitoli di questo libro sono dedicati alla critica degli errori teorici e pratici del movimento di liberazione animale (ciò che ho chiamato "ideologia animalista"). Gli altri intendono dimostrare la necessità per la sinistra anticapitalista di comprendere e accogliere la questione animale come elemento strutturale della critica al dominio. Poiché ritengo che una lotta efficace al capitale debba rifarsi al pensiero di Marx, buona parte di questo libro affronta tali temi assumendone necessariamente il linguaggio e la prospettiva.

I marxisti, si sa, passano per gente rude, ammaestrata dalle durezze della storia a mostrarsi poco inclini a parlare di sensibilità. Le eccezioni sono rare, per quanto illuminanti. Si pensi all'epistolario di Rosa Luxemburg. Non si trova qui, come qualcuno ha pure affermato, alcuna vaga adesione ad un idillico ideale di vita non violenta, quanto il manifestarsi di una attenzione per la questione animale

vengono percepite solo nelle forme e per le funzioni in cui sono date, fatte, usate dalla società costituita e se ne percepiscono solo le possibilità di trasformazione definite dalla società costituita stessa e ad essa limitate". H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, in *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, Bd. 9, p. 74 [tr. it *Controrivoluzione e rivolta*, Mondadori, Milano 1973, p. 85].

che, di fronte allo squallido panorama “materialistico” della sua epoca (in realtà una rifrittura in salsa socialista del positivismo meccanicista borghese), era dote più unica che rara. Si legga la lettera a Sonja Liebknecht scritta dal carcere nel dicembre 1917:

Oh, Sonjuščka, qui ho trovato un forte dolore. Nel cortile dove passeggiavano arrivano spesso dei carri dell'esercito stracarichi di sacchi o vecchie casacche e camicie militari, spesso con macchie di sangue..., vengono scaricati qui, distribuite nelle celle, rappezzate, poi ricaricate e spedite all'esercito. Recentemente è arrivato uno di questi carri, tirato da bufali invece che da cavalli. Per la prima volta ho visto questi animali da vicino. Sono di costituzione più robusta e massiccia dei nostri buoi, con teste piatte e corna ricurve basse, il cranio quindi è simile a quello delle nostre pecore, sono completamente neri, con grandi, dolci occhi neri. Provengono dalla Romania, sono trofei di guerra... I soldati che guidavano il carro raccontarono che fu molto faticoso catturare questi animali selvaggi e ancor più difficile – essendo abituati alla libertà – usarli come animali da tiro. Furono orribilmente percossi finché non appresero che avevano perso la guerra e che per loro valeva il motto *vae victis*. A Breslavia vi devono essere un centinaio di questi animali; essi, che erano abituati ai rigogliosi pascoli romeni, ricevono un misero e scarso foraggio. Vengono sfruttati senza pietà per trainare tutti i carri possibili e così vanno presto in rovina. Dunque, alcuni giorni fa arrivò qui un carro carico di sacchi. Il carico era così alto che i bufali all'entrare nel portone non riuscivano a superare la soglia. Il soldato accompagnatore, un tipo brutale, cominciò a picchiare così forte gli animali, con la grossa estremità del manico della frusta, che la sorvegliante, indignata, lo riprese chiedendogli se non aveva proprio alcuna compassione per gli animali. 'Neanche di noi uomini ha nessuno compassione' rispose egli soggognando, e picchiò ancor più sodo... Alla fine gli animali tirarono e scamparono il peggio, ma uno di essi sanguinava... Sonjuščka, la pelle dei bufali è proverbiale per lo spessore e la durezza, eppure la loro era lacerata. Poi, mentre scaricava, gli animali stavano muti, sfiniti, e uno, quello che sanguinava, guardava lontano con sulla faccia nera e nei dolci occhi neri un'espressione come di un bambino rosso per il pianto. Era esattamente l'espressione di un bambino che è stato duramente punito e non sa perché, non sa come deve affrontare il supplizio e la brutta violenza... Io stavo lì e l'animale mi guardò, mi scesero le lacrime – erano le *sue* lacrime – non si può fremere dal dolore per

il fratello più caro come io fremevo nella mia impotenza per questa muta sofferenza. Come erano lontani, irraggiungibili, perduti i bei pascoli liberi e rigogliosi della Romania! Come era diverso lì lo splendore del sole, il soffio del vento, come erano diverse le belle voci degli uccelli che lì si udivano, o il melodico muggito dei buoi! E qui: questa città straniera, orribile, la stalla umida, il fieno ammuffito, nauseante, misto di paglia fradicia, gli uomini estranei, terribili e le percosse, il sangue che colava dalla ferita fresca... Oh, mio povero bufalo, mio povero, amato fratello, noi due stiamo qui impotenti e muti e siamo uniti solo nel dolore, nell'impotenza, nella nostalgia. Intanto i detenuti si muovevano affaccendati attorno al carro, scaricavano i pesanti sacchi e li trascinarono nella casa; il soldato, invece, con le due mani nelle tasche passeggiava a grandi passi per il cortile, rideva e fischiava una canzonetta. E così mi passò dinanzi tutta la magnifica guerra.³

In questo brano si esprime l'incredibile generosità di una rivoluzionaria che non solo intuiva l'analogia strutturale tra lo sterminio degli animali da parte degli uomini e lo sterminio dei pellerossa americani messo in pratica dai bianchi europei⁴, ma riusciva addirittura a trovare accenti lirici di una potenza e di una sincerità disarmanti nel descrivere la sofferenza di un animale. E, cosa ancor più notevole, lo chiamava *fratello*, sapendo di dover piangere le lacrime

³ R. Luxemburg, *Lettere 1893-1919*, a cura di L. Basso e G. Bonacchi, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 250-252.

⁴ "Proprio ieri ho letto qualcosa sulle cause della diminuzione degli uccelli canori in Germania: sono la crescente coltura razionale delle foreste e dei giardini e l'agricoltura che man mano distruggono tutte le loro condizioni naturali di nidificazione e alimentazione: alberi cavi, terreni incolti, sterpaglia, foglie secche sul terreno dei giardini. Mi ha fatto tanto male, quando l'ho letto. Non è tanto il canto per gli uomini che mi interessa, ma è l'immagine del silenzioso, inarrestabile declino di queste piccole creature che mi addolora fino alle lacrime. Mi richiama alla mente un libro russo del prof. Ziber sul declino dei pellerossa nell'America del nord, che lessi quando ero a Zurigo: anche essi furono man mano scacciati dal loro territorio dagli uomini civili e condannati ad un silenzioso, crudele declino". R. Luxemburg, *Lettere 1893-1919*, cit., pp. 231-232. Si noti come Rosa Luxemburg sottolinei che l'esistenza di questi uccelli costituisce un valore *in sé* e non *per l'uomo*. Tutto l'opposto di quanto scrive Lelio Basso nell'introduzione al libro: "l'aspetto dominante della personalità di Rosa, a monte delle sue convinzioni politiche, è appunto il suo rapporto con gli uomini e con la natura, ma con la natura vista come ambiente umano, o, forse meglio ancora, come un momento della vita dell'uomo. L'uomo, insomma, per Rosa come per Marx, è al centro di tutto" (p. XXVIII).

che questi non può piangere. Lacrime di un'impotenza che li legava entrambi allo stesso destino di morte. Chi vede in questo del "mero" sentimentalismo non è meno cieco di chi vi vorrebbe ricavarne un ottuso pacifismo. È un insulto alla memoria di Rosa Luxemburg relegare queste righe alla dimensione privata della sua vita, separando brutalmente la *vera* rivoluzionaria, dalla donnina sentimentale a cui scapperebbe qualche volta una lacrimuccia di troppo.

È fondamentale abbattere l'inveterato pregiudizio secondo cui la questione animale interesserebbe per lo più distinte signore borghesi con cagnolino sotto al braccio, gente per la quale, magari, la sofferenza degli animali conterebbe più di quella degli esseri umani.⁵ Si tratta di argomenti assolutamente privi di fondamento, artifici retorici di chi vuole continuare a girare la testa dall'altra parte. Il socialista inglese E. Belfort Bax, in un saggio intitolato "A Bundle of Fallacies"⁶, chiariva già nel 1907 come il "sentimentalismo" non possa essere definito un semplice "eccesso" di sentimento, poiché non esiste alcuna misura storicamente fissa del sentimento (nel medioevo, ad es., chi si fosse opposto alla gogna o al pubblico supplizio sarebbe stato un "sentimentale"). Il sentimentalismo consiste invece nella "*distribuzione* del sentimento". "La tendenza del progresso", scriveva Belfort Bax "è orientata ad un aumento dello standard di sentimento, una crescita nella sua quantità, nella sua tendenza a diffondersi su aree precedentemente non occupate da esso ed è impossibile porre un limite effettivo e dire al sentimento – ad es., alla simpatia e alla repulsione nei confronti dell'idea di sofferenza – 'devi giungere fin qui e non oltre!' perché tale limite sarebbe puramente arbitrario. Ma dove il sentimento si concentra in un punto in eccesso rispetto ad un altro, a parità di condizioni, allora si ha il sentimentalismo, non per l'ammontare assoluto di sentimento presente, ma per la sua distribuzione, cioè, per il suo ammontare relativo in rapporto ai suoi oggetti. Prendiamo due esempi. Ci sono alcune persone la cui repulsione nei confronti della crudeltà verso gli animali coincide con una correlativa indifferenza verso le crudeli punizioni date ai bambini e, ancora di più, verso la tortura di condannati al lavoro forzato e alle frustate. Oppure, tremerebbero di orrore indignato vedendo picchiare un cane o il superlavoro di un cavallo, eppure ascol-

⁵ Cfr. ad esempio gli strali di P. Lafaurge contro gli antivivisezionisti, "Le sentimentalisme bourgeois", in *L'Egalité*, 25 Dicembre 1881.

⁶ E. Belfort Bax, *Essays in Socialism New & Old*, 1907, pp. 79-85.

teranno senza battere ciglio gli orrori di una fabbrica insalubre o di manifatture malsane. Una volta conobbi una signora che, mentre si opponeva violentemente alla vivisezione di animali, era pronta a permetterne la pratica, se necessario, su criminali di un certo tipo. Ora, qui, penso, abbiamo certamente il diritto di descrivere la sensibilità verso la sofferenza animale come sentimentalismo, non perché sia necessariamente un eccesso in se stesso, ma perché è totalmente fuori proporzione con il sentimento per la sofferenza degli umani”. È chiaro però che coloro che si oppongono *sia* alla sofferenza umana che a quella animale non rientrano affatto in questa categoria. E, sia detto per inciso, sono gli *unici* che non possono essere accusati *né* di cieco sentimentalismo, *né* di ottusa freddezza.

Quello che segue sia quindi inteso come il tentativo di mostrare che Rosa Luxemburg *aveva ragione*, che la sua intuizione anticipava ciò che il pensiero ancora non poteva afferrare e articolare in modo adeguato: ovvero che esiste un nesso tra oppressione animale e oppressione umana tale che lo sdegno contro il dominio del capitale possa oggi comportare una richiesta di liberazione per entrambi.

Il risultato delle seguenti riflessioni può essere condensato in due tesi complementari ma non speculari: 1. il marxismo non è strutturalmente incompatibile con la liberazione animale; 2. senza una sintesi teorica che abbracci l'analisi marxiana del capitale, nessuna liberazione animale sarà davvero possibile. Ho, in altri termini, aperto la strada ad una *possibilità* (includere la liberazione animale nella lotta di classe contro il capitalismo) e riconosciuto una *necessità* (l'impossibilità dell'animalismo di realizzare i propri obiettivi se non formulandoli nell'orizzonte della critica dell'economia politica). Marxisti e militanti per la liberazione animale mi obietteranno, da punti di vista opposti, che in tal modo non ho dimostrato al marxista la necessità di battersi per la liberazione animale. Ma il fatto è che nessuna dimostrazione può fare ciò. Possibilità e razionalità di una lotta possono essere certo dimostrate con un'analisi teorica e politica (ed è ciò che qui si è tentato di fare), ma il passaggio al convincimento personale e all'azione, in questo caso, travalica l'ambito del ragionamento politico in senso stretto. Come si può “dimostrare” al soldato che fischieta la canzone nella lettera di Rosa Luxemburg che è sbagliato picchiare a sangue un bufalo? A me sembra che la pretesa di tale dimostrazione sia già di per sé una condanna a morte dell'animale.

Introduzione

Cos'è l'antispecismo?

Antispecismo e antispecismi

L'antispecismo, come dice la parola stessa, è la teoria e la prassi di lotta allo specismo. Per comprendere cos'è l'antispecismo occorre dunque prima avere una nozione di quest'ultimo. Dello specismo si possono dare una lettura "ristretta" e una "allargata".

La prima deriva direttamente dall'opera di Singer e può essere sintetizzata nell'espressione: "pregiudizio morale basato sull'appartenenza di specie". Lo "specismo", in questa prima accezione, si manifesta come attributo di *proposizioni morali e conseguentemente delle azioni* che a queste si ispirano o che da esse sono giustificate. In poche parole, Singer mostra molto bene come, quando ci chiediamo quale giustificazione morale abbiamo per trattare in modo diverso umani e non umani, ogni argomento morale si riduce (o può essere ricondotto) alla mera appartenenza di specie.¹

La famigerata questione dei "casi marginali" (cerebrolesi, infanti) non serve ad altro che a mostrare questo ed è una polemica interamente strumentale. È in realtà del tutto indifferente che si ponga il discrimine morale tra uomo e animale a livello della razionalità, del linguaggio, dell'anima ecc. Poiché se anche fosse vero che l'animale *non ha*, in assoluto, una delle caratteristiche ritenute cruciali per entrare nell'ambito della considerazione morale, ciò significherebbe attribuire lo status di soggetto morale esclusivamente agli esseri che partecipano di questa caratteristica e *dunque* di fatto agli umani. È la *struttura dell'argomentazione* ad essere specista, non il suo *contenuto*. Infatti, parlare astrattamente di "esseri razionali" o "esseri dotati di linguaggio" o "di anima" come degli unici soggetti morali possibili è un'operazione di indebita estensione delle qualità che si riconoscono esclusivamente all'uomo.²

¹ P. Singer, *Liberazione animale*, ed. LAV, Roma 1987, p. 9. (ora ripubblicato dal Saggiatore, Milano 2003)

² Su questo cfr. già la critica di Schopenhauer al concetto kantiano di "essere razionale": A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, in Id., *Sämtliche*

La teoria “ristretta” dell’antispecismo mostra in modo inequivocabile come esistano argomentazioni morali “speciste”. Ma non mostra affatto che esista un’entità come *lo* Specismo. Ciò è affare della teoria “allargata” dell’antispecismo che, a partire dalla natura specista di determinati argomenti morali, sostiene l’esistenza di una *attitudine mentale* o di un *habitus* identificabili con *lo* Specismo. Si tratta di una *essenzializzazione* che non va da sé (dall’esistenza di argomenti specisti all’esistenza dello Specismo) e che presenta difficoltà già a livello logico, soprattutto quando dello Specismo, cioè del risultato di un processo di astrazione dai casi particolari, si fa la *causa* di questi stessi casi particolari. Come a dire: gli argomenti specisti esistono perché c’è lo Specismo. Lo Specismo, in questo senso allargato, può essere definito in vari modi: la riduzione degli animali a cose, l’assunto che l’uomo è il centro dell’universo o che gli abbia comunque il primato su ogni altro essere vivente. Generalmente lo specismo in questo senso diventa un sinonimo di “antropocentrismo”.

Esiste, infine, una versione ulteriormente rozza dell’antispecismo che considera lo Specismo, inteso come *habitus* morale, la *causa* dello sfruttamento e della violenza sugli animali e che quindi compie un passaggio ulteriore, poiché non deriva semplicemente gli argomenti morali specisti da una qualità che è a sua volta derivata da essi, ma di questa qualità – essenzializzata e resa un’entità autonoma – fa addirittura la causa delle prassi reali di prevaricazione sull’animale. Con il risultato che tutta la storia della civiltà, testimoniando costantemente di tale prevaricazione, diventa una manifestazione dello Specismo. Il che non è scandaloso di per sé, se non fosse che tale criterio interpretativo si mostra del tutto incapace di spiegare la complessità della storia reale. Ho definito tali derive dell’antispecismo forme di *antispecismo metafisico*.³

Lo specismo come fenomeno socio-storico

È indubbio che qualcosa come un’attitudine mentale o un *habitus* morale che ponga l’interesse dell’uomo al di sopra di quello di

Werke, Frankfurt 1986, vol. 3, pp. 657-58.

³ Il passaggio dalla teoria specista “ristretta” a quella “allargata” – in tutte le sue forme – c’è già embrionalmente in Singer, benché la versione più rozza di esso sia stata sviluppata in modo conseguente solo dagli antispecisti primitivisti.

ogni altro vivente *esiste*. Ma esiste *socialmente* non individualmente. Esso è cioè il prodotto dell'interazione tra gli uomini e di una determinata organizzazione della società, non può essere spiegato in termini biologici o psicologici (come un desiderio di prevaricazione insito nella natura umana o l'espressione di una violenza innata). Lo sfruttamento animale che è alla base della sopravvivenza economica della società attuale viene infatti giustificato e presentato come "naturale" dalla culla alla bara e determina perciò l'orizzonte culturale in cui ogni coscienza morale si costituisce. Si può quindi anche sostenere che gli argomenti specisti siano causati dallo Specismo – inteso, in senso "allargato", come *habitus* mentale – a patto però di riconoscere, come abbiamo appena detto, che quest'ultimo è *sua volta qualcosa di derivato* e non di primario e originario. A meno di non voler sostenere che lo Specismo è causa dello sfruttamento animale e che anche la cultura specista è una creazione dello Specismo. Con il che ci troveremmo però nel più assoluto idealismo! È assolutamente sbagliato porre lo Specismo alla base dello sfruttamento animale, poiché nella misura in cui si può parlare dello Specismo, esso è una conseguenza, più che una causa di esso. In altri termini, *non è affatto vero che noi sfruttiamo gli animali perché li consideriamo inferiori, piuttosto li consideriamo inferiori perché li sfruttiamo.*

La questione dell'*origine* dello specismo va quindi posta in modo storico e ponendo attenzione ai rapporti *reali* tra umani e non umani. Essa va quindi formulata nel modo seguente: *quando inizia lo sfruttamento animale?* A tale domanda si può rispondere – in modo un po' generico ma nella sostanza corretto – risalendo al passaggio dal *nomadismo* (ovvero dalla forma sociale che gli antropologi definiscono "società di raccolta e caccia") alle *società stanziali* (fondate sull'agricoltura e l'allevamento). Dal punto di vista dello scambio tra società e natura, infatti, la fase nomade è caratterizzata da un rapporto di totale *simbiosi* tra esseri umani e ambiente, laddove le società stanziali operano – attraverso i processi di domesticazione di animali e piante – un *controllo* su quest'ultimo che perde ogni autonomia e diventa "risorsa" a disposizione dell'uomo. A questo fenomeno si accompagnano storicamente importanti mutamenti nell'ordine sociale e in quello simbolico che finiscono per retroagire anche sul rapporto tra uomo e natura fornendo la base materiale e ideale a ciò che noi oggi definiamo specismo. Le società che abbandonano il nomadismo, infatti, abbandonano anche il tendenziale *egualitarismo*

che caratterizza le società di raccolta e caccia e danno origine a forme di *gerarchia sociale*. La civiltà non sorge solo grazie allo sfruttamento della natura ma anche grazie allo sfruttamento umano che quello rende possibile e che quest'ultimo intensifica in modo esponenziale. Ciò ha pesanti ripercussioni a livello simbolico. Laddove, infatti, nella cultura magica propria delle società nomadiche vige un confine labile tra l'umano e il non umano, è solo nelle società patriarcali e fortemente gerarchizzate che può nascere il fenomeno della *divinizzazione* dell'uomo. L'abisso tra uomo e animale ha qui la propria origine ma è un abisso che non è scavato dall'uomo in generale nei confronti degli animali, bensì da chi è posto all'apice della piramide sociale nei confronti di tutti gli esseri che stanno alla base di essa: uomini e animali. Oppressione umana e oppressione animale sono tra di loro strettamente connesse, tanto che è solo dal loro *intreccio* che nasce il fenomeno che Singer chiama "specismo" e che è una realtà *derivata e secondaria* rispetto allo sfruttamento reale. In altri termini, *senza sfruttamento animale non c'è società di classe, ma senza società di classe non c'è lo specismo*.

Se ci si pone invece dal punto di vista dell'antispecismo metafisico e ci si chiede quando ha inizio non lo "sfruttamento animale" ma lo "specismo", ci si trova in una confusione concettuale che non permette di dare una risposta sensata. È solo ponendosi dal punto di vista della storia e dei rapporti reali che l'enigma dello specismo può essere risolto e la sua origine svelata. A ben vedere, ci sono solo due risposte possibili a tale questione, che sorgono dal fatto di assumere la definizione ristretta o allargata dello specismo.

Nel primo caso (lo specismo come "pregiudizio morale legato all'appartenenza di specie"), saremo costretti a dire che lo specismo nasce con l'*illuminismo* o, addirittura, con la dichiarazione dei diritti dell'uomo, visto che qui – per la prima volta nella storia – la società umana riconosce un diritto universale di tutela e un "valore intrinseco" all'uomo in quanto tale, fondando cioè tale diritto sulla semplice appartenenza alla specie e, con ciò, negandolo esplicitamente ai non umani. Si potrebbe obiettare che anche nelle società pre-illuministiche (in particolare quelle cristiane) vigeva il pregiudizio secondo cui solo l'uomo aveva il privilegio della "dignità" morale. Tuttavia è un fatto che in tali società e, per un gran pezzo anche in quelle postilluministiche, ciò non ha automaticamente significato un trattamento degli umani conforme alla loro presunta dignità morale. Lo sfrutta-

mento umano, anzi, veniva ritenuto naturale tanto quanto quello animale e giustificato moralmente a prescindere dal riconoscimento della dignità ascritta idealmente all'essere umano come tale. A società in cui poteva accadere che l'uomo valesse quanto o anche meno di un animale, la definizione ristretta di specismo non può essere applicata.

Se si assume la prospettiva dell'antispecismo "allargato", invece, si può ben dire che la divinizzazione dell'uomo e l'abisso simbolico scavato tra uomo e animale preceda di gran lunga la società borghese. Inteso come *habitus* mentale esso può ben essere retrodatato alla fine del nomadismo e al sorgere della civiltà. Questa tesi ha trovato espressione negli antispecisti primitivisti che, sulla scorta di John Zerzan, arrivano a definire la civiltà come un errore di percorso da cui l'umanità deve liberarsi.⁴ Oltre alle eccessive semplificazioni storiche e teoriche cui incorre tale teoria, gli antispecisti primitivisti devono però fare i conti con il fatto che le società di raccolta e caccia pur non essendo affette da alcuna forma di specismo, praticano forme di *sopraffazione sull'animale* che sono incompatibili con l'antispecismo. Queste società erano e sono del tutto incapaci di compiere una critica della *predazione* (che è parte della loro base di sostentamento) e di elaborare un concetto di *uguaglianza universale* (che è reso loro impossibile dal possedere un sistema simbolico "particolaristico"). Non troviamo qui gli orrori della civiltà, ma anche nessuna idea di *giustizia*. Ovviamente i primitivisti considerano anche l'idea di giustizia un errore della civiltà e dunque si sentiranno immuni da questa critica, ma ciò costituisce un secondo errore su cui avremo modo di tornare.

Al di là dei rapporti "naturali"

Da quanto è stato detto finora appare chiaro che, se l'oppressione umana e l'oppressione animale sono tra di loro *intrecciate*, non può darsi alcuna liberazione animale senza liberazione umana. Dobbiamo anzi dire che la liberazione animale è liberazione umana. Molti

⁴ Sull'anarco-primitivismo vedi: J. Zerzan, *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino 2001 e Id., *Primitivo Attuale. Cinque saggi sul rifiuto della civiltà*, Stampa Alternativa, Roma 2003.

antispecisti condividono tale assunto, seppure spesso per motivi diversi. Singer, ad esempio, sostiene che la diffusione del vegetarianismo e l'abolizione dell'allevamento intensivo significherebbe avere a disposizione più prodotti agricoli per i bisogni umani e dunque la fine della fame nel mondo.⁵ Si tratta però, come si vede, di un rapporto del tutto esteriore e accidentale: le conseguenze della liberazione animale produrrebbero benefici anche per l'uomo. Con ciò si dimentica che la fame nel mondo non è la conseguenza di un'insufficienza produttiva ma di un rapporto di oppressione: lo squilibrio nella distribuzione è l'*effetto* dell'oppressione umana e finché quest'ultima non viene colpita non potrà esserci alcuna distribuzione solidale delle ricchezze.

Una seconda lettura, più profonda ma altrettanto errata, del nesso tra liberazione animale e liberazione umana è quella che vede l'antispecismo come forma ulteriore di una lotta alla discriminazione che include, quindi, l'antirazzismo e l'antisessismo. Da questo punto di vista, si sostiene, chi lotta contro lo specismo lotta anche necessariamente contro il razzismo e il sessismo e, dunque, non può che lottare per una società umana più giusta.⁶ Ma tutto ciò è del tutto insufficiente ad un concetto rigoroso di liberazione umana. Si

⁵ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. XXIV.

⁶ È in base a questo argomento che si sostiene – anche qui a torto – l'impossibilità di un antispecismo "di destra". Tale conclusione varrebbe soltanto alle seguenti condizioni: 1. che il razzismo e il sessismo debbano essere professati in modo *esplicito*; 2. che debbano essere sostenuti in base ad argomenti *biologici*. È del tutto evidente che il primo presupposto è falso. Nessun razzista o sessista si *autodefinisce* tale, ma mostrerà la propria insofferenza per altre etnie e il proprio atteggiamento verso le donne con le proprie azioni e gli assunti impliciti che le sostengono. E, dunque, può ben esserci un antispecista rigoroso che è *di fatto* un razzista e un sessista pur senza ammetterlo: egli sarebbe un antispecista "di destra" a prescindere dalle sue rassicurazioni in contrario. Ma, a ben vedere, si può essere antispecisti destrorsi anche in modo esplicito professando cioè razzismo e sessismo, senza entrare in contraddizione con la teoria antispecista. Quest'ultima, infatti, si basa sul presupposto di un pregiudizio morale nei confronti degli animali fondato sull'appartenenza di *specie*, cioè su un dato biologico. Ora, anche in epoca fascista il razzismo biologico era solo *una* delle forme in cui si manifestava il razzismo. I fascisti di oggi ricorrono probabilmente ad altre argomentazioni per fondare la propria idea di una società chiusa, monoetnica e tradizionalista. Ed ecco, dunque, che si può ben credere nella necessità di chiudere le frontiere e rispedito a casa i migranti ("è per il loro bene") o di limitare le alternative di vita per le donne ai fornelli e alla nursery ("è la loro natura"), rimanendo dei bravi – e magari radicali – antispecisti.

può ben immaginare una società multietnica e non sessista in cui tutte le etnie e le donne sono *sfruttate* al pari dei maschi bianchi! Noi viviamo, per altro, in una società che *già* professa la sua ostilità al razzismo e al sessismo pur senza offrirci un'oncia di liberazione umana. La questione è che quest'ultima – così come la liberazione animale – non può limitarsi alla dichiarazione di “principi morali” ma richiede *l'abolizione reale dello sfruttamento*. E, dunque, non può esserci liberazione umana senza *superamento della società di classe*.

Questo è il grande limite di cui soffre l'antispecismo quando si intende come lotta contro una forma di “discriminazione” e pone, dunque, un'analogia tra specismo, razzismo e sessismo. Il problema non è, come solitamente si dice, che qui soggetto che libera e soggetto liberato *non coincidono*. Ciò è, anzi, del tutto *falso* e si rivela una forma surrettizia di specismo: l'uomo è un animale e non si capisce perché la liberazione animale non dovrebbe riguardarlo come soggetto *da liberare*. È in *questo* senso che liberazione animale e liberazione umana possono coincidere: l'uomo è un animale ridotto in schiavitù dalla stessa civiltà che ha assoggettato la natura non umana. La *circolarità* del dominio che a partire dal dominio sulla natura rende possibile l'asservimento dell'uomo, la gerarchia sociale e la divisione del lavoro, l'alienazione religiosa e l'antropocentrismo, di modo che tutto ciò si ripercuota in un'ulteriore stretta sul controllo della natura e così via, questa circolarità *deve essere spezzata*. Solo se assume questo duplice compito come qualcosa di unitario (liberare l'uomo, liberare l'animale) si può uscire dalla paradossalità di un movimento di liberazione che paternalisticamente si preoccupa di altri soggetti e che spesso, per mancanza di analisi, finisce nelle secche del nichilismo estinzionista⁷ o comunque nei

⁷ L'estinzionismo è una sciocchezza assoluta perché assurdo da un punto di vista squisitamente *logico*. Se l'uomo potesse giungere alla consapevolezza collettiva della propria malvagità radicale e decidere di autoestinguersi, dimostrerebbe con ciò di poter raggiungere un livello morale tale da mettere in questione quella malvagità: sarebbe in effetti l'animale più altruista mai visto sulla faccia della terra! Dunque delle due l'una: o si pensa che l'uomo possa accelerare coscientemente la propria estinzione (e allora a maggior ragione si deve pensare che egli è in grado di compiere gesta etiche di ben altra portata), oppure no (e allora il movimento per l'estinzione volontaria è privo di senso). Ovviamente coloro che civettano con l'estinzionismo lo fanno soprattutto per “provocare”. Ma mi risulta difficile comprendere l'utilità di questa provocazione che impedisce ogni analisi seria dei rapporti tra natura e civiltà.

paraggi (“l’uomo è malvagio *per natura* dunque cerchiamo di salvare il salvabile”).

La nozione di liberazione animale che intendo proporre si oppone tanto alle teorie antispeciste correnti che vedono la liberazione animale opera di due soggetti diversi (l’uomo che libera l’animale), sia alla visione primitivista che intuisce l’unità tra i due soggetti ma propone una forma di regresso ad uno stadio pre-neolitico dell’umanità.

La prima presuppone una distinzione *statica* e *astorica* tra uomo e animale e finisce per sposare la tesi che, una volta abolito lo sfruttamento animale, non è possibile alcuna *interazione* tra di essi ma può regnare solo l’*indifferenza*.

La seconda riconosce che l’opposizione tra uomo e animale è qualcosa di *storicamente divenuto* ma non conosce altro rapporto possibile tra questi due soggetti che quelli propri delle società di raccolta e caccia: tutto ciò che è stato prodotto dalla civiltà è alienazione ed errore. Il primitivismo, in particolare, non esercita alcuna critica della *predazione* ma la giustifica come rapporto “naturale”. In tal modo, come si vede, la storicità dell’uomo è riconosciuta solo per essere negata come *detour* sbagliato dalla natura! Anche qui c’è, come nel primo caso, la presupposizione di una *natura umana* già data e di cui la cultura rappresenterebbe una semplice distorsione.

La prospettiva antispecista qui elaborata riconosce invece che il rapporto di estraneazione tra uomo e animale è *un prodotto storico sociale*, esito di una cultura patriarcale, gerarchica e oppressiva. Dunque riconosce, come il primitivismo, che esso non è un “destino” ineluttabile dell’umanità ma qualcosa che può essere combattuto e sconfitto. A differenza del primitivismo, tuttavia, non vede la civiltà come un’aberrazione della natura e un semplice errore da cancellare ma la prosecuzione della natura in una forma specifica (la cultura) che ha permesso all’uomo l’elaborazione di nuovi strumenti cognitivi e di nuove pratiche di relazione infra e intraspecifiche. L’antispecismo nasce proprio nel mezzo della cultura ipertecnologica dell’occidente, dalla massima estraneazione tra uomo e animale ed elabora, proprio perciò, un progetto politico di riconciliazione col mondo naturale che assume principi *creati dall’uomo*. Questi principi non sono desunti da una Natura oggettivamente intesa ma dalla cultura concepita come *interazione* tra il soggetto umano e quello non umano. La liberazione animale intesa in questo senso non implica un

“ritorno a...” ma un *nuovo corso nei rapporti tra le specie*. Questi rapporti includono conseguenze ben poco “naturali” come l’assunzione di un’alimentazione in contrasto con l’onnivorismo della specie (il *veganismo*), l’idea di *uguaglianza interspecifica* e, dunque, la solidarietà verso l’altro non umano nella sua *generalità* (che può giungere fino alla pietà verso le vittime della predazione). L’obiezione primitivista all’antispecismo è che esso è figlio dell’alienazione della civiltà e che le sue pratiche (il *veganismo*) e i suoi “valori” (l’uguaglianza animale) sono essi stessi delle deformazioni. L’abolizione della civiltà condurrà, si dice, alla sparizione di entrambi e alla loro sostituzione con un rapporto “libero” e “naturale” tra le specie. La non naturalità delle pratiche e dei concetti antispecicisti, tuttavia, può apparire tale solo a chi si fa un’immagine astratta della natura come *altro dall’uomo*, dunque a chi considera la cultura umana dovuta alla civiltà un unico grosso errore senza differenziazioni al suo interno. Ma questo è un assunto indimostrato: in realtà tanto il concetto di uguaglianza quanto l’idea di empatia verso l’animale che soffre, pur essendo figli della civiltà e della sua alienazione, possono ben rappresentare l’apparizione di rapporti naturali nuovi, inediti che ancora aspettano la propria piena realizzazione. L’immagine della natura come un ordine statico e sempre uguale a se stesso è obsoleta e sbagliata. Una volta accettato che non esiste una Natura sempre identica ma si assume l’ottica della “*storia naturale*” (cioè della natura come incessante *divenire*), anche la civiltà può avere il proprio posto in questa storia come un momento di crisi e di rivolgimento che dà origine ad una fase nuova dei rapporti tra le specie.

Capitolo primo L'antispecismo metafisico

La teoria di Peter Singer

Dopo la comparsa del famoso libro di Peter Singer *Animal Liberation* (1975) il termine “specismo” è divenuto piuttosto famoso sia nell’ambito del dibattito etico che nella prassi militante. Anche se molti attivisti per i diritti animali non hanno mai letto *Animal Liberation* alcuni assunti generali derivati da questo libro – o da altri che in un modo o nell’altro si ispirano ad esso – sono diventati la *lingua franca* del movimento.

Animal Liberation definisce lo specismo come il privilegio morale fondato sull’appartenenza di specie e quindi *strutturalmente* indistinguibile dal razzismo: noi consideriamo gli interessi degli animali umani più importanti di quelli degli animali non umani, *così come* gli umani bianchi facevano (fanno) nei confronti degli umani neri.¹ Il nocciolo dell’argomentazione etica singeriana è che, come non c’è giustificazione etica per un trattamento diverso in base al colore della pelle o all’appartenenza di genere, non è moralmente legittimo considerare gli interessi dei non umani come inferiori o irrilevanti sulla base della semplice distinzione di specie.

Più ancora delle argomentazioni singeriane sono rimasti celeberrimi, per non dire famigerati, i suoi “esempi”. Se, infatti, si basa la priorità morale dell’uomo sul possesso dell’intelligenza (che rende la sofferenza umana più intollerabile, perché consapevole, di quella animale) *allora*, argomenta Singer, dovremmo essere coerenti e trattare gli umani che hanno un’intelligenza non paragonabile a quella di alcuni animali (ad es. i neonati o i cerebrolesi) come trattiamo oggi gli animali. La conseguenza è del tutto logica, per quanto a prima vista sconcertante: “possiamo a buon diritto ritenere che ci sono, in alcuni esseri, degli attributi tali che la loro vita assume più valore della vita degli altri, ma ci sarà sicuramente qualche animale

¹ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 9.

non-umano la cui vita, da ogni punto di vista, ha più valore della vita di alcuni umani”.²

Tutto questo però ci interessa poco. Non è importante qui, infatti, discutere in dettaglio la filosofia morale singeriana, quanto piuttosto rendersi conto in prima istanza se essa descrive qualcosa di reale o meno. Ebbene, nonostante le critiche che si possono muovere – e che anche qui verranno mosse – alla ristretta prospettiva teorica di Singer, occorre ribadire che il fenomeno che egli descrive è del tutto *reale* e non può essere contestato a livello *fattuale*. È, cioè, un *fatto* che chiunque, quando si trova di fronte al trattamento da noi riservato ai non umani, compia mentalmente – per quanto surrettiziamente – l’operazione di giustificare tale trattamento in nome di qualche nozione più o meno razionalmente fondata. E non potrebbe essere altrimenti se è vero, come è vero, che il nostro *intero* modo di vivere *dipende* dal trattamento che riserviamo agli animali e che, dunque, il solo sospetto che in esso ci sia qualcosa di ingiusto trasformerebbe il nostro intero sistema di esistenza in una mostruosa ingiustizia. Ora, l’essenziale non è qui giudicare quanto queste nostre giustificazioni morali e le relative critiche di Singer siano effettivamente fondate, quanto piuttosto rendersi conto che la sua denuncia del pregiudizio specista è del tutto esatta e, clamorosamente, *materialistica*: essa attacca cioè la copertura ideologica di una prassi di sfruttamento. Ammesso, e non concesso, che lo sfruttamento animale sia giustificabile in termini moralmente razionali, ciò che davvero conta è che esso *precede di fatto* la giustificazione morale che noi ne diamo e trasforma *ipso facto* la coscienza morale che lo giustifica in una *cattiva coscienza*, cioè in una coscienza ideologica. Cosa significa questo? Significa che per quanto noi ci sforziamo di trovare una giustificazione etica dell’uccisione su scala globale di esseri senzienti, questa poggia *di fatto* sulla brutta violenza. Nessun ragionamento, per quanto abile, potrà mai cambiare questo stato di cose: anzi, in questo frangente, tanto più acuto è il ragionamento di giustificazione, tanto più cattiva è la coscienza che l’accompagna. I fiumi di inchiostro versati nella letteratura bioetica sulla giustizia o meno della violenza sugli animali sono tanto ridicoli quanto più si gonfiano di serietà e presunzione: *non è mai esistita* una giustificazione morale alle prassi di sfruttamento del mondo animale e il cercarla a posteriori è solo una beffa che si aggiunge all’orribile danno.

² Ibid., p. 20.

La "storia" dello specismo secondo Singer

Quella che abbiamo affrontato finora è una definizione strettamente *teorica* dello specismo.³ Singer stesso introduce, tuttavia, a supporto del suo discorso teorico una breve *storia* dello specismo che dovrebbe gettare qualche luce sui diversi modi in cui il trattamento riservato agli animali è stato giustificato nel corso dei secoli. Benché le fonti da cui attinge siano poche e lacunose l'affresco che riesce a mettere in piedi attraverso citazioni di Aristotele, Agostino, San Tommaso, Descartes e Kant offre sufficienti appigli per definire la cultura occidentale una cultura intrinsecamente specista.⁴ Ci si può chiedere perché Singer senta il bisogno di introdurre nel suo libro un capitolo sulla storia dello specismo che non aggiunge nulla al suo valore argomentativo e che anzi si rivela, come mostrerò tra breve, del tutto discutibile nelle premesse e nelle conseguenze tanto da mettere a repentaglio la nozione stessa di specismo. La risposta che mi sono dato è la seguente.

La filosofia morale ha la possibilità di descrivere il mondo solo facendo astrazione da ciò che caratterizza il mondo concreto, sensibile: ovvero il *mutamento*. Le teorie morali descrivono infatti un mondo statico, puntuale, immutabile, funzionano solo se gli agenti e lo sfondo che esse presuppongono rimangono uguali a se stessi. Lo specismo ha senso se viene visto come una qualità che attiene agli agenti morali di una teoria etica di tal fatta: è una caratteristica del mondo attuale come ce lo descrive Singer. La violenza sull'animale è *oggi* giustificata moralmente in base a un pregiudizio di specie – cioè è arbitraria – dice Singer. *Oggi* c'è lo specismo, afferma Singer, e io vi dico come funziona. E *domani*? Beh, domani lo specismo non ci sarà più, ci assicura Singer. E *ieri*? ...Pausa di sconcerto. Imbarazzo. "Ieri" è un concetto alieno alla filosofia morale e il filosofo morale si trova impreparato ad affrontarlo. Per lui esiste solo l'eterno oggi dei ragionamenti morali, con i suoi uomini sempre uguali e le sue leggi

³ Essa può essere chiarita e articolata logicamente nei seguenti modi: "1. *Specismo debole*: l'attribuzione di un trattamento preferenziale ad un essere A, perché A è membro della specie X. 2. *Specismo forte*: l'attribuzione di diritti morali fondamentali, compreso il diritto alla vita, ad un essere A, perché A è membro della specie X". E. Pluhar, "Specismo: una forma di settarismo o una posizione giustificata?", in *Etica e animali*, II, (1), primavera 1988, p. 4.

⁴ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., pp. 189 e sgg.

immutabili. Eppure Singer ha sposato una causa, lotta quotidianamente per un *cambiamento* sociale. Dunque nel *suo* mondo morale deve esserci un *domani*. Ma ecco che, se c'è un domani e un oggi, ci sarà pure, necessariamente, uno *ieri*. Così si svela il mistero per cui Singer è costretto a inserire nel suo manifesto una “storia dello specismo” che, per fretteolosità, assomiglia molto alla “storia della ragione pura” con cui Kant sbrigativamente concludeva il suo capolavoro filosofico.⁵ Vediamo ora cosa consegue da questo infausto inserimento.⁶

L'ambiguità fondamentale dell'antispecismo

Definire epoche passate della società come speciste, uscire dall'ambito della filosofia morale per entrare in quello della storia fa sorgere subito dei problemi. Lo specismo è una *prassi* e non solo un *pregiudizio morale*: ha, quindi, un lato *materiale* e uno *ideale*. Si

⁵ I. Kant, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995, pp. 821-824.

⁶ Si potrebbe pensare che io attribuisca troppa importanza a questo saggio di “divulgazione” storica di Singer ma non è così e spero che ciò apparirà chiaro in questo capitolo. L'errore non sta, come dirò, nell'imprecisione storica, quanto nel confondere pregiudizio ideologico e prassi di sfruttamento. Anche il livello dell'imprecisione storica è, tuttavia, preoccupante. Rimane infatti da spiegare come mai Singer non abbia sentito il bisogno di approfondire, se non proprio di correggere, le grossolane semplificazioni della sua “storia” ma le abbia anzi riproposte sia in P. Singer, “Prologo”, in *In difesa degli animali*, Lucarini, Roma 1987, pp. 13-23 che, recentemente, in P. Singer, *Ripensare la vita*, Il saggiaatore, Milano 2000, pp. 171-174. La progressione singeriana – che salta allegramente dalla Bibbia ad Aristotele, da Aristotele a Tommaso e da qui a Cartesio e Kant – è riproposta pressoché identica in diversi autori antispecisti. Cfr. S. F. Sapontzis, “L'evoluzione degli animali nella filosofia morale”, in *Etica e animali*, I, (1), primavera 1988, pp. 18 e sgg.; R. Kalechofsky, “Metafore della natura: vivisezione e pornografia – La macchina manichea”, in *Etica e animali*, II, (1), primavera 1989, pp. 26-32; S. Finsen, “Affondando la scialuppa della ricerca”, in *Etica e animali*, ibid., pp. 16 e sgg.; S. Castignone, *Povere bestie. I diritti degli animali*, Marsilio, Venezia 1997, pp. 27-33; R. D. Ryder, *The Political Animal. The Conquest of Speciesism*, McFarland & Co., Jefferson/North Carolina/London 1998, pp. 5-42; A. Arrigoni, *I diritti degli animali. Verso una civiltà senza sangue*, Edizioni Cosmopolis, Torino 2004, pp. 57 e sgg. Ryder ha il buon cuore di distinguere un “primo cristianesimo” dal tomismo. Arrigoni approfondisce leggermente l'ottocento tedesco. Ma si tratta di distinzioni che non mutano la sostanza del discorso e, come ho detto, è questa sostanza, non la precisione storica, a fare difetto.

potrebbe semplificare dicendo che il lato materiale è ciò che *facciamo*, mentre il lato ideale è ciò che *pensiamo* di quello che facciamo.⁷ Non è chiaro se qui Singer stia descrivendo come lo specismo si sia imposto in quanto *prassi di dominio* oppure come differenti società umane abbiano *giustificato a posteriori* le proprie concrete azioni nei confronti degli animali.

Ritengo che il punto debole dell'antispecismo oggi consista nel fatto che Singer non opera questa necessaria distinzione. E non lo fa perché non può. Innanzitutto perché non sembra vederla affatto. La “breve storia dello specismo” di Singer giustappone le idee dei filosofi e il trattamento materiale riservato agli animali come se quest'ultimo fosse prodotto dalle prime.

Ma esiste un secondo motivo della svista, molto più importante, la cui natura è squisitamente politica. La confusione e l'inversione tra la dimensione materiale e quella ideale dello specismo sono dovute al fatto che il punto di partenza di Singer è l'astrazione della filosofia morale accademica piuttosto che la concretezza della politica anti-capitalistica. Singer deve ignorare la distinzione tra materiale e ideale in modo da presentare la società moderna e i suoi valori come qualcosa di dato: egli ci chiede di intervenire sui valori invece che sulla società, come se i valori fossero il fondamento della prassi sociale e non il contrario.

Si obietterà: “ma Singer propone una prassi di trasformazione basata sulla modificazione dei modi di comportamento sociale, come il vegetarianismo, l'astenersi dall'uso di prodotti di derivazione animale ecc.”. Si tratta di un'obiezione che non vede l'essenziale. Proprio il fatto che la soluzione proposta da Singer parta dall'individuo mostra come il suo sguardo sulla società sia lo sguardo parcellizzato e settoriale del filosofo morale accademico. Solo la società borghese si autorappresenta come una società di individui che scelgono liberamente la propria vita in un mondo fatto di merci; fa parte della liberazione dal suo inganno smettere di pensare che la “libera scelta” dentro il “mercato” sia la base per l'autodeterminazione della propria esistenza. Un'ulteriore riprova del fatto che la visione singeriana non possa oltrepassare i limiti dell'esistente ma che, anzi, consideri la società attuale qualcosa di ultimo sta nel fatto, abbastanza curio-

⁷ Su questa ambiguità del concetto di specismo aveva già richiamato l'attenzione David Nibert. Cfr. D. Nibert, *Animal Rights/Human Rights*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham/Bovider/New York/Oxford 2002, pp. 9 e sgg.

so, che l'antispecismo di Singer non implica affatto – checché se ne dica – l'elaborazione di *nuovi* valori morali: Singer mostra come sia illogico che la nostra società non estenda tali concetti agli animali non-umani dopo che la civiltà occidentale ha imposto i propri valori – e, certo, la propria egemonia economica e culturale – sul mondo intero. Questa egemonia non sembra però costituire un problema per lui.⁸ E, nella misura in cui si fa portatrice di ideali “progressisti” c'è addirittura chi la accetta come un bene. E, d'altronde, abbiamo già visto quanto gli antispecisti siano inclini a parlare di “progresso morale”. Sono quelli che sostengono che la soluzione definitiva ai problemi del pianeta è che il cacciatore polare e il poliziotto di New York diventino entrambi vegetariani. Anche se questo significa che il primo dovrà inventarsi un modo di far crescere le verdure sul ghiaccio oppure diventare egli stesso un poliziotto newyorchese.⁹

Abbandonare la questione specista alle dispute della filosofia morale come una questione priva di rilevanza sarebbe, tuttavia, errato. La visione antropocentrica del cosmo, la supposizione di una superiorità assiologica di specie, sono vestigia di un pensiero *idealistico* e *spiritualistico* su cui qualsiasi progetto di liberazione umana non può indulgere oltre. La lotta per una visione non-antropocentrica e, dunque, antispecista deve essere posta da un punto di vista materialistico e risolta in quest'ottica¹⁰. Se non si abbandona l'antropocentrismo ci si condanna a ripetere concetti che appartengono all'orizzonte spe-

⁸ Ciò diventa lampante in *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003 e, soprattutto, in *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione, cooperazione*, Edizioni Comunità, Torino 2000, in particolare pp. 35-64. La rifondazione “darwiniana” della sinistra proposta da Singer coincide con l'accettazione acritica dei pregiudizi borghesi della sociobiologia, inclusa l'affermazione che la *xenofobia* e il *dominio gerarchico* sono caratteristiche *naturali* della specie (ibid., p. 36). Conseguentemente, scrive Singer, “una sinistra darwiniana non dovrebbe... assumere che tutte le diseguaglianze siano dovute a discriminazione, al pregiudizio, all'oppressione o al condizionamento sociale. In alcuni casi ciò può essere vero, ma non può essere generalizzato a tutte le situazioni”; occorrerebbe perciò “accettare il fatto che in presenza di sistemi socio-economici differenti, molte persone si comportino in modo competitivo per migliorare il proprio status”. Ibid., pp. 61-62. Per una critica della sociobiologia vedi R. C. Lewontin, *Biologia come ideologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 61 e sgg.

⁹ B. Noske, “Two Movements and Human-Animal Continuity: Positions, Assumptions, Contradictions”, in *Center on Animal Liberation Affairs*, II, 1.

¹⁰ Anche se, come apparirà meglio in seguito, ciò significherà in realtà superare l'opposizione tra materialismo e spiritualismo.

colativo della filosofia tradizionale (anche quando a parole si dice di essersi definitivamente emancipati da essa). Ciò significa, altresì, che un antispecismo che intenda veramente trasformare la società deve condurre una serrata critica dell'antispecismo "conservatore" ancora legato mani e piedi ai concetti della società attuale: patriarcale, gerarchica, borghese e capitalista.

La tesi critica da cui vorrei partire, può essere espressa sinteticamente così: l'antispecismo attuale non sa nulla del carattere *storico della società umana* e del carattere *sociale della storia umana*. Contrariamente a quanto comunemente ritengono gli antispecisti, infatti, penso che sia necessario interrogare la storia per capire *quando* lo specismo è iniziato. E penso che solo uno sguardo critico sulla società potrebbe dirci *come* esso si è imposto. Domande che non possono continuare ad essere eluse. L'antispecismo attuale ha invece buone ragioni per non rispondere a queste due domande: esso può funzionare solo dimenticandosi di esse. È, infatti, solo a partire da queste due domande che è possibile rendere la questione specista una questione *politica* invece che la solita arringa moralista rivolta ad "ogni uomo".

Dall'antispecismo "metafisico" all'antispecismo "storico"

La tesi di questo libro è che ogni movimento di liberazione umana ha qualcosa da imparare e da guadagnare dall'antispecismo. Ovviamente, perché ciò sia possibile, occorrerebbe una teoria dello specismo totalmente diversa da quella che circola nel dibattito accademico sulla bioetica. Chiamerò questa teoria "antispecismo storico". Penso si possa distinguere la prospettiva attuale – che qui definirò "metafisica": cioè astorica, idealistica, soggettiva – da una concezione storica, materialistica e oggettiva dello specismo attraverso i seguenti nove punti che si tratterà nel prosieguo del testo di chiarire e sviluppare.

1. Antispecismo metafisico e antispecismo storico

L'antispecismo metafisico, cioè l'antispecismo corrente e più diffuso, contrappone in modo *astratto* l'uomo all'animale, è *astorico* e considera l'essere umano solo come *individuo*. L'antispecismo stori-

co invece considera concretamente e dialetticamente il rapporto uomo-animale e considera l'uomo essenzialmente come essere *sociale*.

2. La fallacia dell'antispecismo metafisico

L'antispecismo metafisico non fa che: *a.* guardare la storia dell'umanità dal punto di vista del dominio sugli animali; *b.* trasformare questo concetto in una realtà oggettiva posta al di sopra della storia e delle diverse società umana finora esistite; quindi, *c.* porre questo fantasma ("Lo Specismo") come *causa* di tutte le violenze perpetrate sugli animali finora. In realtà, lo specismo – la convinzione propria del genere umano di essere qualcosa di altro e superiore agli altri animali e di poterne disporre a proprio piacimento – non è *causa* di niente ed è, semmai, *effetto* di qualcosa che gli antispecisti metafisici devono ancora spiegarci.

3. Come nasce la favola dell'antispecismo metafisico

L'antispecismo metafisico è l'errore fondamentale e inemendabile di Singer: "Non dobbiamo ritenere queste pratiche aberrazioni isolate: infatti le possiamo interpretare correttamente solo se le consideriamo come manifestazioni dell'ideologia della nostra specie, vale a dire come l'atteggiamento che noi, animali dominanti, abbiamo verso altri animali".¹¹ *L'uomo non è affatto in sé un animale dominante*. La sua evidente debolezza fisica rispetto agli altri animali dice, anzi, palesemente il contrario. L'uomo *diviene* animale dominante e lo diviene solo come essere *collettivo, sociale* e non come "specie".

4. Perché l'antispecismo deve essere storico

In che modo la coscienza specista *giustifica* (ma non produce) i diversi comportamenti specisti (allevare una certa specie di animali a scopo alimentare, usarne un'altra per il vestiario, sacrificarne un'altra ancora per esigenze rituali-religiose ecc.) è una questione che non può essere posta *in generale* ma riguarda la storia dell'uomo e solo qui può trovare una spiegazione vera. Invece la "breve storia dello specismo" abbozzata da Singer in *Animal Liberation* non è una storia reale, (cioè di individui che vivono in società concrete,

¹¹ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 189.

con bisogni specifici ecc.), ma una storia di “idee”. Singer cita alcuni pensatori che durante la storia hanno proposto questa o quella concezione dell'animale, come *se la storia reale fosse fatta dai filosofi*.¹² Invece le teorie dei filosofi non fanno che rispecchiare un tipo di esistenza sociale (Aristotele, ad es., giustificava la schiavitù perché la società greca del suo tempo *non poteva esistere senza schiavi* ecc.). È a partire dal modo in cui è organizzata la società umana che si deve spiegare l'origine dello specismo e non il contrario.

5. Perché l'antispecismo storico non è relativista

Comprendere come le varie società umane e le diverse epoche hanno giustificato l'uso degli animali non significa dire che esistono tanti “specismi” quante società ed epoche si sono avvicendate nella storia (e quindi relativizzarne il concetto) ma al contrario trovare *l'origine comune* di essi *nel modo in cui funziona la società umana reale*.

6. L'antispecismo metafisico non riesce a comprendere il razzismo e il sessismo

L'antispecismo metafisico non ha alcun rapporto con il razzismo e il sessismo. O spiega lo specismo come “analogo” al razzismo e al sessismo (e quindi non spiega che rapporto c'è tra questi termini). Oppure considera lo specismo come concetto “più generale” del razzismo e del sessismo (e quindi commette la fallacia di cui al punto 2, considerando un concetto la *causa* di un evento reale). Oppure dà una spiegazione pseudo-storica di questo tipo: lo specismo è causa del sessismo e del razzismo perché l'uomo *prima* soggioga gli animali, *poi* l'altro sesso, *poi* le altre razze (oppure: prima gli animali, poi le altre razze, poi l'altro sesso e così via). In realtà questa è un'altra favola che ha solo l'apparenza di una spiegazione storica.

¹² Sapontzis si limita a dire che la dottrina di Aristotele “rinforzava” la credenza cristiana nella superiorità dell'uomo sull'animale. S. F. Sapontzis, “L'evoluzione degli animali nella filosofia morale”, cit., pp. 18-19. Ritengo che anche questa versione moderata dell'argomento di Singer sia falsa. Rimane infatti da spiegare come mai l'abbandono della fisica aristotelica e l'introduzione del paradigma *meccanicistico* non abbia migliorato le condizioni degli animali. È lo stesso Sapontzis a sottolineare questo fatto. Appare ovvio che, laddove si dicesse che il motivo di tale persistenza è lo specismo, la filosofia aristotelica diventerebbe *effetto* dello specismo e non potrebbe “rinforzarlo”. Da tale impasse si esce solamente quando si pone la distinzione tra *pregiudizio* di specie e *prassi* di sfruttamento.

7. L'antispecismo storico spiega il razzismo e il sessismo

Alla base dello specismo, del sessismo e del razzismo è il sorgere in seno alla coscienza umana della *contrapposizione tra spirito e natura*. Questa separazione dalla natura e la nascita dell'illusione di una realtà spirituale *superiore* alla natura sono alla base dello specismo, del sessismo e del razzismo. Di volta in volta l'uomo considera sé come rappresentante dello spirito e proietta sull'altro l'inferiorità della natura non-spirituale (gli animali, la donna, le altre "razze").

8. L'antispecismo storico spiega l'uomo come essere sociale

Il dominio sulla natura è sempre giustificato in nome dello spirito. Ma esso è fondato sul dominio *all'interno della società*, sulla *gerarchia sociale* (dunque sulla violenza dell'uomo sull'uomo). L'*autonomia* dello spirito e la sua contrapposizione alla natura è possibile solo laddove alcuni vivono del lavoro degli altri e possono dedicarsi ad attività spirituali (dall'elaborazione di un sapere teologico al perfezionamento della scienza ecc.). Questo processo comincia nell'oscurità della preistoria umana (quando l'uomo uccideva gli altri animali come un animale qualsiasi, *senza dover giustificare* la propria violenza) ma si perfeziona con le prime forme di società umana organizzate in senso gerarchico. Tutta la cultura umana è costruita sulla sofferenza dell'uomo, oltre che su quella degli animali.

9. L'antispecismo metafisico separa l'uomo e l'animale

L'antispecismo metafisico dice che l'uomo dovrebbe abbandonare lo specismo per il bene delle altre specie, perché lo specismo consiste nel perseguire l'interesse dell'uomo a scapito degli altri animali. In tal modo l'uomo continua ad essere separato e contrapposto alle altre specie. L'antispecismo storico insegna invece che la prima vittima dello specismo è l'uomo stesso e che esso deve porvi fine per liberare sé *assieme* a tutti gli altri animali.

Per sintetizzare, dunque, l'antispecismo metafisico è un errore teorico caratterizzato essenzialmente dai seguenti tratti:

a. lo specismo viene definito "l'*ideologia* della nostra specie" intendendo che esso è solo un'*idea* di cui l'uomo si *convince* nel corso dei millenni;

b. lo specismo viene definito “l’ideologia della nostra *specie*”, intendendo con ciò che esso è andato e va comunque indiscriminatamente a vantaggio di *tutti* gli esseri umani;

c. una struttura mentale come l’ideologia viene considerata *causa* dell’assoggettamento *reale* degli animali;

d. lo specismo viene posto come *origine* del sessismo e del razzismo.

Nota: il punto *c* e il punto *d* possono talvolta escludersi a vicenda. L’antispecista medio, che raramente si pone il problema della *storia*, tende a immaginarsi il pregiudizio di specie come qualcosa di eterno, magari legato all’esistenza dell’uomo come tale e, dunque, non commetterà l’errore *d*; cioè considererà lo specismo come indipendente o solo come “analogo” al sessismo e al razzismo. L’antispecista “primitivista” (ovvero chi crede che l’uomo non fosse *in origine* specista ma che lo sia diventato col sorgere della civiltà) tenderà a porre l’origine del pregiudizio di specie nell’atto materiale di domesticazione degli animali cui farebbe seguito la creazione di un pregiudizio morale e in questo modo non commetterà l’errore *c*. Praticamente *tutte* le forme di antispecismo finora teorizzate, però, implicano una o più delle caratteristiche ora descritte e sono quindi, in un modo o nell’altro, metafisiche; ad esse intendo opporre quella nozione storicamente e filosoficamente fondata dello specismo che chiamo, per comodità, antispecismo storico. Cosa significa questo in concreto?

contra a. Significa che per l’antispecismo storico la coscienza umana è strutturalmente una coscienza che si sa come *altro* dall’animale. In altri termini, la percezione della propria differenza rispetto al mondo animale si forma *insieme* alla coscienza umana, ne è un attributo essenziale, costituisce l’uscita stessa della coscienza umana dalla sua originaria condizione animale (un processo che non si è mai concluso e non può per definizione compiersi, visto che l’uomo è *a tutti gli effetti* un animale). La coscienza umana si forma nel corso dei millenni attraverso l’educazione e la repressione degli istinti, dunque grazie al dominio. Ciò significa che mentre per me lo specismo *include* il dominio dell’uomo sull’animale-uomo, per l’antispecismo metafisico lo specismo indica solo la lotta dell’uomo contro il restante mondo animale, come se l’uomo non avesse dovuto anche addomesticare sé per poter addomesticare gli animali.

contra b. Significa che, conseguentemente, l'antispecismo storico considera lo specismo una violenza perpetrata *sull'uomo* oltre che sugli animali, una violenza che è costitutiva della cultura (religione, arte, filosofia, scienza) e della società umana. Ma poiché la cultura e la società sono state fin dai primordi funzionali al dominio di aristocrazie guerriere e caste sacerdotali, il dominio sull'animale umano e non umano è stato anche una forma di *controllo sociale* e il suo effetto è andato principalmente *a vantaggio delle classi dominanti*. Parlare di "ideologia della specie" lascia intendere che ci sia un vantaggio, se non equamente distribuito, per lo meno *unitario* nell'edificazione della società umana. Questo vantaggio unitario di cui parla l'antispecismo metafisico non è però *mai esistito*: tutta la storia è storia di lotte di classe.

contra c. Significa che mentre l'antispecismo storico definisce lo specismo come la conseguenza dell'azione *storica* di assoggettamento degli animali da parte dell'uomo (assoggettamento che solo *in seguito* viene giustificato in nome di una presunta "superiorità" della nostra specie), lo specismo metafisico definisce lo specismo la *causa* sovrastorica di questo assoggettamento (ovvero: "l'uomo ha dominato gli altri animali perché si sentiva superiore").

contra d. Significa che, laddove l'antispecismo storico pone all'origine di ogni forma di dominio il sorgere in seno alla coscienza umana della *distinzione tra spirito e natura* (cosicché la dominazione su animali, donne, popolazioni straniere ecc. è, di volta in volta, giustificata in quanto i dominati vengono identificati con il principio "inferiore" della natura), l'antispecismo metafisico propone una descrizione pseudo-storica del sorgere delle diverse forme di dominio: "*prima* l'uomo ha assoggettato gli animali, *poi* ha assoggettato le donne, *poi* le altre razze" ecc.

Capitolo secondo

Breve preistoria dello specismo

La contraddittoria evoluzione dello specismo

I problemi che si pongono al pensiero antispecista sono molto complessi. Il sorgere della coscienza specista non coincide evidentemente con un movimento lineare e univoco. Tante sono le tappe che conducono alla squalificazione del vivente, stratificato è il dominio che si impone su di esso.

Ho già sottolineato come se si va alla ricerca del modo in cui sorge la barriera *reale* tra uomini e animali, occorre distinguere il momento in cui questa barriera è saputa dall'uomo nella forma ideologica di una superiorità ontologica e morale (potremmo definirla: la barriera *ideale*) dall'inizio della sopraffazione sistematica della realtà non umana (quella che potremmo definire barriera *materiale*). Ora, lo specismo non inizia con la semplice uccisione sistematica dell'animale (né con la caccia, né con l'allevamento), poiché tale pratica coesiste con un'apoteosi simbolica dell'animale stesso, considerato in sé qualcosa di divino, immortale e addirittura superiore all'uomo. Dunque non è l'erezione di una barriera materiale, di un oggettivo conflitto di interessi, tra uomo e animale a fondare lo specismo. Meno che meno però è la barriera ideale a costituire l'origine di esso: lo specismo in quanto forma ideologica della superiorità di specie è semmai l'estremo esito, il prodotto finale, il coronamento di un processo che affonda le proprie radici ben più in là nella storia.

Bisogna inoltre considerare che l'evento originario che rende possibile questo esito va ricondotto in parte al sorgere stesso della coscienza umana in quanto distinta dalla coscienza animale. *La squalificazione simbolica dell'animale presuppone la costruzione di un ordine simbolico*, di una realtà spirituale in cui l'uomo percepisce sé e il mondo circostanti come dotati di senso. Se si vuole cercare quindi l'atto di nascita dell'opposizione tra uomo e animale occorre risalire al momento stesso in cui nell'uomo sorge *una coscienza che gli fa vedere la natura come altro da sé*. Da questo momento in poi per noi "il mondo animale è quello dell'immanenza e dell'immedia-

tezza: questo mondo, che ci è precluso, lo è nella misura in cui non possiamo discernere in esso il potere di trascendersi”.¹ Tale potere, che è quello dell’autocoscienza e che dipende in parte, se non *in toto*, dalla capacità simbolica, si esprime, a partire da un certo momento della preistoria, in particolari forme culturali; queste furono l’elaborazione culturale e linguistica dell’avvenuto distacco dalla coscienza animale. È a partire dall’esperienza primordiale che estranea l’uomo da un cosmo in cui tenta a fatica di reintegrarsi che inizia l’avventura umana e la percezione della propria “anomalia” rispetto al resto della natura. Si tratta allora, evidentemente, di una “barriera” che non nasce subito e tutta intera, ma si costruisce gradualmente a partire da questo impercettibile solco iniziale che è il primo barlume mitico di una coscienza umana che si fa progressivamente razionale. Ma, proprio per questo, il sorgere di questa coscienza di sé non ha immediatamente un carattere ideologico e violento. Tutti gli sforzi “rituali” dell’uomo – la coscienza religiosa dei primordi – sono tentativi di mettere in pratica un rientro simbolico nell’ordine della natura, un annullamento della propria coscienza di essere scisso e diverso. Per questo il rapporto tra l’uomo e gli altri animali è *fin dall’inizio* ambivalente: da un lato la divinizzazione, dall’altro l’uccisione cruenta. È sulle ragioni di questa ambivalenza che occorrerebbe soffermarsi per chiarire meglio cosa intendiamo con “pregiudizio di specie”, “superiorità” e, dunque, specismo.

Analizzeremo ora questi tre elementi:

1. il dominio materiale;
2. il dominio ideologico;
3. l’origine della coscienza umana nella dimensione magico-simbolica.

Origine dello specismo: il dominio come prassi

Per rispondere a tali questioni proviamo anzitutto a chiederci *quando* è nato lo specismo. La questione, come abbiamo detto, è ambigua, perché implica una distinzione tra ciò che abbiamo chiamato il lato *materiale* e quello *ideale* dello specismo: dal punto di vista materiale lo specismo è la *prassi* in base alla quale gli animali

¹ G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 25.

divengono mere appendici dei nostri bisogni, dei beni di consumo o dei mezzi di lavoro che servono *esclusivamente* alla riproduzione della nostra esistenza. Questo processo di reificazione implica però un lato ideale, ovvero la *giustificazione ideologica* secondo cui gli animali sono poco più che cose a nostra disposizione. Che accade ora se dopo aver fatto questa distinzione teorica ci volgiamo alla storia *reale* e ripercorriamo a ritroso la storia dello specismo sotto *entrambi questi aspetti?*

Cominciamo con il lato materiale. Poiché Singer definisce lo specismo l'ideologia di una specie dominante la prima domanda che dovremmo porci è: quando siamo diventati una specie dominante? Si è trattato di un'eredità dei nostri antenati? Chi è stato il primo dominatore, il primate specista?

Possiamo sicuramente escludere l'*Australopithecus*, poiché dai resti fossili appare molto dubbio che sapesse cacciare ed era egli stesso molto probabilmente *preda* di altri animali. Sappiamo che era capace di uccidere piccoli animali ma anche che si nutriva dei cadaveri di animali già morti, magari dei resti delle prede altrui.² Il suo comportamento generale nei confronti della natura differiva poco, perciò, da quello di molte scimmie attuali, anche se a lui dobbiamo l'inizio della pratica della lavorazione della pietra.

Altri nostri progenitori come l'*Homo erectus* e il *Neanderthalensis* svilupparono invece tattiche di caccia, basate principalmente sulla collaborazione e sull'astuzia, segno di una crescente capacità di ragionamento.³ In tal modo riuscirono a superare l'evidente handicap fisico che caratterizza le specie umane nei confronti degli altri animali. Se questo fece di loro dei predatori senz'altro temibili non ba-

² L-R. Nougier, *L'economia preistorica*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 13 e sgg.; M. Harris, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 31; J. M. Smith, *La teoria dell'evoluzione*, Newton, 1985³; A. G. Drusini – D. R. Swinder, *Paleontologia umana. Evoluzione, adattamento, cultura*, Jaca Book, Milano 1996, p. 224; p. 302. C. B. Stanford, *Scimmie cacciatrici*, Longanesi, Milano 2001, p. 114; F. Facchini, *Le origini dell'uomo e l'evoluzione culturale*, Jaca Book, Milano 2006, p. 84.

³ *Ibid.*, pp. 95 e sgg. Fromm ha contestato puntualmente le tesi di Washburn sull'origine dell'aggressività umana nella pratica della predazione, osservando come la caccia preistorica abbia invece incrementato i legami di solidarietà e collaborazione sociale. Cfr. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975, pp. 173 e sgg. Anche se la ricostruzione del fenomeno contemporaneo della caccia in Fromm è del tutto sbagliata e superficiale.

stò certo questo a trasformarli in “animali dominanti”. E ce lo prova il fatto che, se per un momento ci spostiamo sul versante ideale dello specismo, vediamo come l’evidente crescita della capacità intellettuale e, conseguentemente, predatoria dell’animale umano non provocò automaticamente una qualche forma di pregiudizio nei confronti degli altri animali. Se dobbiamo giudicare dal sistema culturale elaborato dall’*Homo sapiens*, i cacciatori paleolitici non pensavano certo di essere “migliori”, “più importanti”, o anche soltanto “differenti” dalle prede che uccidevano. Al contrario, le testimonianze antropologiche offerte dalle società di raccolta e caccia dimostrano che in questo tipo di attività venatoria la preda viene considerata sacra e generalmente ritenuta essa stessa un dio o, comunque, sede di un’anima immortale.⁴ La caccia è, non a caso, solitamente preceduta da un rituale: i cacciatori pregano il cosiddetto “Signore degli Animali”, chiedendo perdono per l’uccisione che intendono commettere. Il cacciatore preistorico, a differenza degli insulsi impallinatori di oggi⁵, non se ne va in giro a sparare ad ogni cosa che si muove.

Qui occorre anticipare un discorso che approfondiremo in seguito: la caccia preistorica è strettamente connessa alla *concezione magica del mondo* e non può essere compresa al di fuori di questo nesso. Ora, è ben vero che la magia – in quanto forma originaria del religioso – comincia a tracciare un primo solco tra l’autocoscienza dell’uomo e la sua percezione degli altri animali. Tuttavia, appare evidente come l’atteggiamento del cacciatore preistorico nei confronti delle vittime sia caratterizzato da una strana mescolanza di compassione e senso di colpa.

La necessità di annullare simbolicamente la colpa dell’azione mortifera nasce nel momento di crisi post-venatorio, nel quale alla soddisfazione per il successo di caccia si sostituisce un timore sacrilego. La caccia stessa viene avvertita come *tecnica cruenta* di sostentamento del gruppo, l’uccisione animale come *animalicidio*, l’azione umana come profana irruzione nella sfera del ‘sacro’... Espliciti sono i segni di pentimento messi in scena dagli Ojibwa dell’America

⁴ Cfr. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose. I. Dall’età della pietra ai misteri eleusini*, Sansoni, Milano 1999 3, p. 18. Numerosi esempi vengono descritti in H.-C. Puech (a cura di), *Le religioni dei popoli senza scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1988.

⁵ Per una ricostruzione del fenomeno caccia cfr. il documentatissimo F. Schillaci, *Caccia all’uomo*, Stampa Alternativa, Roma 2005.

settentrionale [e dagli] Ainu del Giappone. In entrambi i contesti, all'uccisione seguono pianti cerimoniali, dimostrazioni di affetto e manifestazioni di rimorso: all'orso ucciso si chiede scusa e si bacia la testa; gli Ojibwa, inoltre, scaricano la propria colpa dicendo all'orso che sono gli inglesi la causa della sua morte.⁶

Sembra che i cacciatori preistorici debbano credere che l'animale che stanno uccidendo *voglia* essere ucciso, che il suo assassinio sia un dono spontaneo da parte dell'animale, un *sacrificio*, appunto. La caccia stessa è parte di un rituale magico in cui il cacciatore e il cacciato sono considerati "pari": è il fenomeno che Mircea Eliade ha chiamato "solidarietà mistica": "La 'solidarietà mistica' tra il cacciatore e le vittime è rivelata dall'atto stesso di uccidere; il sangue versato è, sotto ogni punto di vista, uguale al sangue dell'uomo... Abbattere l'animale cacciato o, più tardi, l'animale reso domestico, equivale a un 'sacrificio' in cui le vittime sono interscambiabili".⁷ Non ha senso affermare che simili idee costituissero dei paraventi, delle giustificazioni di un prassi specista, perché la magia non costituisce semplicemente una ideologia, una *Weltanschauung*. Sarebbe anacronistico crederlo: la magia costituisce piuttosto il primo approccio della mente umana alla realtà, la prima descrizione simbolica del mondo, l'irruzione del significato: è scienza, religione e arte in uno. Non avrebbe senso affermare che il cacciatore preistorico sta mentendo o fingendo: egli *vede davvero* il mondo come un sistema di forze e poteri visibili e invisibili. Questa distinzione tra il visibile e l'invisibile all'interno del suo sistema-mondo costituisce una distinzione ben più importante che quella tra umano e non umano: "dal momento

⁶ S. Tonutti, "Il rapporto uomo-animale nella prospettiva antropologica", in Marchesini R. (a cura di), *Zooantropologia. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Red edizioni, Como 1999, p. 100. "Attraverso atti e discorsi di riconciliazione (che si rivolgono all'animale chiamandolo vecchio, amato zio, buon padre, tendenti quindi a umanizzare l'animale), l'uomo annulla la propria violenza giustificandola". M. Centini, "Animali, Uomini, Cultura", *ibid.*, p. 140.

⁷ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., p. 15. Cfr. anche G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 52-53. L'interpretazione di Eliade è stata criticata perché presuppone una sostanziale identità di facoltà mentali tra gli uomini primitivi e l'uomo attuale e attribuisce capacità venatorie anche alle primissime forme umane. Cfr. I. Wunn, *Die Religionen in Vorgeschichtlicher Zeit*, Verlag W. Kohlhammer, Stoccarda 2005, p. 49. Tale critica non tocca, come si vede e si vedrà fra poco, le tesi qui sostenute.

che tutto ciò che esiste ha proprietà mistiche e dal momento che queste proprietà sono di loro natura più importanti degli attributi di cui siamo informati dai nostri sensi, ne deriva che la distinzione degli esseri viventi e degli esseri inanimati non ha tanto interesse per la mentalità dei primitivi quanto ne ha per la nostra”.⁸

Scartata l'ipotesi che la caratteristica di essere “animale dominante” sia un retaggio ancestrale, dobbiamo convenire che fu invenzione dell'*Homo sapiens*. Dobbiamo però escludere, da quanto appena detto, che questa sia una caratteristica “naturale” della nuova specie. Essa fu una elaborazione culturale molto tarda: i sistemi totemici sono addirittura fondati sull'*identificazione* con l'animale.⁹ È per questo che anarco-primitivisti come John Zerzan suggeriscono di far slittare il momento in cui si afferma il dominio dell'uomo sulla natura all'era Neolitica, ovvero al momento in cui vengono “inventate” l'agricoltura e l'addomesticamento degli animali.¹⁰ Non si può negare che ci sia una parte di verità in questo. La prassi di addomesticare piante e animali è stato senz'altro il primo passo che ha reso possibile la trasformazione radicale dell'ambiente in cui viviamo, ha reso possibile quindi anche la sua riduzione a mera appendice dei nostri bisogni. È inoltre vero che questo primo passo fu seguito da una strabiliante accelerazione nel processo evolutivo dell'uomo.¹¹ In effetti, in un periodo che possiamo datare, molto approssimativamente, tra 8000 e 3000 anni prima di Cristo furono progressivamente gettate le strutture politiche, economiche, scientifiche e tecnologiche della società umana come la *storia* ce l'ha poi tramandata. Un ordine dominato dal maschio, gerarchico, in cui la religione e la scienza giustificano ideologicamente e riproducono questo primato nasce e si impone. La storia inizia come storia del dominio e, sotto certi aspetti, è inevitabile sottolineare la continuità che la caratterizza-

⁸ L. Lévy-Bruhl, *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1975, p. 64. Per essa non c'è alcun “abisso” tra uomo e animale, il passaggio dall'uno all'altro avviene in modo naturale e non c'è alcun problema ad ammettere che gli animali posseggano facoltà “umane”. Cfr. L. Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 55.

⁹ Per quanto discutibile storicamente l'analisi psicologica del totemismo tentata da Freud contiene delle intuizioni ancora centrali: S. Freud, *Totem e tabù*, in Id. *Opere 1905-1921*, Newton & Co., Roma 1992, pp. 551 e sgg.

¹⁰ J. Zerzan, *Primitivo Attuale*, cit., pp. 14-39.

¹¹ Cfr. E. Giannetto, “La rivoluzione neolitica”, in Id., *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Edizioni Sestante, Bergamo 2005, pp. 37-41.

za: qualcuno ha perciò giustamente suggerito che *l'era Neolitica non è ancora finita*.

Origine dello specismo: il dominio come ideologia

Accontentiamoci per il momento di questa conclusione, su cui torneremo comunque più tardi. Qualcosa ancora non quadra. Anche se la rivoluzione neolitica pose le basi per il nostro dominio sulla natura, producendo così la possibilità materiale dell'ideologia specista, *di fatto non produsse questa ideologia*. Quello che abbiamo chiamato il lato ideale dello specismo, l'ideologia in senso proprio del termine, apparve solo *molto più tardi nella storia*. In ultima istanza, si potrebbe addirittura dire che lo specismo come lo intende Singer nasce di fatto solo con l'elaborazione dei "diritti universali dell'uomo", diritti che automaticamente riconosco all'uomo in generale un diritto ad un'esistenza protetta che viene negata all'animale. Tale riconoscimento di diritti universali costituisce, in effetti, l'apogeo di un millenario processo di definizione dell'umano e di esclusione dell'animale che ha il suo culmine, anzi, la sua piena realizzazione *solo* nella società borghese.

L'antispecista si chiederà: "ma come? L'uomo non si è *da sempre* considerato superiore agli altri animali?". Una simile domanda dimostra come l'*abitudine* a ripetere slogan non trasformi automaticamente questi slogan in verità. *No*, l'uomo non si è affatto "da sempre" considerato superiore agli altri animali. L'abbiamo visto parlando della magia preistorica che o non poneva affatto l'opposizione uomo/animale, oppure vedeva, anzi, nell'animale un essere di natura divina. Ma anche se si volesse considerare l'era neolitica non si troverebbe traccia di specismo, se si intende con questo termine ciò che intende Singer: ovvero un pregiudizio morale legato all'appartenenza di specie. Se lo specismo come "ideologia" è legato al privilegio morale che l'uomo attribuisce a se stesso, occorre allora sostenere che tutte le società che hanno praticato la schiavitù o i sacrifici umani *non* erano società speciste. Da questo punto di vista, allora, lo specismo come ideologia apparirebbe un fenomeno piuttosto recente.

Prendiamo come esempio la società azteca. Per quanto gli aztechi adorassero il proprio re come un dio, essi erano soliti "macellare"