

ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

trimestrale

ANNO I NUMERO I NOVEMBRE 2012

politiche della natura

Novalogos

ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

TRIMESTRALE

1/2012 – Politiche della natura

numero a cura di Marco Maurizi

Direttore responsabile

Leonora Pigliucci

Direttore editoriale

Leonardo Caffo (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Ralph R. Acampora (Hofstra University)

Carol Adams (Southern Methodist University)

Matthew Calarco (California State University Fullerton)

Felice Cimatti (Università della Calabria)

Roberto Giammanco (University of California, Berkeley)

Enrico Giannetto (Università degli studi di Bergamo)

Oscar Horta (Universidade de Santiago de Compostela)

Andrew Linzey (University of Oxford)

Peter Singer (Princeton University)

Tzachi Zamir (The Hebrew University of Jerusalem)

Redazione

Domenica Bruni, Leonardo Caffo, Rita Ciatti, Alessandra Colla, Serena Contardi, Maria Giovanna Devetag, Arianna Ferrari, Enrico Giannetto, Nausicaa Guerini, Annamaria Manzoni, Marco Maurizi, Leonora Pigliucci, Emilio Sanfilippo, Chiara Sgrò.

ISSN 2281-2288

ISBN 978-88-97339-14-4

Reg. Trib. Roma n. 232 del 27/7/2012

© 2012 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop.

via Aldo Moro, 43/D - 04011 Aprilia

www.novalogos.it • info@novalogos.it

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI NOVEMBRE 2012
PRESSO LA TIPOGRAFIA CITTÀ NUOVA DI ROMA

Sommario

- 5 Editoriale
M. Maurizi

Articoli

- 11 L'uomo come l'Animale
S. Žižek
- 22 La natura come persona
E. Giannetto
- 34 Animal Enhancement: un futuro incubo per gli animali d'allevamento?
A. Ferrari
- 43 Natura, liberazione ed *enhancement*
A. Mannino
- 49 Una Teoria Critica per la liberazione della natura. Intervista a John Sanbonmatsu
a cura di *M. Maurizi*

Lecture

- 59 Naturalmente comunisti - Ecologia e potere. Saggio su Murray Bookchin -
Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà - Addio alla natura -
La persona nelle filosofie dell'ambiente - Il paradiso del diavolo

Forum

- 74 La natura nell'epoca della sua riproducibilità tecnica – Un dibattito
A. Ferrari – A. Mannino

Editoriale

di *Marco Maurizi*

Quando è di fronte alla natura, lo spirito, al contrario di quel che Kant vorrebbe, non si accorge tanto della propria superiorità quanto di avere dimensione naturale. Quest'attimo muove il soggetto dal sublime al pianto. Il ricordo della natura dà via libera alla consolazione che il soggetto trova nel porsi da sé: "La lacrima sgorga, la terra mi riacquista". Qui l'io, spiritualmente, esce dalla prigionia di se stesso. Si accende un bagliore in quella libertà che la filosofia con colpevole errore riserva al contrario, alla tirannia del soggetto. La signoria che il soggetto impone alla natura imprigiona anche lui: la libertà dà segno di sé nella coscienza della somiglianza del soggetto con la natura.

Th. W. Adorno

Il concetto di "natura" esprime uno dei punti ciechi della cultura contemporanea che è compito della riflessione critica illuminare e sottrarre alle false antitesi del dogmatismo e dello scetticismo. Da un lato, infatti, si insiste nel cercare una nozione oggettiva, cosalistica di ciò che è natura, perpetuando un atteggiamento che, al più tardi a partire dal meccanicismo e dal materialismo illuministico, concepisce sotto questo termine la realtà in quanto *depurata* dal soggetto, de-antropomorfizzata, liberata, si ritiene, da ciò che l'umano in modo puramente accidentale "proietta" fuori di sé. Dall'altro, una lunga tradizione scettica che dai sofisti dell'antichità arriva fino al post-modernismo più salottiero e irresponsabile, pensa che l'unica alternativa a tale posizione sia la *dissoluzione del concetto stesso di natura* che rientrerebbe tra i tanti inganni ideologici di una metafisica millenaria che si tratterebbe di far saltare in un gioco infinito di smontaggi concettuali. Queste due strade, entrambe legittime e sostenute da autorevoli studiosi, non esauriscono tuttavia la scena di un pensiero della natura e, meno che mai, quella di una *politica della natura* (per usare un'espressione di B. Latour).

Non si tratta infatti di scegliere tra mere opzioni teoretiche, poiché è evidente che attorno alla nozione di natura si gioca da tempo immemore una

battaglia politica. Appropriarsi di ciò che è natura al di là delle ideologie che vorrebbero occultarne le leggi intrinseche oppure distruggerne l'immagine per sottrarre all'avversario le armi ideologiche con cui pretende definire valori falsamente universali, sono appunto gesti teorici che si iscrivono in precise coordinate culturali, tracciano una storia e, come direbbe Foucault, una strategia. La natura è un concetto politico, che lo si voglia o no, perché politica ne è la genesi nel pensiero greco-latino, così come le sue successive reincarnazioni cristiane e illuministiche. Cercare la natura, cercare colei che "ama nascondersi", significa dunque, oggi come ieri, avere a che fare con politiche della natura e, perciò, scoprirsi dentro una sua definizione pragmatica, per magari accettarla, smascherarla oppure ridefinirne l'uso avendo di mira l'impensato. In tal senso, la lezione metodologica di autori corrosivi della filosofia novecentesca come Adorno, Foucault, Deleuze e Derrida non può essere derubricata a soggettivismo post-moderno ma va valorizzata come il correttivo critico necessario di ogni approccio immediatistico al problema della natura.

Dogmatica, secondo questa impostazione, risulta ogni pretesa via di accesso alla natura che pretenda fare a meno del soggetto o comunque scavalcarne l'esperienza vivente per porre la natura in quell'al di là dell'io pensante che già Hegel aveva criticato in Kant come il vuoto concetto della cosa-in-sé. Ed ecco che allora non solo il fisicalismo ingenuo, ma *ogni* ipotesi di fuga dal soggetto può presentarsi sotto le spoglie del dogmatismo: il culto di un'*origine perduta*, ad esempio, che si tratterebbe di recuperare in un mitico "prima" del pensiero o in un "prima" della *techne*. Certo, svelare le sovrastrutture storiche che coprono i significati delle parole può essere utile e quindi il ricorso alla filologia può rivelarsi prezioso, sebbene non ci sottragga alla necessità di scegliere dentro quale crinale della prassi intendiamo collocarci. Il fatto che *natura*, come *physis*, indichi "ciò che si genera", "ciò che nasce" non esautora cioè dal compito di pensare ciò che il termine "natura" significhi o possa significare per noi oggi. Le sfide che lo sfruttamento della natura pone al pensiero e all'azione – dalla crisi ecologica alla tragedia degli animali non-umani presi nelle maglie della tecnoscienza – ruotano sempre, incessantemente, attorno ad una definizione di ciò che appunto "si genera" e di quanto la *techne* ne costituisca un tradimento, una manipolazione o, magari, un prolungamento. Un significato "puro" delle parole non esiste – questa la lezione metodologica e politica della filosofia critica novecentesca – poiché il linguaggio si innerva storicamente con il pensiero, l'azione e i valori dell'umanità e non può essere staccato da questa storia e contemplato in un'essenza atemporale. Parallelamente, una prassi che voglia

rifugiarsi nel “paradiso perduto” di una natura senza storia deve misurare con attenzione i propri passi se non vuole scambiare per “natura” l’impotente immagine proiettiva di un presente desolato. Non meno protette dal rischio della mitologia, tuttavia, sono quelle politiche della natura che guardino al futuro, piuttosto che al passato, e anche la fuga in avanti che aborre il culto dell’origine non può fare a meno di maturare una consapevolezza dialettica dei compiti che si pongono oggi al pensiero e alla prassi. Chi disprezza l’ottusità e la brutalità della natura e preferisce proiettarsi nell’utopia tecnocratica del post-/trans-human, del cyber ecc. non può infatti strapparsi di dosso il peso di una *physis* che si è fatta carne, sedimentandosi nella storia della civiltà, nei suoi tic e nelle sue preferenze, nelle sue alternative secche, nelle sue scelte apparentemente obbligate. I valori con cui pretendiamo giudicare la natura e condannarne o colmarne le “mancanze” non sono neutrali, né innocenti e vanno anch’essi sottoposti ad una revisione critica per evitare di far dettare la luminosa agenda di domani dagli interessi occulti di oggi.

Certo, anche svelare l’intreccio tra le parole e le cose non esaurisce il fondo in cui si gioca l’originaria politicità della natura. Questo salutare scetticismo verso la natura intesa come “esteriorità” rispetto al soggetto, infatti, non ha senz’altro l’ultima parola. Perché proprio laddove si tratta di dipanare la rete simbolica con cui l’umano ingabbia sé e il proprio altro non è possibile dimenticare che, appunto, di un *altro* si tratta e che questo altro può darsi propriamente solo là ove il soggetto si ritrae. La tradizione che dal materialismo antico fino alle scienze odierne lotta contro il soggettivismo mostra qui il proprio salutare correttivo nei confronti del pensiero che, abbandonato a se stesso, si espande fino a dissolvere ogni alterità che non gli si commisuri. Perché il *pensiero* dell’alterità, per quanto radicale, non è ancora e non sarà mai l’altro che mi si dà in carne ed ossa. Se esiste un’istanza *etica* nella scienza, dunque, essa sta nel tentare di svelare al soggetto l’urto di un’alterità non programmabile, né possedibile *a priori*. Il criticismo epistemologico, da Kant a Popper, esprime qui il proprio momento di verità: la natura è ciò che non si lascia risolvere dialetticamente poiché si mostra come un *limite* che non è in potere del soggetto oltrepassare. Posta a difesa di una pratica organizzata che procede all’esplorazione dell’altro-dal-soggetto la filosofia sposa qui la scienza come “invenzione” della natura (nel duplice senso della *scoperta* e della *costruzione*). L’ideale di una conoscenza scientifica come svelamento dell’inimmaginabile, come elaborazione di un linguaggio in grado di portare ad espressione ciò che riposa nel grembo della *physis*, accompagna e sostiene l’impresa scientifica con

una speranza che dalla *Nuova Atlantide* di Bacone, attraverso il *Nuovo Mondo Industriale* di Fourier arriva fino al Benjamin delle *Tesi di filosofia della storia*. Va da sé che nutrire tale speranza non significa automaticamente sancire il valore positivo della tecnoscienza in tutti i suoi campi di applicazione, ché, anzi, proprio quest'ultima sembra smentire le premesse di umiltà filosofica che pure sono all'origine del progetto della modernità (la critica ai grandi sistemi della tradizione, il rifiuto dell'*auctoritas* e il richiamo alla libera indagine razionale ecc.) e rovesciarsi in una *hybris* che non conosce limiti (e che, nello scientismo più bieco, si fa censura preventiva di ogni istanza critica della cosiddetta "civiltà della tecnica").

Proprio la riflessione sull'animale sembra suggerire la necessità di praticare il nostro rapporto con la natura come esercizio di un limite. Un limite che gli esordi degli *animal studies* hanno sancito nell'ambito della filosofia morale (P. Singer, T. Regan) ma che si riveste oggi di linguaggi e di interessi nuovi: fenomenologici, ontologici, politici. Nell'animalità l'uomo pare forse fare esperienza del proprio limite nella forma dell'incontro. Il limite che ogni ora incontriamo nella nostra azione trasformativa è sì oggettivo, nel senso di un'alterità di cui non possiamo disporre, eppure essenzialmente, eminentemente soggettivo: perché è il limite che la nostra soggettività trova nel punto in cui tocca un'altra soggettività e in cui viene come attraversata e ridefinita da tale incontro. In questo vertiginoso rapporto l'umanità scopre questo limite come al tempo stesso alieno e proprio. Uno dei modi, probabilmente non l'unico, in cui la filosofia riesce ad esprimere questo senso del limite è l'*empatia*. Concetto ambiguo e sfuggente, non privo di difficoltà teoretiche, come ben mostrò Husserl, e cui è tuttavia difficile rinunciare del tutto, a costo di perdere qualcosa di essenziale dell'esperienza dell'alterità. Ralph Acampora, sulla scia del concetto merleau-pontiano di "carne-del-mondo" suggerisce di dare a tale concetto una svolta corporea parlando di *sinfisia*. Adorno e Horkheimer parlavano, più genericamente di *mimesi*. Ciò che tali costrutti suggeriscono è l'idea che nell'incontro intimo e vibrante con il non-umano sia la natura stessa a chiederci di fermarci. Domanda che non può formularsi, questo è certo, se non c'è orecchio disposto ad ascoltarla. Politiche della natura, allora, sono anche quelle che permettono, riflettendo sulla cosiddetta "questione animale" di formulare domande e provocazioni nuove: da dove nasce questa predisposizione all'ascolto? cosa la rende possibile? e verso dove muove quella sensibilità per l'alterità non-umana che è oggi difficile ricacciare nella dimensione dell'irrazionale e dell'arbitrario da cui è faticosamente emersa?

È come possibile via di risposta a queste domande che la citazione di Adorno posta in esergo assume la sua piena valenza. Perché l'intreccio tra natura e cultura, tra l'universo fattuale e il divenire storico, tra la dimensione sociale dell'esperienza e il suo inestirpabile strato fisiologico, tra la certezza della ragione e la verità del sentimento non sembra poter essere sciolto se non da un pensiero in grado di esprimere al tempo stesso la comunanza tra l'umano e ciò che lo circonda e ciò che rende a suo modo unico lo sguardo dell'uomo sul mondo. Che tale sguardo debba essere necessariamente quello padronale del dominio è cosa che l'urgenza delle cose, se non già la semplice riflessione filosofica, ha smentito categoricamente. Che l'occhio dell'uomo possa invece aprirsi, attraverso la commozione, ad un altro modo di intendere i rapporti tra gli umani e tra questi e le altre specie, è scommessa che rimane sospesa proprio sul crinale di ciò che "è" natura. Perché dalla risposta a questa domanda sembra discendere quasi *more geometrico* l'altra: quella attorno al soggetto che si interroga su di sé e il proprio altro in cerca di una risposta che possa «ricomporre l'infranto» e lenire la sofferenza del mondo. Forse, come suggerisce Adorno, «l'immagine della natura indeformata sorge solo dalla deformazione, come antitesi di questa» e la storia umana, scenario di un'incessante negazione della natura in cui si celebra la violenza affermativa dell'umano, potrebbe trovare la propria conciliazione solo denunciando il sopruso su una natura da sempre immaginata come altro e di cui pure riproduce inconsapevolmente la legge di sopraffazione, la caducità e il terrore. Solo superando l'antitesi tra natura e storia – questa la proposta politica di Adorno – sarebbe lecito smentire come moneta falsa gli imperativi della cultura umana e vederli così realizzati in un ordine sociale conciliato e rovesciato nei suoi scopi: non più l'espansione assimilativa e l'appropriazione distruttiva, ma la solidarietà del dissimile e la gratuità creatrice. Politiche della natura in cui il genitivo sarebbe finalmente soggettivo. E di un soggetto riconosciuto come tale proprio perché altro da ciò che il soggetto ha sempre preteso essere.

L'uomo come l'Animale
di Slavoj Žižek

Anche se il titolo *L'animale che dunque sono* di Derrida (2006) voleva essere una frecciatina ironica a Cartesio, forse si potrebbe prenderlo in senso più ingenuamente letterale – il *cogito* cartesiano non è una sostanza a sé, separata dal corpo (come Cartesio stesso fraintese il *cogito* nel suo passaggio illegittimo dal *cogito* alla *res cogitans*) – a livello sostanziale, io non sono altro che «l'animale che dunque sono». Ciò che mi rende umano è proprio la forma, la dichiarazione formale di me *come* animale.

Il punto di partenza di Derrida è che ogni chiara e generica differenziazione fra l'umano e "l'animale" che ci giunge dalla storia della filosofia (da Aristotele a Heidegger, Lacan e Lévinas) andrebbe decostruita: cosa legittima davvero la nostra affermazione che solo gli umani parlano mentre gli animali si limitano ad emettere dei segnali; che solo gli umani rispondono mentre gli animali si limitano a reagire; che solo gli umani hanno esperienza delle cose "in sé" mentre gli animali sono solo "prigionieri della loro vita o del loro ambiente"; che solo gli umani sanno fingere di fingere mentre gli animali fingono e basta; che solo gli umani sono mortali e hanno esperienza della morte mentre gli animali muoiono e basta; o che gli animali godono di un'armoniosa relazione sessuale di accoppiamento istintivo, mentre per noi umani *il n'y a pas de rapport sexuel*; ecc. ecc.? Derrida mostra il meglio di quel che possiamo solo definire "il buon senso della decostruzione", ponendo domande ingenuie che mettono in discussione proposizioni date per scontate da secoli: cosa, ad esempio, permette a Lacan di affermare come fosse lampante, senza fornire nessun dato o argomentazione, che gli animali non possono fingere di fingere? Cosa consente a Heidegger di sostenere che sia evidente che gli animali non hanno esperienza della propria morte? Come Derrida rimarca più volte, lo scopo di queste domande non è cancellare il divario che separa l'uomo dagli (altri) animali e attribuire anche agli (altri) animali proprietà propriamente "spirituali" (secondo l'idea di alcuni eco-mistici che sostengono che non solo gli animali, ma persino gli alberi e altre piante comunichino in un loro linguaggio estraneo a noi umani).

Il punto è piuttosto che tutte queste differenze andrebbero ripensate e concepite in modo diverso, moltiplicate, rese più “spesse”, e il primo passo in questa direzione è proprio denunciare la categoria omnicomprensiva dell’“animale”.

Una simile caratterizzazione negativa degli animali (privi di parola, privi di linguaggio...) genera la comparsa di una determinazione positiva che è falsa: gli animali come prigionieri del proprio ambiente, ecc. Non troviamo forse lo stesso fenomeno nella tradizionale antropologia eurocentrica? Attraverso le lenti del pensiero occidentale moderno “razionale” preso come standard della maturità, l’Altro non può che apparire come “primitivo”, di individui intrappolati nel pensiero magico, dal momento che “pensano davvero” che la propria tribù abbia origine da un totem animale, che una donna incinta sia stata ingravidata da uno spirito e non da un uomo ecc. Il pensiero razionale, in questo modo, genera la figura del pensiero mitico “irrazionale”: quel che otteniamo qui è (di nuovo) un processo di violenta semplificazione (riduzione, obliterazione) che ha luogo con la nascita del Nuovo: per asserire qualcosa di radicalmente Nuovo il passato intero, con tutta la sua incoerenza, deve essere ridotto a una caratteristica base che lo definisca (“metafisica”, “pensiero mitico”, “ideologia”...). Derrida stesso mette in atto la medesima semplificazione nella sua decostruzione: l’intero passato è totalizzato come “fallogocentrismo” o “metafisica della presenza” che – si potrebbe dire – deriva segretamente da Husserl. (Derrida qui se la prende con Deleuze e Lacan che considerano i filosofi uno per volta ma senza “totalizzarli” riducendoli a un’unica idea). Non è forse la stessa cosa contrapporre il retaggio greco-giudaico all’atteggiamento “orientale”, obliterando di fatto l’incredibile ricchezza di posizioni coperte dal termine “pensiero orientale”? Possiamo davvero mettere nella stessa categoria, ad esempio, le *Upanishad* con la loro metafisica collettiva di caste e il Confucianesimo con il suo atteggiamento agnostico-pragmatico?

Ma un violento livellamento di questo tipo non è necessario, d’altronde, in ogni mossa critica, in ogni sorgere del Nuovo? Così, invece di scartare in blocco questa “logica binaria”, forse la si potrebbe rivendicare, non solo come necessario momento di semplificazione, ma come intrinsecamente vera proprio nella sua riduttiva violenza – per dirla in hegeliano, non solo la totalizzazione, ad esempio, sotto il titolo “animale” è un’obliterazione violenta di una complessa molteplicità: bisogna anche aggiungere che questa violenta riduzione di una complessa molteplicità a una differenza minima è il momento di verità. Vale a dire che, forse, la molteplicità di forme animali va concepita come una serie di tentativi di risoluzione di un qualche antagonismo o tensione di base

che definisce l'animalità in sé, una tensione che può essere formulata solo a una minima distanza, ora che ci sono gli umani. Vedi la nota elaborazione del generico equivalente dalla prima edizione del *Capitale*, volume 1, in cui Marx scrive (1867/1983: 37:1): «è come se, al di là e al di fuori di leoni, tigri, conigli e tutti gli altri veri animali, che raggruppati formano i vari tipi, specie, sottospecie, famiglie ecc. del regno animale, esistesse *l'animale*, l'incarnazione individuale dell'intero regno animale» (Marx rimosse questa frase dalla seconda edizione, nella quale rivide il primo capitolo.)

Quest'immagine del denaro come "l'animale", che se la spassa accanto a tutte le eterogenee istanze dei vari tipi di animalità che esistono intorno ad esso, non si presta forse a cogliere quel che Derrida descrive come il divario che separa l'Animale dalla molteplicità della vera vita animale? Per dirla di nuovo in hegeliano, ciò che l'uomo incontra nell'*Animale* si trova già nella determinazione oppositiva: visto come animale, l'uomo è *l'Animale* spettrale che esiste al di là dei tipi animali realmente esistenti. In questo modo, forse, potremmo dare una svolta perversa alla determinazione del primo Marx dell'uomo come *Gattungswesen*, un essere-di-specie: è come se, al di là delle particolari sottospecie, venga ad esistere la specie in sé. Forse è così che gli animali vedono gli umani. È questa la ragione della loro perplessità.

Il punto chiave qui è che non basta dire che, mentre una determinazione degli animali come privi di parola ecc. è sbagliata, quella degli umani come razionali, parlanti ecc. è giusta, cosicché dobbiamo solo trovare una definizione più adeguata di animalità: è il campo intero ad essere falso. Questa falsità può essere pensata nei termini della coppia kierkegaardiana di divenire ed essere: l'opposizione standard animale/umano è formulata dalla prospettiva dell'umano in quanto essere, come già costituito; da una prospettiva che non può pensare l'umano nel suo divenire. Essa considera l'animale dal punto di vista dato dell'umano, non può considerare l'umano dal punto di vista animale. In altre parole, quel che è offuscato da questa differenza umano/animale non è solo il modo in cui gli animali sono davvero, indipendentemente dagli umani, ma la differenza stessa che segna effettivamente la rottura dell'umano all'interno dell'universo animale. E qui entra in gioco la psicoanalisi: ciò che Freud chiama «pulsione di morte» è la sua definizione della dimensione inquietante dell'uomo-in-divenire. Questo intermezzo è il "represso" della forma narrativa (nel caso di Hegel, della "grande narrazione" della successione storica nel mondo di forme spirituali): non la natura in sé, ma la rottura stessa con la natura che è (poi) fornita dall'universo virtuale delle narrazioni. La risposta alla posizione

di Derrida, secondo cui ogni qualità attribuita esclusivamente all'“uomo” è una finzione, potrebbe quindi essere che tale finzione ha tuttavia una sua realtà e che questa finzione organizza effettivamente le pratiche umane – e se quindi gli umani fossero precisamente animali che partecipano alle proprie finzioni, attenendosi pienamente ad esse (una versione dell'idea di Nietzsche che l'uomo è l'animale che sa fare promesse)?

Derrida comincia la sua esplorazione di quest'oscura “zona d'ombra” con il racconto di una sorta di scena primordiale: appena sveglio, va in bagno, nudo, seguito dal gatto; poi ecco il momento imbarazzante – sta lì, in piedi di fronte al suo gatto che guarda il suo corpo nudo. Incapace di sopportare questa situazione, fa qualcosa: si mette un asciugamano intorno alla vita, porta fuori il gatto, entra nella doccia... Lo sguardo del gatto sta per lo sguardo dell'Altro – uno sguardo inumano, ma per questa ragione è ancor di più lo sguardo dell'*Altro* in tutta la sua abissale impenetrabilità. Vedersi visti da un animale è un incontro abissale con lo sguardo dell'Altro, dal momento che – proprio perché non dovremmo semplicemente proiettare sull'animale la nostra esperienza interiore – siamo di fronte a qualcosa che restituisce lo sguardo che è radicalmente Altro. L'intera storia della filosofia è basata sulla negazione di quest'incontro, fino a Badiou, che caratterizza fin troppo facilmente l'essere che non si sia ancora convertito in soggetto (rispetto all'Evento) come «animale umano». Talvolta, quantomeno, l'enigma viene ammesso – da Heidegger, fra gli altri, che insiste sul fatto che non siamo ancora in grado di determinare l'essenza di un essere che sia “vivente”. E, sporadicamente, troviamo persino un rovesciamento diretto di questa negazione: non solo lo sguardo dell'animale è riconosciuto, è anche direttamente elevato a preoccupazione chiave della filosofia, come nella sorprendente dichiarazione di Adorno: «la filosofia esiste allo scopo di redimere ciò che si vede nello sguardo di un animale». (Adorno – Horkeheimer 2010, 51).

Ricordo la foto di un gatto reduce di un qualche esperimento di laboratorio in centrifuga, le ossa mezze rotte, la pelle mezza glabra, gli occhi che guardano impotenti la telecamera... questo è lo sguardo dell'Altro negato non solo dai filosofi, ma dagli uomini “in sé”. Perfino Lévinas, che tanto ha scritto sul viso impotente dell'Altro come sede originaria della responsabilità etica, ha negato esplicitamente che un volto animale possa avere questa funzione. Una delle poche eccezioni è Bentham, il quale ha fatto una semplice proposta: invece di chiedere «gli animali sanno ragionare e pensare?» ecc., dovremmo piuttosto chiederci «possono soffrire?». L'industria umana da sola causa continuamente

una sofferenza immensa agli animali che viene sistematicamente negata – non solo esperimenti di laboratorio, ma regimi speciali per produrre uova e latte (accendendo e spegnendo luci artificiali per accorciare il giorno, utilizzando ormoni...), maiali che sono mezzi ciechi e a malapena in grado di camminare, ingrassati a forza per essere macellati, ecc. ecc. La maggioranza di coloro che visitano una polleria non riesce più a mangiare carne di pollo e tutti sappiamo cosa succede lì dentro, ma questa consapevolezza deve essere neutralizzata affinché possiamo fare come se non sapessimo. Uno dei modi per facilitare questa ignoranza è la nozione cartesiana di *animal-machine*: i cartesiani mettevano in guardia contro la compassione per gli animali. Quando vediamo un animale emettere suoni di dolore dovremmo sempre tenere a mente che questi suoni non esprimono alcun vero sentimento interiore – dato che gli animali non hanno un'anima, si tratta di suoni generati solamente da un complesso meccanismo di muscoli, ossa, fluidi, ecc., che si possono chiaramente vedere con la dissezione... Il problema è che la nozione di *animal-machine* deve finire per forza con l'*Homme-Machine* di La Mettrie: se si opta per un neuro-biologismo convinto, esattamente la stessa affermazione può essere fatta circa suoni e gesti fatti dagli umani quando provano dolore; non c'è nessun dominio interno, a sé, dell'anima in cui il dolore si "sente davvero", questi suoni e gesti sono semplicemente prodotti dai complessi meccanismi neuro-biologici dell'organismo umano.

Per fornire il contesto ontologico più ampio dell'animale che soffre, Derrida riscuote il vecchio *leitmotiv* del romanticismo tedesco e di Schelling, ripreso da Heidegger e Benjamin, del «grande dolore della natura»: «è in vista del riscatto, per la redenzione da tale sofferenza, che gli umani vivono e parlano nella natura» (Derrida 2006, 19; 2009, 57). Derrida rifiuta questo *leitmotiv* schellingiano-benjaminiano-heideggeriano della tristezza della natura, l'idea che l'insensibilità e il mutismo della natura siano segno di un dolore infinito, in quanto teleologicamente logo-centrica: il linguaggio diventa il *telos* della natura, la natura aspira alla Parola per dare sfogo alla propria tristezza, per raggiungere la redenzione. Ma questo *topos* mistico pone ciononostante la domanda giusta, se, ancora una volta, si gira attorno alla prospettiva standard: non «cos'è la natura per il linguaggio? Possiamo cogliere la natura adeguatamente in e tramite il linguaggio?», ma «cos'è il linguaggio per la natura? Come influenza la natura il suo emergere?». Lungi dall'appartenere al logo-centrismo, un rovesciamento del genere è la più forte sospensione del logo-centrismo e della teleologia, allo stesso modo in cui la tesi di Marx sull'anatomia dell'uomo come la chiave per

l'anatomia della scimmia sovverte ogni evolucionismo teleologico. Derrida è consapevole di questa complessità, spiega come la tristezza animale:

non riguarda solamente, e ciò è già più interessante, la mancanza di linguaggio e il mutismo, la privazione afasica o inebetita delle parole. Se questa supposta tristezza leva anche un gemito, se la natura piange di un pianto muto ma non meno udibile nei suoi sospiri sensibili e persino nel fruscio delle piante, bisogna forse rovesciare i termini del discorso. Lo suggerisce Benjamin. Bisogna operare un rovesciamento, una *Umkehrung* nell'essenza della natura. [...] la natura (e in essa l'animalità) non è triste perché muta. Al contrario è la tristezza o il lutto della natura che la rende muta e afasica, che la lascia senza parola (Derrida, 2009, *ibid.*).

Seguendo Benjamin, Derrida interpreta così questo rovesciamento nel senso che ciò che rende la natura triste non è «un mutismo, né l'esperienza di un'impotenza, un non-saper-dare-il-nome; ma è innanzitutto il fatto di *ricevere il nome*» (*ibid.*, 57-58). Il nostro inserimento nel linguaggio, il fatto che ci venga dato un nome, funge da *memento mori* – nel linguaggio moriamo in anticipo, ci riferiamo a noi stessi come già morti. Il linguaggio è in questo senso una forma di melanconia, non di lutto: in esso, trattiamo un oggetto ancora vivo come già morto/perduto, così quando Benjamin parla di un «presentimento del lutto» questa andrebbe presa come la formula stessa della melanconia.

C'è tuttavia una malcelata ambiguità nelle posizioni sostenute da Derrida: se la tristezza non è precedente al mutismo (mancanza di linguaggio), se essa è la causa del mutismo, la funzione primordiale del linguaggio è quindi quella di liberazione/abolizione di questa tristezza? Ma se è così, come può questa tristezza essere originariamente quella del ricevere un nome? Quel che mi lascia senza parole è la violenza senza precedenti di qualcuno che mi nomina, affibbiandomi un'identità simbolica senza chiedere il mio consenso? E come può la natura avere esperienza di questa tristezza causata dalla riduzione alla passività dell'essere nominato? Un'esperienza del genere non presuppone forse che ci si trovi già nella dimensione del nominare, cioè del linguaggio? Non dovremmo limitare un'affermazione del genere ai cosiddetti animali domestici? Lacan ha notato da qualche parte che, mentre gli animali non parlano, quelli domestici si trovano nella dimensione del linguaggio (reagiscono al proprio nome, corrono dal padrone quando lo sentono, ubbidiscono agli ordini, ecc.), e questo è il motivo per cui, anche se non hanno accesso a una soggettività "normale", possono comunque essere affetti da patologie (umane): un cane può essere

isterico, ecc. Così, per ritornare allo sguardo triste e sbigottito del gatto sottoposto ai crudeli esperimenti di laboratorio, quel che questo sguardo esprime è forse l'orrore del gatto di fronte all'incontro con l'Animale, vale a dire noi, gli umani: ciò che il gatto vede siamo noi in tutta la nostra mostruosità e ciò che noi vediamo nel suo sguardo torturato è la nostra stessa mostruosità. In questo senso, il grande Altro (l'ordine simbolico) è già qui per il povero gatto: come il prigioniero nella colonia penale di Kafka, il gatto ha patito le conseguenze fisiche dell'essere bloccato nell'ingorgo simbolico. Il gatto ha effettivamente patito le conseguenze dell'essere nominato e incluso nella rete simbolica.

Per risolvere questo problema, dovremmo distinguere fra *due* tristezze: quella della vita naturale prima di e indipendentemente dal linguaggio e quella dell'essere nominato, sottoposto al linguaggio. C'è, dapprima, l'«infinta malinconia di ognivita», una tensione, un dolore che è risolto quando viene detta una Parola; poi, tuttavia, la pronuncia stessa di una Parola genera una sua tristezza (cui si riferisce Derrida). Quest'idea dell'intima connessione fra linguaggio e dolore non ci avvicina forse alla definizione di Richard Rorty dell'uomo come essere che soffre e sa narrare la propria sofferenza – o, per dirla con Derrida, dell'uomo come animale autobiografico? Ciò che Rorty non mette in conto è il dolore addizionale (surplus di dolore) generato dal linguaggio stesso.

Forse Hegel ci può essere d'aiuto qui, quando interpreta la gravità come indicazione del fatto che la materia (la natura) ha il suo centro al di fuori di sé ed è condannata a tendere eternamente verso di esso; lo spirito, al contrario, ha il suo centro dentro di sé, i.e., con il sorgere dello spirito la realtà ritorna a sé dalla propria auto-esternalizzazione. Lo Spirito, tuttavia, è attuale solo nel pensiero umano il cui mezzo è il linguaggio, e il linguaggio implica un'esternalizzazione ancor più radicale – la natura così ritorna a sé attraverso una ripetuta esternalizzazione di sé (o, come avrebbe detto Schelling, nel linguaggio il soggetto si contrae al di fuori di sé).

C'è una necessità di fondo qui: ogni parlante – ogni nominante – *deve* essere nominato, deve essere incluso nella sua stessa catena di nominazione, o, per usare la battuta spesso citata da Lacan: «Ho tre fratelli, Paolo, Ernesto ed io». Non stupisce che in molte religioni il nome di Dio sia segreto e non si debba pronunciare. Il soggetto parlante persiste in questa terra di mezzo: prima della nominazione non c'è il soggetto, una volta nominato, però, esso svanisce subito nel proprio significante – il soggetto non è mai, ci *sarà* sempre *stato*.

E se la caratteristica degli umani fosse proprio quest'apertura all'abisso dell'Altro, questo sbigottimento del «che vuole l'Altro da me?»? In altre parole:

e se rovesciassimo il punto di vista? E se lo sbigottimento che un uomo vede nello sguardo di un gatto fosse lo sbigottimento suscitato dalla mostruosità dell'essere umano? E se nell'abisso dello sguardo dell'Altro si riflettesse il proprio abisso – “*dans ses yeux, je vois ma perte écrite*,” come scriveva Racine nella *Phèdre*? Oppure, in hegeliano, invece di chiederci cosa sia la Sostanza per il Soggetto, come può il Soggetto cogliere la Sostanza, dovremmo porci la domanda opposta: cos'è (la nascita del) Soggetto per la (pre-soggettiva) Sostanza? G. K. Chesterton ha proposto un rovesciamento hegeliano del genere proprio a proposito dell'uomo e degli animali: invece di chiedere cosa sono gli animali per l'uomo, per la nostra esperienza, dovremmo domandarci cos'è l'uomo per gli animali. Nel suo meno noto *L'uomo eterno*, Chesterton fa uno splendido esperimento mentale su questa linea, immaginando quanto l'uomo dovesse essere sembrato mostruoso agli animali intorno a lui:

La verità più semplice sull'uomo è che è un essere molto strano, quasi nel senso che è estraneo alla terra. In tutta la sua sobrietà, ha molto più l'aspetto di uno straniero che introduca abitudini di un'altra terra che di un mero prodotto di questa. Ha un vantaggio sleale e uno svantaggio sleale. Non è a suo agio nei propri panni, non può fidarsi dei propri istinti. È al tempo stesso un creatore con mani e dita miracolose e una specie di storpio. È avvolto in bendaggi artificiali chiamati vestiti, sostenuto da stampelle artificiali chiamate arredamento. La sua mente ha le stesse libertà dubbiose e gli stessi limiti selvaggi. Solo fra gli animali, è scosso dalla splendida follia chiamata riso; quasi avesse colto un qualche segreto nella forma dell'universo nascosto all'universo stesso. Solo fra gli animali avverte il bisogno di distogliere il pensiero dalla realtà radicata del suo stesso corpo, di nasconderli come in presenza di qualche possibilità più alta che crea il mistero della vergogna. Sia che lodiamo queste cose come naturali nell'uomo sia che le condanniamo come artificiali in natura, rimangono nello stesso senso uniche (Chesterton, 1925).

Questo è quel che Chesterton chiamava «pensare all'indietro»: dobbiamo tornare indietro nel tempo, prima delle decisioni fatali e dei casi che hanno generato la situazione che ora ci sembra normale, e il modo reale per farlo, per rendere palpabile questo momento *aperto* di decisione, è immaginare come, a quel punto, la storia avrebbe potuto prendere un altro corso. A proposito della Cristianità, ad esempio, invece di perdere tempo a sondare come il Cristianesimo si rapporti con il Giudaismo, come fraintenda il Vecchio Testamento incorporandolo come l'annuncio della venuta di Cristo, e a cercare di ricostruire

come fossero gli ebrei prima della Cristianità, senza l'influenza retroattiva della prospettiva cristiana, bisognerebbe rovesciare il punto di vista ed "estranare" la Cristianità stessa, trattarla come Cristianità-in-divenire e focalizzarsi su quanto Cristo debba essere sembrato una strana bestia, una scandalosa mostruosità agli occhi dell'istituzione ideologica ebraica.

Il caso iperbolico è fornito qui dalle rare società che finora sono riuscite ad evitare il contatto con la "civiltà". Nel maggio 2008, i media hanno riportato la scoperta di una "tribù isolata" nella fitta foresta pluviale lungo la frontiera fra Brasile e Perù: i suoi membri non hanno mai avuto contatti con "il mondo esterno" della civiltà globale; la loro vita è rimasta probabilmente invariata per più di 10 000 anni. Sono state pubblicate alcune foto che li ritraggono, scattate da un aereo. Quando gli antropologi hanno sorvolato l'area la prima volta hanno visto donne e bambini e nessuno di essi era colorato. Solo quando l'aereo è tornato qualche ora dopo hanno visto individui coperti di rosso dalla testa ai piedi: «la testa dipinta di rosso fuoco, le teste parzialmente rasate, frecce tese con gli archi puntati contro l'aereo. Il gesto è inequivocabile: restate alla larga».

Hanno ragione: il contatto con gli esterni è spesso disastroso per tribù così remote. Anche se gli intrusi non li uccidono o non li cacciano dalle loro terre, malattie contro cui questi uomini non hanno difese immunitarie solitamente eliminano metà della tribù in un paio d'anni. La nostra civiltà per loro è letteralmente un "melting-pot", un punto di fusione – i membri delle tribù vi si sciogliono e scompaiono, come gli antichi affreschi sotterranei nella *Roma* di Fellini, che sono protetti finché restano isolati nel sottosuolo e cominciano a sparire appena ricercatori (molto cauti e rispettosi) penetrano il loro dominio... Ci chiediamo spesso come reagiremmo se incontrassimo alieni molto più sviluppati di noi: per queste persone gli alieni siamo noi. E qui risiede l'orrore di queste immagini: vediamo gli indigeni terrorizzati che osservano l'Altro disumano, e questo Altro disumano siamo noi.



Tribù degli uomini rossi

E che effetti abbiamo sulla natura noi umani? Quando gli incendi hanno devastato il Peloponneso nell'estate del 2007, una delle foto della zona distrutta mostrava un campo di grossi cactus mezzi bruciati dall'aspetto molto singolare, per cui più che mezzi bruciati sembravano mezzi sciolti, le loro forme allungate nei modi più svariati, quasi come il famoso quadro di Dalí dell'orologio "sciolto", contorto nel centro come un morbido pancake. Ciò che rende immagini del genere così affascinanti è il modo in cui rappresentano non solo la distruzione della realtà interna alla realtà, ma la distruzione del tessuto stesso della realtà, delle sue coordinate di base. Il primo effetto è quello di una natura denaturalizzata: la natura mezza distrutta perde il suo carattere "organico", appare come un bricolage, un composto artificiale di elementi eterogenei buttati insieme alla rinfusa. Il secondo effetto è quello di un disturbo temporale: è come se non avessimo più a che fare con la natura nel suo regolare ritmo di generazione e corruzione, crescita e decadenza, ma con uno spazio contorto in cui, oscenamente, come una protuberanza cancerogena, nuove forme prendono vita dalla decadenza stessa. Il terzo effetto è quello di una multipla distorsione spaziale anamorfica: quando le piante appaiono parzialmente "sciolte", prolungate in modo innaturale in varie direzioni, è come se l'oggetto stesso, nella sua realtà materiale distorta, incorporasse prospettive multiple, punti di vista fratturati delle percezioni che ne avremmo se lo guardassimo da posizioni diverse. Sembra quindi che non si possa più distinguere con chiarezza fra la realtà immediata dell'oggetto e le prospettive soggettive su di esso: la distorsione che deriva da uno sguardo obliquo è iscritta nella realtà stessa dell'oggetto.

In termini hegeliani, un paesaggio del genere incarna la coincidenza degli estremi dell'in-sé e per-noi: la prima impressione è che, quando osserviamo un pezzo di terra tanto bizzarro, per un momento scorgiamo l'aspetto della natura nel suo mostruoso in-sé pre-umano; tuttavia, è precisamente in quanto tale che la natura iscrive, nella veste della propria distorsione, la mostruosità dell'uomo, la sua presenza inopportuna sulla terra. L'uomo è questa distorsione anamorfica della natura, uno sconvolgimento del ritmo "naturale" di generazione e corruzione. Quando sentiamo un'affermazione come quella celebre di Hölderlin: «poeticamente abita l'uomo su questa terra», non dovremmo immaginarci il suo abitare come una capanna nei pressi di un ruscello nella foresta, ma precisamente come un paesaggio distorto e "denaturalizzato".

Bibliografia

- Adorno Th. W., Horkheimer M. (2010), "Towards a New Manifesto?", *New Left Review* 65.
Chesterton G.K. (1925), *The Everlasting Man*, Hodder & Stoughton, London.
Derrida J. (2006), *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris. Tr. it. di M. Zannini (2009), *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano.
Marx, K. (1867/1983), *Das Kapital*, Erster Band. Otto Meissner, Hamburg. MEGA II/5. Dietz Verlag, Berlin.

Traduzione di Sarah De Sanctis

La natura come persona di Enrico Antonio Giannetto

La Natura

Molto spesso parliamo di Natura, riducendola a un concetto umano, variabile da uomo a uomo e da epoca a epoca, in qualche modo storicamente o antropologicamente determinato. Questa riduzione a concetto è un passo fondamentale nella riduzione della Natura a cosa, a disposizione dell'arbitrio dell'umanità e tale da non comportare problemi etici per gli esseri umani. Questa prospettiva è inficiata da presupposti soggettivistici e antropocentrici e non permetterà mai agli esseri umani un "incontro" reale con la Natura.

Questi presupposti sono stati smascherati e decostruiti dalla filosofia di Martin Heidegger. A partire dall'*Introduzione alla metafisica* (1935), Heidegger inizia a ritematizzare l'obliato essere del mondo, e lo fa risalendo alle origini del pensiero greco. L'essere del mondo, mai forse realmente compreso dalla filosofia, è la *φύσις* (*physis*). Heidegger mostra come la *φύσις* indichi non un mondo ridotto a ente sempre presente disponibile all'arbitrio manipolatorio e violento dell'uomo, ma l'essere del mondo, di cui anche l'uomo è parte, nel suo aprirsi e schiudersi, come vita nel suo crescere (*phuo*) e sbocciare da sé stesso, nel suo dispiegarsi e nel suo apparire, nel suo mantenersi e perdurare in questo apparire e manifestarsi negli enti. L'essere obliato è la *φύσις*.

Il termine *φύσις* è legato a *φάος* o *φῶς* (*phaos* o *phòs*), la cui radice indica la stessa cosa: è ciò che si mostra, che risplende da sé, ciò che viene alla luce o la luce stessa. L'etimologia che risale al sumero-accadico conferma questa costellazione semantica. La *φύσις* originaria è quindi legata alla luce: come luce indica direttamente la sua potenza da cui tutto ha origine, il suo calore fondamentale per la vita, la vista delle divinità celesti come stelle-occhi che vedono attraverso essa illuminando, il modo di manifestarsi, di esprimersi o di parlare del divino. La *φύσις* stessa è, nel mito greco pre-teoretico, divinità generatrice, Madre di tutto (Kerenyi K., 1979, pp. 237-269; 1989, pp. 66-106).

La traduzione latina di *φύσις* come Natura implica già per Heidegger una concettualizzazione che ne fa perdere il significato. Natura non è più legata etimologicamente a luce: Natura è legata al verbo nascere, è ciò che sta per nascere (colto nel suo darsi e mai come essere semplicemente presente, in cui il participio futuro latino è come l'imperfetto aramaico-ebraico), ciò che è generato e non ciò che genera, e solo metaforicamente è ciò che viene alla luce, ciò che sorge; e, almeno a partire dal suo significato che la oppone all'uomo, alla cultura, alla storia, allo spirito, almeno da quando è stata interpretata come *Natura naturata* intesa come mera materia inerte e passiva, ha perso il senso della *φύσις*. Solo nella locuzione *Natura Naturans* la Natura era invece ciò da cui nasce tutto, la Madre Natura, ciò che genera da sé stessa e fa scaturire ogni ente. Con Natura, in questo scritto ho indicato e indicherò sempre la Natura in quest'accezione di *Natura Naturans*, in qualche modo più vicina al termine greco *φύσις*. Questa accezione è quella che corrisponde anche all'uso della locuzione *la Natura degli enti, la Natura delle cose*, per cui noi intendiamo l'essenza non concettuale o più chiaramente l'essere di tutte le cose nella loro esistenza: anche una delle etimologie dei verbi dell'essere rimanda alla *φύσις*. In questa prospettiva la Natura non è un insieme di cose a disposizione dell'umanità, ma è l'essere profondo del tutto, umanità compresa. La parola *φύσις* indicava, per i pensatori anacronisticamente detti pre-socratici, praticamente e globalmente tutti i fenomeni: non vi era distinzione fra fenomeni fisici e biologici e psichici, fra Natura e storia, fra Natura e Dio; gli dèi si manifestavano nella Natura e anche i fenomeni relativi all'uomo non erano considerati come separati e distinti dai fenomeni naturali e l'uomo non era tematizzato come separato dalla *φύσις* (Heidegger M. 1935; pp. 27-28).

Heidegger (1935; p. 26) fa notare quale grande fraintendimento ci sia stato degli inizi della filosofia greca considerandola una *Philosophia Naturalis*, ovvero una filosofia naturale come una filosofia della Natura come opposta all'uomo, oppure come una fisica nel senso moderno: significa avere ridotto il pensiero della *φύσις* allo studio di un particolare ambito di fenomeni:

I Greci non hanno incominciato con l'apprendere dai fenomeni della Natura che cosa sia la *φύσις*, ma viceversa: è in base a una fondamentale esperienza poetico-pensante dell'essere che ad essi si è rivelato ciò che hanno dovuto chiamare *φύσις*. Solo sulla base di tale apertura, essi sono stati in grado di considerare anche la Natura nel senso più ristretto. La *φύσις* così intesa designa, in origine tanto il cielo che la terra, la pietra come la pianta, sia l'animale che l'uomo, nonché la storia umana quale opera congiunta degli dèi e degli uomini; infine,

e in primo luogo, gli dèi stessi, in quanto sottoposti al destino...

Ma se, come perlopiù accade, s'intende la *φύσις* non nel senso originario di schiudentesi-permanente imporsi, bensì in quello più tardivo e odierno di Natura, e se inoltre si considerano come manifestazioni fondamentali della Natura i movimenti delle cose materiali, degli atomi, degli elettroni, e tutto ciò che la fisica moderna indaga sotto l'aspetto di Natura, allora la filosofia originaria dei Greci diventa una filosofia della Natura, un modo di rappresentarsi le cose per l'appunto sotto l'aspetto di Natura materiale. L'inizio della filosofia greca produce allora l'impressione, del tutto conforme all'idea che il senso comune si fa di un inizio, di quello che ancora qualifichiamo, secondo l'espressione latina, come 'primitivo'.

Qui, è chiaro che la riflessione di Heidegger comporta un ripensamento completo non solo della filosofia originaria greca, ma anche della fisica come effettivo pensiero della *φύσις* e come Heidegger si ponga come un fisico originario alla ricerca della fisica originaria: non un'indagine umana sulla Natura, ma l'ascolto e la visione del manifestarsi di un *logos* divino della *φύσις*, come in Eraclito (Heidegger M. 1943-1944; Giannetto E. 2010). Ed è anche chiaro come il problema della metafisica e della filosofia non sia separabile da quello della fisica. Scrive, infatti, Heidegger (1935; p. 29):

La parola *φύσις*, in base alla spiegazione data, viene a designare l'essere dell'essente. Il fatto di porre la domanda *περὶ φύσεως*, sull'essere dell'essente, fa sì che la trattazione sulla '*physis*', la 'fisica' nel senso antico, pervenga a disporsi già al di là dei *φυσικά*, ossia dell'essente, e tocchi l'essere. La 'fisica' determina dall'origine l'essenza e la storia della metafisica. Anche nella dottrina dell'essere come *actus purus* (Tommaso d'Aquino), come concetto assoluto (Hegel), come eterno ritorno della volontà di potenza sempre eguale a sé stessa (Nietzsche), la metafisica rimane, invariabilmente, una fisica.

L'uomo, come essere-nel-mondo (*Da-sein*), è parte non separabile di questa Natura: la relazione con il mondo e con gli altri esseri non è una relazione accidentale, contingente che l'uomo, sostanza che è in sé, ha e potrebbe non avere: l'in-essere e il con-esserci, per l'uomo e per tutti gli esseri, sono invero costitutivi del proprio essere che è unico ma anche comune a tutti gli altri esseri. Ogni essere è mondo, tutto mondeggia: ogni essere rimanda al mondo nella sua interezza, e come parte di esso ne è sim-bolo; è questo il senso esistenziale degli esseri, coglierne l'essere comune come principio esistenziale e vitale che li fa essere inseparabilmente insieme. L'amore, in senso non soggettivo e profondo non è una

relazione soggetto-soggetto o soggetto-oggetto (Agamben G. 1988; Agamben G. 2005), ma è questo stesso principio esistenziale, questa stessa inseparabilità costitutiva dell'esserci come essere-nel-mondo: Heidegger ha completamente superato così anche la prospettiva dell'empatia, con la relativa necessità di un processo d'immedesimazione, in quanto questa ammette una separazione originaria che poi non è più colmabile (Heidegger M., 1935, § 26, pp. 293-301).

La concezione arcaica della Natura la considerava come un tutto, un organismo vivente e animato, come una grande madre divina. E tale concezione arcaica, riconoscendo la Natura come una madre, era evidentemente una concezione della Natura come *soggetto*, nel senso di una intelligenza e di una volontà libere e finanche "capricciose". Quest'ultima caratterizzazione vale anche per gli animali: le religioni arcaiche (come ancora la religione egizia mostra) consideravano divinità teriomorfe, e ancora Giordano Bruno parlava delle stelle come *grandi animali*: anticamente anche gli angeli o le divinità erano animali legati alle stelle, e l'animalità non indicava una sfera di vita inferiore all'umanità ma tutto ciò che era animato, vivente, intelligente, in gradi anche superiori all'essere umano.

La Natura come persona

Almeno dall'inizio dell'era moderna si sono poste le basi di una distinzione, codificata poi nell'Ottocento, fra le *Scienze dello Spirito* di Wilhelm Windelband, contrapposte alle *Scienze della Natura* secondo una partizione che da allora (1894) ha avuto una certa fortuna. In questo caso, tale espressione sarebbe legata a una concezione del sapere che attesta dualisticamente una dicotomia metodologica, riflesso implicito o esplicito di una più profonda dicotomia ontologica presupposta o conseguente; legata a una concezione del sapere che taglia arbitrariamente una serie di interferenze e di connessioni interdisciplinari eludendone la reale complessità; legata a una concezione della realtà che astrae e ipostatizza dualisticamente Natura e Spirito come sostanze separate, secondo una tradizione che deriva alla tradizione occidentale da René Descartes e da Platone, un dualismo implicito poi in Immanuel Kant nella contrapposizione fra *persone* e *cose*.

Tale contrapposizione ha la sua origine nella forma di vita dell'uomo separata dalla Natura e dagli altri viventi e conflittuale e dominiale nei loro confronti, inglobata consapevolmente solo millenni dopo, nell'episteme soggettivista-umanistica dell'epoca moderna.

Il termine *persona* si è imposto in questa accezione contrappositiva a partire da una corrente etimologia latina errata: si è associato *persona* alla maschera teatrale e al personaggio. Da questa etimologia si è passati a collegare la *persona* al ruolo destinato all'essere umano all'interno del cosmo nel pensiero stoico, o nella giurisprudenza romana al *soggetto di diritti* in contrapposizione allo schiavo e rispetto a tutto il resto, ridotto a suo oggetto di possesso o di dominio.

Si è così intesa la nozione di persona come esclusivamente legata all'essere umano, in quanto presente unico vivente dotato di razionalità, intelligenza, volontà e libertà. In questa accezione semantica si tratta di una nozione interna ad un umanismo, ad una prospettiva antropocentrica e antropomorfa, specista e di dominio della Natura e degli altri viventi di altre specie, ridotti a cose a disposizione dell'arbitrio e dell'uso dell'umanità che ne decreta a piacimento la vita, lo sfruttamento, l'imprigionamento, la morte o lo sterminio. Seppure usata soprattutto nell'ambito del personalismo filosofico cristiano o cattolico, tale nozione di persona, insieme a quella di soggetto, è centrale per tutta una serie di discipline, dall'epistemologia alle scienze, dall'etica alla teologia.

Tuttavia, se si risale oltre l'etimologia indoeuropea fino alla primitiva radice sumero-accadica seguendo Giovanni Semerano, si individua nel termine *persona* il più generale significato di *parte* (pars) da *parsu* o *persu*, con suffisso *ona* corrispondente all'accadico *anu*: persona indica cioè l'essere parte di un tutto non separabile, l'essere partecipe di una totalità di cui è specchio o immagine, un essere parte del mondo della Natura e non contrapposto ad essa. Da questo punto di vista, l'idea di persona non può essere esclusivamente legata all'uomo, né contrapposta all'idea di altri viventi non umani o di Natura.

È solo questa l'unica accezione semantica di persona che sia eticamente accettabile e che permetta di liberarsi da una filosofia dualista che ancora faceva distinguere ad Immanuel Kant un *regno dei fini*, come comunità delle persone, dal mondo dei fenomeni naturali.

Il Cristianesimo Originario e una Nuova Etica Non Specista della Persona

Non basta però recuperare, attraverso le etimologie, il senso della Natura e della persona. Il vero senso della Natura come persona si può dischiudere solo in una prassi etica. Oggi, la cura degli altri esseri, umani e non umani, predicata come amore universale presente in gran parte delle grandi religioni (induismo, buddhismo, jainismo, cristianesimo, etc.) sembra un dato di fatto accettato da

tutte, ma in verità è solo l'esito di un lungo processo nel tempo di cristianizzazione, in gran parte inconsapevole, delle altre religioni. La prospettiva della cura dell'altro come amore attivo, come cura degli altri al posto della cura di sé, storicamente è invero legata al solo Cristianesimo (Schweitzer A., 1935). L'etica cristiana è etica della cura dell'altro come persona. Questa è storicamente l'etica più grande mai apparsa, anzi la prima e unica etica mai apparsa: l'etica precedente, greca, romana, orientale (in gran parte legata alla non-attività e alla negazione della vita in funzione della realizzazione di sé e all'evitare la propria sofferenza), era stata solo un grande egoismo, in cui si trattava solo di eudemonia, della ricerca della propria felicità individuale, della propria realizzazione/liberazione individuale, cura di sé in cui gli altri esseri entrano in gioco solo in funzione di sé stessi. Anche quando Platone e Aristotele hanno esaltato le virtù della giustizia e dell'amicizia, si è sempre trattato di virtù che erano funzionali eudemonisticamente alla felicità individuale (Calogero G., 1928, pp. 1-74; poi ristampato in Calogero G., 1985, pp. 175-228; Calogero G., 1947, pp. 106-139). L'immagine dell'*Eros* come un demone imperfetto indica l'ideale greco di perfezione in una contemplazione in sé chiusa, senza volontà e azione e amore: atarassia, apatia, adiaforia. Non bisogna scambiare la prospettiva cristiana per un'eudemonia che si realizza in un futuro escatologico: non c'è propriamente eudemonia cristiana, si ama indipendentemente dalla sofferenza o della felicità che ne sia effetto. Oppure si deve parlare di amore che tende alla felicità altrui, anche se comporta propria sofferenza, e in cui la propria sofferenza può essere vissuta come felicità che si moltiplica all'infinito per la felicità altrui: non più cura di sé, ma cura attiva degli altri esseri, in cui l'alterità non è più mezzo per il proprio fine e come tale oggetto, ma piena soggettività, persona e non cosa, fine e non mezzo. La filosofia greca era di fatto solipsistica nella sua etica: era come se l'altro non esistesse in quanto tale. Solo l'amore cristiano riconosce effettivamente l'essere dell'altro, che non è mero dato ontologico o logicamente dimostrato, ma è riconosciuto come tale in quella fede etica, fiducia consapevole, che è amore. Foucault, nella sua pur originale rivisitazione dell'etica greca e riteorizzando la cura di sé, non si rende conto della novità cristiana che sola può indicare un'etica effettiva: non si rende conto che anche la cura degli altri come pure anime è una distorsione platonizzante della cura cristiana della vita nella sua totalità inscindibile (Martin H. L., Gutman H. e Hutton P. H., 1988).

La differenza effettiva è comunque nella valutazione dell'Amore: per Platone è carenza, desiderio, attrazione, passione; non c'è etica se non del perfezionamento di sé; l'amore come cura degli altri esseri e del mondo non era considerata.

La visione escatologica-apocalittica ebraica da cui proveniva nel Cristianesimo era stata in qualche modo realizzata o ribaltata; non si trattava più di negare il mondo presente e di attendere un mitico mondo futuro, ma di affermare e realizzare il mondo futuro (il Regno di Dio) nel presente. Il Regno di Dio realizzato qui e ora comporta un completo cambiamento di vita: è il regno della pace messianica profetizzato dal profeta *Isaia*, 11.6-9, in cui il lupo pascolerà con l'agnello, il leone con la gazzella, e il bambino umano giocherà con i serpenti, e appunto realizzato da Gesù secondo *Marco* 1.13; una vita nuova, in cui l'assenza del male è caratterizzata dall'assenza della violenza predatoria fra i viventi e nell'essere umano e dall'assenza della fagocitazione reciproca, e in cui si ripristina la condizione edenica vegana di *Genesi* 1.29-30. Questo comportava una nuova etica radicale, non come una disciplina filosofica autonoma o parte di una teo-cosmologia o di una onto-teologia, non come parte di un pensiero mitico-religioso, ma come una consapevole prassi di vita etica che, senza alcun fondamento esterno, si autogenera e si autosostiene e si automoltiplica in una fede nell'Amore che si manifesta come Dio: è la prassi etica che si fa fede, che si fa rivelazione divina (Giannetto E. 2006; Giannetto E. 2005, cap. 5). Se Dio è Amore (I *Giovanni* 4.8), allora il Cristianesimo originario è prassi etica e non religione ideologica.

Si comprende, quindi, come storicamente la pratica etica antispecista si sia potuta sviluppare in occidente a partire dall'estensione dell'alterità di cui si ha cura a tutti gli esseri viventi al di là dei confini umani dall'etica del Regno di Dio proclamato da Gesù, e poi abbandonata dalle chiese occidentali e ripresa in alcune frangie "eretiche" del cristianesimo (Kuhn Th., 1983); attraverso il moderno processo di secolarizzazione, l'etica antispecista si è poi svincolata dal cristianesimo e ha cercato altrove una fondazione razionale, in prospettive utilitariste che però sono le versioni moderne delle antiche eudemonie e solo più recentemente in prospettive fenomenologico-ermeneutiche, dipendenti in effetti dal cristianesimo.

Della genuina prospettiva cristiana troviamo una versione recente nell'etica universale, non specista, del *rispetto/cura della vita* di Albert Schweitzer (1931; 1965):

Per l'uomo veramente morale, la vita come tale è sacra. Esso non frantuma un cristallo di ghiaccio che brilla al sole, non strappa una foglia dall'albero, non stacca un fiore; mentre cammina sta bene attento a non calpestare una formica. Se lavora alla luce di una lampada in una sera d'estate, preferisce tener chiusa la finestra e respirare un'aria viziata, piuttosto che vedere un insetto dopo l'altro precipitare sul tavolo con le ali bruciate.

Schweitzer ha qui integrato nella sua visione e ha capito profondamente quanto dice il profeta Isaia del Messia e il Vangelo di Matteo (12, 15-21) riferisce a Gesù (vedi soprattutto la parte in corsivo):

[...] Ma Gesù, saputo, si allontanò di là. Molti lo seguirono ed egli guarì tutti, ordinando loro di non divulgarlo, perché si adempisse ciò che era stato detto dal profeta Isaia (42, 1-4):

‘Ecco il mio servo che io ho scelto:

il mio prediletto nel quale mi sono compiaciuto.

Porrò il mio Spirito sopra di lui
e annunzierà la Giustizia alle genti.

Non contenderà e non griderà,
né si udrà sulle piazze la sua voce.

*La canna infranta non spezzerà,
non spegnerà la più piccola fiammella fumante di vita,*
perché sia fatta trionfare la Giustizia;
nel suo Nome spereranno le genti.’

Chi è il prossimo da amare? Il prossimo è persona? La parabola del *buon samaritano* nel Vangelo di Luca (10, 29-37) dà la risposta: in un ribaltamento epocale, il prossimo non è chi si deve amare, ma il prossimo è colui che ama, che amando si fa prossimo all’altro, nell’illimitatezza dell’amore così ricompreso, prossimo a tutto e a tutti, all’altro anche diverso per religione, per etnia, per genere, e anche per specie.

Tutta la Natura è persona di cui avere cura: non c’è una categoria ontologica di persona, distinta dalle cose, di cui solo bisogna avere cura, ma è la cura, l’amore *personale* che ci fonda come persone, che ci rivela la dimensione personale di tutto, della totalità dell’altro, dal filo d’erba al verme, dalla canna al più piccolo fuoco o calore vitale. Non c’è possibile dimostrazione scientifica o filosofica dell’essere persona degli altri: è solo un atto di fede – che si compie in una prassi etica d’amore universale che si prende cura degli altri esseri, umani e non-umani, come persone e che costituisce la nostra esistenza come autentica – che permette di considerare gli esseri viventi come persone.

Solo il panteismo moderno, nella condivisione inconsapevole di una visuale della Natura ridotta a oggetto dalla concezione meccanicistica, ha potuto concepire Dio come impersonale avendolo identificato con una Natura ridotta a cosa impersonale.

Un Dio personale non sarà più da rigettare come immagine antropomorfa

del solo uomo considerato come persona, ma la Natura tutta potrà essere considerata immagine di un Dio *personale*, in particolare, manifestazione di una maternità personale divina o di una relazione personale divina. La relazione fra essere umano e Natura, fra essere umano e altri viventi è una relazione personale, che, se si supera l'ottica della riduzione a cose, a oggetto o a cibo, ovvero della fagocitazione, ci coinvolge come persone, non secondo una prospettiva meramente parziale, ma come parti di uno stesso tutto, in un'unione dinamica di rispetto, cura, simpatia e com-passione, amore attivo.

La relazione fra i viventi e Dio è allo stesso modo personale, non perché ci sia in Dio alcunché di parziale, ma perché, come è rimasta traccia del pensiero del Cristianesimo primitivo nei dogmi niceani e post-niceani della trinità e dell'incarnazione, Dio non è una sola persona, ma è un tutto unione di persone, è l'Amore che dà vita a questo tutto che comprende nell'incarnazione anche la Natura come persona. Dio genera e crea in quanto unione, relazione personale di un principio attivo maschile e di un principio attivo femminile (lo Spirito Santo quale *Ruchà Qadosh* della lingua aramaica del Cristianesimo originario è femminile, è la madre divina) che appunto sono persone, padre e madre. Padre e madre *terrestri* sono immagini di un padre e una madre divini *celesti*, padre e madre *naturali* sono immagini di un padre e una madre *spirituali*, della potenza generativa dei quali partecipano come persone nell'Amore; e il *figlio dell'uomo terrestre, naturale*, senza privilegio di genere e senza privilegio di specie, è immagine del *figlio di Dio celeste, spirituale*, del quale partecipa come persona nell'Amore. La Natura tutta come figlia di Dio accomuna tutte le sue parti e tutti i viventi, fra i quali pure l'uomo e la donna, in una relazione personale di fratellanza e sorellanza. La teologia cristiana non potrà essere più, come nel passato e ancora nel presente delle varie confessioni, specchio ideologico del dominio dell'umanità sulla Natura e sugli altri viventi.

E le Scienze della Natura non potranno più essere ideologia del dominio dell'uomo sulla Natura e sugli altri viventi, come anche del dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla donna, ma saranno connesse ad un sapere che è solo dell'amore personale.

Nuova Etica della Persona e Nuove Scienze della Natura

La percezione propria dell'animismo arcaico, in effetti, ci faceva considerare tutti gli esseri viventi come persone; solo la concezione meccanicistica della

Natura, sviluppata nel 1600-1700, funzionale al dominio tecnico della Natura (Giannetto E., 2010) da parte dell'uomo, ha ridotto gli esseri non-umani a cose, la Natura a cosa.

In questa prospettiva tutti i viventi umani e non umani vanno considerati come parti di una stessa Natura, persone, come soggetti; anzi, ogni parte della Natura non è più oggetto rispetto ad un soggetto umano, ma è persona, soggetto.

Il crollo del presupposto specista dell'etica umanistico-antropocentrica può anche essere visto come conseguenza necessaria delle rivoluzioni della fisica del Novecento che hanno segnato il crollo della concezione materialistica, deterministica, meccanicistica della Natura, tipica della scienza moderna. La Natura non è più riducibile ad una macchina, ad una serie di elementi – componenti materiali, inerti e passivi, separati e il cui comportamento è univocamente determinato ed esattamente predicibile. Né gli animali sono cartesianamente riducibili a macchine, automi.

La concezione meccanicistica della Natura si era imposta ideologicamente come contraccolpo alla perdita di centralità fisica dell'uomo nel cosmo, derivata dalla rivoluzione copernicana e dall'idea di universo infinito di Giordano Bruno: l'uomo era almeno superiore al resto della Natura dal punto di vista spirituale, perché la Natura doveva essere considerata come materia inerte e passiva, inanimata come una macchina. E trovò anche una legittimazione teologica (in un cristianesimo tradito e ridotto a platonismo e a dottrina antropocentrica), nella prospettiva calvinista tesa ad assolutizzare univocamente l'onnipotenza di Dio (escludente qualsiasi potenza o principio attivo nella Natura che l'avrebbe potuta limitare) in reazione al naturalismo che tendeva a equiparare Dio e Natura e all'umanesimo tendente alla divinizzazione dell'uomo. E tale concezione meccanicistica si era imposta per eludere qualsiasi problema etico nei confronti della Natura, per il suo dominio tecnico: se la Natura e gli altri viventi non umani sono macchine, non esiste alcun problema etico nei loro confronti. Le Scienze della Natura si erano così trasformate in Tecnica Meccanica, ovvero la Tecnica Meccanica era diventata la scienza fisica fondamentale. La Natura e gli altri viventi, almeno dalla svolta da una dieta fruttariana ad una carnivora e poi dalla *rivoluzione neolitica* con l'agricoltura e la zootecnia, erano sempre stati ridotti a oggetti dall'uomo, ma con la *rivoluzione scientifica* del 1600-1700 vi fu una consapevole epistemologizzazione di questa pratica di dominio che divenne *scienza*. I rapporti con la Natura e con gli altri viventi vennero sempre più mediati da strumenti meccanici in una forma che venne epistemologizzata come *metodologia sperimentale*: divennero così sempre più indiretti e quindi impersonali nell'ideologia della *oggettività scientifica*.

Paradossalmente rispetto alle motivazioni umanistiche e teologiche, ma, piuttosto logicamente, l'evoluzione del meccanicismo in forme sempre più radicali condusse dall'oggettificazione della Natura e degli altri viventi all'oggettificazione anche dell'uomo. La perdita della Natura, la riduzione della Natura a cosa aprì la strada alla perdita di Dio (all'ateismo) e alla perdita dell'umanità stessa. La rivoluzione industriale poi e il conseguente assetto tecnico delle società post-industriali portarono da un'alienazione dalla Natura ad un allontanamento pure fisico dalla Natura, ad una scomparsa sempre più vasta del mondo della Natura e degli altri viventi sostituito dal mondo tecnologico dell'uomo: i rapporti con la Natura e con gli altri viventi da impersonali divennero sempre più rari e indiretti.

Tuttavia, dai laboratori scientifici in cui ormai la Natura e gli altri viventi erano imprigionati, studiati, torturati, sezionati e vivisezionati, geneticamente modificati, o anche avviati verso una *soluzione finale*, la Natura riemerge prepotentemente dal seppellimento ideologico del meccanicismo, come un filo d'erba ritrova la luce spuntando dall'asfalto e dal cemento che ha sepolto la terra.

La nuova concezione dinamica, energetica di campo, olistica e non separabile della Natura che emerge nel Novecento dalla fisica del caos, dell'isteresi, dell'elettromagnetismo, della relatività e dei quanti, come anche dalla genetica, dalla biologia molecolare, dalla teoria dell'informazione e dei sistemi complessi, è invece, all'opposto del meccanicismo, una nuova forma della percezione arcaica della Natura come un organismo vivente e animato, come una grande madre divina. E tale percezione arcaica, riconoscendo la Natura come una madre, era evidentemente una percezione *personalistica* della Natura.

A livello microfisico, quantistico, al contrario, la Natura si manifesta come libera, non ci sono leggi. A livello microfisico, quantistico, la Natura evolve in base ad una funzione d'informazione che orienta non meccanicamente, come *intelligenza*, scelte verso *fini intrinseci*, armonici universali. Crolla anche la distinzione fra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, perché l'evoluzione dinamica di ogni parte dell'universo dipende comunque dalla sua storia individuale.

In questa prospettiva tutti i viventi umani e non umani vanno considerati come parti di una stessa Natura, persone, come soggetti; anzi, ogni parte della Natura non è più oggetto rispetto ad un soggetto umano, ma è persona, soggetto. La Natura non è più la manifestazione di forze *impersonali* e cieche come per leggi meccanicistiche, non ci sono più *cose* a disposizione dell'uomo: la Natura è *personale* o relazione di persone, amore personale fra tutti gli esseri.

Bibliografia

- Agamben G. (1988), “La passion de la facticité”, in *Cahiers du Collège international de philosophie*, n. 6, numéro spécial *Heidegger, questions ouvertes*, Osiris, Paris, pp. 63-84; poi pubblicato nell'originale italiano, in Agamben G. (2005), *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, pp. 297-328.
- Calogero G. (1928), *Introduzione a, Platone, Simposio*, Tr. it. di G. Calogero, Laterza, Bari, pp. 1-74; poi ristampato in Calogero G. (1985), *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli, pp. 175-228.
- Calogero G. (1947), “Schizzo di una storia dell'etica”, in *Saggi di Etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari, pp. 106-139.
- Giannetto E. (2005), *Saggi di Storie del Pensiero Scientifico*, Sestante per Bergamo University Press, Bergamo.
- Giannetto E. (2006), *Vangelo di Giuda – traduzione dal copto e commento*, Medusa, Milano.
- Giannetto E. (2010), *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma.
- Giannetto E. (2012), “Eraclito, un fisico delle origini”, in G. Fornari (a cura di), *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Olschki, Firenze, pp. 127-142.
- Heidegger M. (1935), *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen. Tr. it. Di G. Masi (1979), *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano.
- Heidegger M. (1943-1944), *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Klostermann, Frankfurt am Main. Tr. it. di F. Camera (1993), *Eraclito*, Mursia, Milano.
- Heidegger M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt am Main. Tr. it di Cristin R., Marini A. (1991), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova.
- Kerenyi K. (1947), *Die Göttin Natur*, in *Eranos-Jahrbuch*, Rhein-Verlag, Zürich. Tr. it. di A. Brelich (1979), *La Dea Natura*, in *Miti e misteri*, a cura di F. Jesi, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 237-269. Tr. it. di D. Besana (1989), *La Dea Natura*, in E. Neumann, K. Kerenyi, D. T. Suzuki, G. Tucci, *Quaderni di Eranos 1946 e 1953, La Terra Madre e Dea*, Red, Como, pp. 66-106.
- Schweitzer A. (1931), *Aus meinem Leben und Denken*, F. Meiner, Leipzig. Tr. it. Di A. Guadagnin (1965), *La mia vita e il mio pensiero*, Comunità, Milano.
- Schweitzer A. (1935), *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, Beck, München. Tr. it. di A. Olivoni (1962), *I grandi pensatori dell'India*, a cura di S. Marchignoli, Astrolabio-Ubaldini, Roma.
- Thomas K., (1983), *Man and the Natural World*, Penguin Books, London. Tr. it. di E. Negri Monater (1994), *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente 1500-1800*, Einaudi, Torino.
- Technology of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (1988), The University of Massachusetts Press, Amherst. Tr. it. di S. Marchignoli (1992), *Un seminario con Michel Foucault, Tecnologia del sé*, a cura di Luther H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino.

Animal Enhancement: Un futuro incubo per gli animali d'allevamento? di Arianna Ferrari

Animal enhancement: di che cosa si tratta

Da poco più di un decennio il concetto di “enhancement” (miglioramento o potenziamento) non solo occupa un posto di rilievo nella ricerca, ma provoca anche un acceso dibattito. L'ingegneria genetica nel campo della medicina, la ricerca di farmaci che possano aumentare le capacità cognitive o lo sviluppo di protesi sono solo alcuni esempi di ambiti di ricerca ritenuti segno del progresso tecnoscientifico (Roco & Bainbridge 2002; Savulescu et al. 2011). La ricerca non si limita solamente all'essere umano. Così come le capacità degli esseri umani possono essere potenziate da nuove tecnologie, lo stesso può accadere per quelle degli animali (Ferrari et al. 2010a). Ma che cosa significa esattamente “potenziare” gli animali?

Che gli animali possano essere modificati anche in nome della protezione del loro benessere è una affermazione vecchia e nota dell'industria che utilizza gli animali. In fin dei conti gli animali devono godere di un certo livello di salute e *fitness* per essere produttivi. Un esempio di questa logica è l'allevamento di polli senza piume: questo metodo d'allevamento viene propagandato come qualcosa di vantaggioso anche per i polli dato che in questo modo pare possa essere evitato il problema del cannibalismo, cioè il fatto che i polli si becchino ferocemente causando perdita delle piume e piccole ferite (Cahaner et al. 2008).

Attualmente ci sono tecnologie (come l'ingegneria genetica e le nanotecnologie) che consentono una modificazione più ampia e invasiva rispetto alle tecniche tradizionali d'allevamento e differiscono da queste anche per la sofferenza provocata. Nella logica visionaria e ottimistica del progresso tecnoscientifico la modificazione perfetta, anzi il completo rimodellamento degli animali appare finalmente possibile, anche se al prezzo di sacrificare molti animali in esperimenti scientifici. L'idea di poter ulteriormente “potenziare” i cosiddetti animali d'allevamento sembra non avere limiti, come mostra l'esistenza di

premi scientifici economicamente consistenti. Ma che cosa si cela esattamente dietro questi programmi di ricerca, quanto sono realistici e quali sono i loro costi per gli animali?

Allevamento degli animali: Ricerca scientifica attuale e scopi

Nonostante le grandi promesse dell'ingegneria genetica applicata agli animali d'allevamento, che risalgono alla metà degli anni Novanta, a tutt'oggi non esiste alcun uso commerciale di questi animali. Le tecniche di modificazione genetica risultano ancora avere troppi problemi tecnici e non costituiscono ancora una possibilità effettiva di profitto.

Tuttavia la ricerca scientifica continua ad inseguire le sue promesse. Per esempio nell'ambito della cosiddetta "Gene-Farming" si ricerca per aumentare la qualità e l'efficienza degli animali d'allevamento e dei loro prodotti.¹ Per esempio si modifica la composizione del grasso e della colesterina degli animali in modo da rendere i loro prodotti più adatti ai bisogni dei consumatori (Wheeler 2007). Oppure vengono create mucche in grado di produrre un latte con proprietà alterate, come i valori della caseina, importante nella produzione dei latticini, (Choi et al. 1996) o per ridurre la predisposizione allergenica al latte di mucca dei bambini (Wang et al. 2008). Recentemente, in Cina è stata ingegnerizzata una mucca con l'intento di farle produrre "latte materno umano", ossia un latte che contenga gli stessi valori nutritivi del latte materno dell'uomo. In questo modo si dovrebbe produrre un nuovo alimento per bambini alternativo al latte materno (Yang et al. 2011).

Anche l'utilizzo delle nanotecnologie² viene guardato con attenzione ai fini della produzione agricola. Queste tecnologie possono essere applicate sostanzialmente per due scopi: per migliorare le tecniche d'intervento genetico o di clonazione degli animali (vedi sopra) o per costruire biosensori in grado di

¹ Il termine "gene-pharming" fa riferimento all'allevamento degli animali ("farm") e all'ingegneria genetica ("gene") e indica quell'ambito di ricerca scientifica che si occupa della creazione di animali transgenici dai cui liquidi corporei si tenta di ricavare sostanze con proprietà medicinali per il consumo umano.

² A tutt'oggi non esiste una definizione univoca a livello mondiale di nanotecnologia. La definizione che viene più comunemente accettata fa riferimento a ricerche negli ambiti della fisica e della chimica che si occupano del controllo della materia su scala dimensionale che va da un atomo fino a 100 nanometri.

monitorare costantemente il livello di salute degli animali d'allevamento ed eventualmente intervenire (Scott 2005). Anche in questo campo la ricerca si muove nel senso di aumentare l'efficienza produttiva nell'allevamento che viene trasformato in un sistema autonomizzato: gli strumenti creati dovrebbero essere in grado di attivarsi e di regolarsi in maniera autonoma.

Clonazione animale

La clonazione degli animali d'allevamento è foriera di continue controversie che, però, generalmente si limitano alla sicurezza della carne proveniente da questi animali e all'eventuale etichettatura dei prodotti da essi derivati.³ Come sottolineano i ricercatori, non si tratta di sostituire l'intera popolazione degli animali d'allevamento con animali clonati, in quanto ciò sarebbe troppo complicato, costoso e lungo, ma di garantire attraverso la clonazione una riserva di sperma e di materiale biologico riproduttivo di alta qualità.

Poiché un manzo clonato attualmente costa circa fra i 15 000 e i 20 000 dollari, appare altamente improbabile che nel prossimo futuro i prodotti di questi animali possano essere venduti su un mercato ampio. In sostanza, la clonazione degli animali d'allevamento non è altro che un metodo per garantire l'utilizzo di proprietà selezionate negli animali da riproduzione. Insieme al metodo ormai ampiamente diffuso della fecondazione *in vitro* – utilizzata, peraltro, anche

³ Nel 2006 la Food and Drug Administration (FDA) degli Stati Uniti ha dichiarato sicuro ed ha pertanto approvato il consumo di carne e di latticini provenienti da animali clonati (mucche, maiali e capre). Allo stesso risultato è giunto anche l'ente europeo per la sicurezza alimentare EFSA (European Food Safety Authority) riguardo ai prodotti provenienti da mucche e maiali clonati. L'EFSA ha tuttavia riconosciuto gli aspetti negativi della clonazione per la salute degli animali. Nel giugno del 2009 la Commissione Europea ha approvato una direttiva sul *novel food* (http://ec.europa.eu/food/food/biotechnology/novelfood/index_en.htm) secondo la quale i prodotti delle generazioni successive – dunque i prodotti ottenuti tramite l'uso di nuove tecnologie – vengono approvati per la diffusione sul mercato. Un comunicato stampa del marzo 2011 informa che il Parlamento Europeo non è riuscito a mettersi d'accordo sull'etichettatura della carne proveniente da animali clonati (<http://www.europarl.europa.eu/news/it/headlines/content/20110324STO16430/html/I-governi-rifutano-la-richiesta-del-Parlamento-di-etichettare-la-carne-clonata>).

negli allevamenti biologici – la clonazione dovrebbe contribuire a rendere la produzione animale ancora più efficiente.

Animali “più sani” ed eco-sostenibili

Un aumento della produttività – così dicono gli scienziati – potrebbe essere vantaggiosa anche per gli animali stessi. In fondo, la diffusione di malattie, e la conseguente uccisione in massa degli animali (in Germania nota come *Seuchenbekämpfung*, “battaglia contro il contagio”), sono uno dei problemi più gravi dell’odierno allevamento. Perciò si è intensificata la ricerca che si occupa della creazione di animali transgenici resistenti a malattie.

Nell’ambito della ricerca sulla mastite (infiammazione delle ghiandole mammarie) vengono create mucche transgeniche il cui latte contiene il peptide antibatterico lisostafina in grado di proteggere le ghiandole mammarie dall’infiammazione procurata dallo stafilococco aureo (Donovan et al. 2005). Inoltre vengono anche creati polli transgenici resistenti all’influenza aviaria. O, per meglio dire, si tratta di polli transgenici che, pur ammalandosi di questa malattia, mostrano una capacità ridotta di trasmettere il virus dell’influenza aviaria. In realtà, i risultati sinora ottenuti non presentano alcuna rilevanza statistica e appartengono pertanto ancora all’ambito della ricerca di base (Lyll et al. 2011).

Come oramai noto, l’allevamento degli animali ha conseguenze negative sull’ambiente (Schlatzer 2010). Pertanto la ricerca si sta adoperando per creare animali che inquinino di meno. Un esempio sono i cosiddetti “Enviro-Pigs”, maiali che producono escrementi con ridotti valori di fosfato. Poiché producono nelle ghiandole salivari una sostanza (fitasi) in grado di aumentare la disponibilità biologica di fosforo dall’acido fitico di cereali e soia, questi maiali transgenici non hanno bisogno di alcuna aggiunta di fosforo nel mangime e ciò fa sì che i loro escrementi contengano meno fosfato (Golovan et al. 2008).

Non da ultimo, anche i pesci vengono ingegnerizzati in modo da adattarsi meglio alle condizioni d’allevamento nelle acquacolture, come per esempio alla tolleranza al freddo, aumentata grazie all’inserimento della proteina anti-gelo AFP: “Antifreeze Proteins” (Hew et al. 1995) che inoltre dovrebbe contribuire ad una maggior resistenza alle malattie (Dunham 2009). Negli Stati Uniti l’autorità per la sicurezza alimentare si sta convincendo dell’assenza dei rischi dei salmoni transgenici “AquAdvantage salmon[®]” che crescono veloce

più velocemente rispetto ai salmoni tradizionali (Van Eenennaam & Muir 2011).

Più sofferenza e ancor più animali uccisi

Ogni innovazione tecnoscientifica presenta dei costi. Nella maggior parte dei casi questi vanno a scapito degli animali. La clonazione è una tecnica non sicura e generalmente dannosa per gli animali. I problemi vanno da insufficienze respiratorie a collasso dei reni e del fegato, a debolezze a livello immunitario o anomalie scheletriche. Un altro problema ampiamente noto è la sindrome “large offspring” nelle mucche clonate: queste danno alla luce dei vitelli troppo grossi che soffriranno di obesità. I feti clonati presentano rischi maggiori di malformazioni, come ha rilevato l’ente europeo per la sicurezza alimentare (EFSA - European Food Safety Authority). Nell’ottobre del 2010 la Commissione Europea lo ha riconosciuto in un rapporto sulla clonazione degli animali per scopi alimentari. Tuttavia nella Comunità europea non esiste un divieto dei prodotti derivati da animali clonati.

Anche le tecniche di ingegneria genetica presentano dei problemi. Concretamente, la creazione di animali transgenici implica l’utilizzo di *un grande numero di animali*; inoltre, tali tecniche sono più rischiose rispetto alle tecniche di allevamento tradizionale, ossia vi è una maggior probabilità che influiscano negativamente sul benessere degli animali. Per quanto riguarda il numero degli animali coinvolti in queste modificazioni non si deve considerare solo il numero degli animali transgenici che effettivamente vengono creati, ma anche di quelli utilizzati come donatori (di sperma o gli animali nei quali gli embrioni modificati vengono impiantati), le generazioni di animali necessarie al procedimento genetico (prima che si crei l’animale transgenico) e anche gli animali modificati geneticamente “in maniera sbagliata”, che contengono il costrutto genetico o al posto sbagliato nel genoma o che non lo esprimono in maniera corretta (Ferrari 2008).

Inoltre la modificazione genetica nella maggior parte dei casi non permette un’integrazione esatta del costrutto genetico nel genoma. In altre parole non si può determinare esattamente il luogo del genoma in cui il gene (o i geni) di un altro organismo vengono introdotti o la parte di genoma che viene disattivata. Da ciò conseguono effetti collaterali imprevedibili sul fenotipo (le caratteristiche osservabili dell’animale). A questo proposito noto è il caso dei “maiali di

Beltsville” (“Beltsville pigs”) che hanno sofferto di danni alle articolazioni per la loro obesità e che mostrarono una ridotta capacità riproduttiva (Pursel et al. 2004).

Protezione animale “tecno-visionaria”

Nella discussione sulle nuove tecnologie il “miglioramento” o “potenziamento” degli animali viene difeso *anche in nome della protezione animale*. Il transumanista Hughes – che si è pronunciato contro l’antropocentrismo e ha difeso il Great Ape Project(GAP) lanciato da Paola Cavalieri e Peter Singer nel 1993 – difende l’utilizzo delle nanotecnologie, dell’ingegneria genetica e di farmaci per il potenziamento (“uplifting”) degli animali. È convinto che come abbiamo un obbligo morale di condurre i bambini ad una maturazione “cognitiva” così lo abbiamo anche nei confronti degli animali attraverso mezzi tecnologici. Anche Dvorsky vede nelle nuove tecnologie la possibilità di superare la discriminazione nei confronti di animali “particolarmente evoluti”, che dunque potrebbero essere riconosciuti come parte della comunità giuridica e morale (Dvorsky 2008).

Lo stesso pensa la filosofa Chan. Nel caso in cui il “miglioramento” o “potenziamento” degli animali ad uso umano sia allo stesso tempo nel loro interesse e promuova il loro benessere, gli esseri umani hanno un obbligo morale di appoggiare il progetto di “animal enhancement” (Chan 2009). Per indicare il progetto di superamento dei limiti biologici dell’essere umano e dell’animale a volte i transumanisti applicano anche concetti che sono tipici della tradizione protezionista e dei diritti degli animali. Per esempio il filosofo britannico David Pearce parla di un progetto abolizionista per la liberazione dell’uomo e dell’animale dal dolore attraverso lo sviluppo tecnologico.

Nonostante sia legittimo chiedersi come la scienza e la tecnologia possano essere utilizzate in modo positivo per gli animali, non bisogna perdere di vista la prassi odierna della tecnoscienza. È un fatto che i transumanisti, la cui politica di ricerca si batte per la riduzione o l’eliminazione dei confini biologici dell’umano, appoggiano in maniera attiva gli esperimenti animali e in parte li finanziano.⁴ Ciò, tuttavia, non viene riconosciuto in maniera esplicita. In que-

⁴ Esempio paradigmatico è la Methuselah Foundation (Fondazione Matusalemme), fondata dal ricercatore anti-aging Aubrey de Grey. La fondazione indice un premio

sto modo ogni tipo di riferimento alla protezione animale o addirittura al tema dei diritti animali appare nei loro argomenti come inattendibile. Al contrario, ci pare urgente e necessario avviare un dibattito sui programmi di ricerca attuali. In ogni caso, un'analisi "etica" che sia slegata da ogni tipo di considerazione degli scopi sociali, politici ed economici rimane acritica e astratta.

"Fitter, healthier and more productive – a pig in a cage on antibiotics"⁵

La discussione sul "miglioramento" o "potenziamento" nell'ambito umano ruota attorno al superamento dei limiti posti dalla natura alla specie *homo sapiens* attraverso l'utilizzo di nuove tecnologie. Per i sostenitori di questo progetto l'uomo *faber* può liberarsi dal suo destino biologico attraverso la ragione e plasmarsi in maniera del tutto nuova (Ferrari 2010b). Queste promesse vengono discusse in maniera controversa e non possono essere analizzate ulteriormente in questa sede. Ma dove risiede il potenziale di liberazione delle nuove tecnologie per l'animale?

Se si rivolge l'attenzione alla *ricerca veterinaria* – che potrebbe essere una buona candidata per una "liberazione" dei limiti biologici degli animali analogamente a quanto fa la medicina per l'uomo – ci si rende subito conto che gli interventi sugli animali slegati da fini terapeutici sono invece sempre legati a *interessi umani, d'uso e di profitto*. Un esempio è dato dalla pratica di selezione delle razze in cani e gatti che persegue, tra gli altri, lo scopo di selezionare animali sempre più docili o adatti a specifici scopi (ad es. i cani da caccia). È controverso se questi tipi di intervento costituiscano davvero un "miglioramento" o "potenziamento" per gli animali. Tutti gli altri ambiti veterinari riguardano lo sviluppo di terapie o di metodi di trattamento. Dalla prospettiva dei diritti animali, il fatto che in questa ricerca si faccia uso di esperimenti animali rimane problematico.

La ricerca di punta in ambito veterinario, in particolare riguardante gli animali d'allevamento, si concentra sul tentativo di ridurre la sofferenza provocata dall'utilizzo da parte dell'uomo di questi animali, dunque in realtà non è altro che un trovare rimedi ai danni prodotti dall'utilizzo di questi animali.

annuale agli scienziati in grado di creare o di mantenere in vita modelli transgenici di topo che presentano l'aspettativa di vita più lunga.

⁵ Radiohead, "Fitter Happier", *Ok Computer*, UK 1997.

La ricerca di base in ambito agrario si concentra di fatto sul miglioramento delle caratteristiche degli animali d'allevamento che sono fonte di profitto per l'uomo. Quindi si basa su una visione parziale dell'animale propagandando un'interpretazione riduttiva e falsa del benessere animale, come se si trattasse semplicemente di parti di una "macchina-animale" che devono essere mantenuti funzionanti il più a lungo possibile affinché la macchina non si rompa.

Verso una società della prestazione?

Lo sfruttamento degli animali attraverso "l'ottimizzazione tecnologica" rispecchia una tendenza importante della società umana: il nuovo mercato del lavoro attende un uomo sempre più veloce, più competitivo e soprattutto più conforme ai valori neoliberali. Le tecnologie offrono all'uomo e all'animale un doping potenzialmente illimitato. In questo modo si sviluppano nella direzione di una "società votata all'aumento della prestazione".

Fintanto che lo sviluppo tecnoscientifico rimane improntato a questi valori, non si può parlare di una liberazione animale attraverso lo sviluppo tecnologico, quanto piuttosto di un'*ulteriore messa in schiavitù*.

Inoltre rimane irrisolta una questione fondamentale: possono esserci interventi tecnologici sugli animali compatibili con la considerazione dei loro interessi e dei loro diritti? Se si è dell'avviso che gli animali sono esseri moralmente rilevanti, che hanno diritti e che sono degni di avere una vita buona, la necessità di una completa inversione di rotta dell'odierno sviluppo scientifico non può più essere ignorata. L'analisi della ricerca e delle sue visioni rimane un punto fondamentale della riflessione critica nella prospettiva dei diritti animali.

Bibliografia

- Cahaner A. et al. (2008), "Effects of the Genetically Reduced Feather Coverage in Naked Neck and Featherless Broilers on Their Performance Under Hot Conditions", *Poultry Science*, 87, pp. 2517-2527.
- Chan S. (2009), "Should we enhance animals?", *Journal of Medical Ethics*, 35, pp. 678-683.
- Choi B.K. et al. (1996), "Genetic modification of bovine-casein and its expression in the milk of transgenic mice", *Journal of Agricultural Food Chemistry*, 44, pp. 935-960.
- Donovan D.M. et al. (2005), "Engineering disease resistant cattle", *Transgenic Research*, 14(5), pp. 563-567.

- Dunham R.A. (2009), "Transgenic fish resistant to infectious diseases, their risk and prevention of escape into the environment and future candidate genes for disease transgene manipulation", *Comp Immunol Microbiol Infect Dis*, 32(2), pp. 139-161.
- Dvorsky G. (2008), "All Together Now: Developmental and ethical considerations for biologically uplifting nonhuman animals", *Journal of Evolution and Technology*, 18, pp. 129-142.
- Ferrari A. (2008), *Genmaus & Co. Gentechnisch veränderte Tiere in der Biomedizin*, Harald Fischer Verlag, Erlangen.
- Ferrari A. et al. (2010a), *Animal Enhancement. Neue technische Möglichkeiten und ethische Fragen*, Bundesamt für Bauten und Logistik BBL, Bern.
- Ferrari A. (2010b) "The Control Nano-Freak: multifaceted strategies for taming Nature", in Kjolberg K., Wickson F., *Nano meets Macro – Social Perspectives on Nano-scaled Sciences & Technologies*, Pan Stanford, pp. 307-335.
- Golovan S. et al. (2008), "Analysis of Sus scrofa liver proteome and identification of proteins differentially expressed between genders, and conventional and genetically enhanced lines", *Comparative Biochemistry and Physiology Part D Genomics and Proteomics*, 3 (3), pp. 234-242.
- Hew C.L. et al. (1995), "Transgenic salmon: tailoring the genome for food production", *Journal of Fish Biology*, 47, pp. 1-19.
- Lyall J. et al. (2011), "Suppression of Avian Influenza Transmission in Genetically Modified Chickens", *Science*, 331, pp. 223-226.
- Pursel V.G. et al. (2004), "Growth and tissue accretion rates of swine expressing an insulin-like growth factor I transgene", *Animal Biotechnology*, 15, pp. 33-45.
- Roco M. & Bainbridge W. (eds.), (2002), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, (NSF/DOC-sponsored report), Arlington.
- Savulescu J. et al. (2011), *Enhancing Human Capabilities*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Schatzler M. (2010), *Tierproduktion und Klimawandel. Ein wissenschaftlicher Diskurs zum Einfluss der Ernährung auf Umwelt und Klima*, LIT - Verlag, Wien-Berlin.
- Scott N.R. (2005), "Nanotechnology and animal health", *Revue scientifique et technique (International Office of Epizootics)* 24 (1), pp. 425-432.
- Van Eenennaam A., Muir W. M. (2011), "Transgenic salmon: a final leap to the grocery shelf?", *Nature Biotechnology*, 29, pp. 706-710.
- Wang J. et al. (2008), "Expression and Characterization of Bioactive recombinant Human α -Lactalbumin in the Milk of Transgenic Cloned Cows", *J. Dairy Sci*, 91, pp. 4466-4476.
- Wheeler M.B. (2007), "Agricultural applications for transgenic livestock", *Trends Biotechnol*, 25 (5), pp. 204-210.
- Yang B. et al. (2011), "Characterization of Bioactive Recombinant Human Lysozyme Expressed in Milk of Cloned Transgenic Cattle", *PLoS ONE*, 6(3), e17593.

Articolo originariamente pubblicato su:

http://www.tier-im-fokus.ch/nutztierhaltung/animal_enhancement/

Traduzione a cura di Arianna Ferrari

Natura, liberazione ed *enhancement*
di Adriano Mannino

Ciò che valse per l'ascia a mano, vale anche per la biotecnologia moderna: amplifica il nostro potere, cioè il nostro potenziale di modificazione e cambiamento – nel bene e nel male. Va da sé che le tecnologie che si sviluppano in un contesto di sfruttamento di persone umane o altri animali senzienti, e applicate conformemente, sono molto problematiche e tendono ad aumentare la sofferenza dei sofferenti.

Lo sfruttamento specista degli animali è insostenibile. Dobbiamo agire in modo che il benessere di tutti gli esseri senzienti sia ugualmente considerato, trattato e promosso come un fine in se stesso. Da ciò segue immediatamente che ogni strumentalizzazione di esseri senzienti per fini triviali è illegittimo. Questo riguarda particolarmente il modo in cui ci procuriamo il cibo: la produzione di alimenti di origine animale – e con ciò anche le tecnologie che rendono più efficace lo sfruttamento degli “animali da reddito” – è da abolire, poiché possiamo alimentarci in modo sano (perfino più sano) senza prodotti animali.

Enhancement oltre lo specismo

Il cambiamento di paradigma antispecista, tuttavia, rende possibile vedere e condurre la discussione su biotec ed *enhancement* sotto una nuova luce. Nel presente saggio vorrei tratteggiare in che misura le tecnologie di *enhancement* possano fare parte di un progetto etico non-specista a lungo termine. A questo proposito difenderò, con inevitabile brevità, il transumanesimo (cfr. <http://humanityplus.org/>) e segnatamente David Pearce (Pearce 2011), pensatore che è talvolta frainteso ed è oggetto di commenti negativi nei dibattiti sui diritti degli animali – come anche nell'articolo “Animal Enhancement: Futuro incubo per gli animali da allevamento?” di Arianna Ferrari.¹

¹ Su questo stesso numero della rivista, cfr. *supra*, pp. 34-42.

Naturalmente sono d'accordo con Arianna che gli animali umani e non-umani hanno diritti e meritano di condurre una vita quanto migliore possibile. Tuttavia, è necessario ammettere che non solo i fattori socio-culturali ma anche quelli biologici limitano dolorosamente e – prima o poi – distruggono la nostra vita a causa del processo d'invecchiamento. A memoria d'uomo tentiamo perciò di superare o almeno differire e rendere più sopportabile il dolore fisico e psichico (Pearce 2010), malattie, degenerazioni senili e, da ultimo, la morte. Per quel che concerne il nostro stato e la nostra aspettativa di salute (che costituiscono un criterio di misura migliore, da un punto di vista etico, rispetto alla semplice aspettativa di vita), abbiamo ottenuto grandi progressi, progressi che all'inizio dell'era tecno-scientifica nessuno avrebbe creduto possibili.

Transcendere la natura?

I transumanisti – e David Pearce in particolare – essenzialmente dicono: se consideriamo il probabile progresso nella biotecnologia e della tecnologia dell'informazione dei prossimi decenni e secoli tutto è possibile. Perché allora non tentare con tutte le forze di dirigere questo processo in una direzione sicura e buona nei termini di un mega-progetto etico e di porre fine alla sofferenza nel mondo?

Come suggerisce Pearce, questo progetto implica anche un cambiamento graduale della nostra natura, cioè delle predisposizioni biopsicologiche umane. Allo stato attuale esse (sotto diversi aspetti) generano inevitabilmente dolore, cosa che non sorprende se si considera la loro origine da un punto di vista evolucionistico: la nostra biopsicologia non serve in prima linea a noi, bensì ai nostri geni (in un ambiente dell'età della pietra). Il genoma in cambio è a servizio di se stesso e dunque contiene – rispetto al nostro interesse ad una vita quanto più possibile libera dalla sofferenza – parecchio “malware”.

In altre parole: Madre natura (Harris 2008) non ha avuto particolarmente buone intenzioni nei nostri confronti e non esiste ragione di sacralizzare e congelare i suoi “confini” (oppure lo *status quo* dell'evoluzione umana), dal momento che li abbiamo comunque già considerevolmente allargati dal punto di vista medico.

Quando i transumanisti parlano di *enhancement* intendono in particolare le modificazioni della biologia e della psicologia che migliorano la qualità della nostra vita. Se la modificazione serve per altri scopi – come lo sfruttamento e

l'uccisione più efficace di esseri senzienti – questa definizione non corrisponde a ciò a cui si aspira. In conformità a ciò, il settimo punto della *Dichiarazione transumanista* (Baily D. et al. 2009) recita: «Siamo fautori del benessere di tutti gli esseri senzienti, inclusi gli umani, gli animali non-umani e qualsiasi futura intelligenza artificiale, forme di vita modificate o altre intelligenze cui il progresso tecnologico e scientifico possa dare vita».

Seppure i diritti degli animali non costituiscono l'interesse centrale dei transumanisti si deve tuttavia notare che uno dei due fondatori di Humanity+, David Pearce, è egli stesso attivo nel movimento animalista e che fra i transumanisti ci sono molti più vegetariani e vegani che nella media. Pearce non si stanca di ripetere alla comunità dei transumanisti (ad es. durante le conferenze) che il sopra citato settimo punto della loro stessa dichiarazione obbliga all'antispecismo e ad un'alimentazione quanto più possibile priva di sofferenza animale.

La natura tra idillio ed inferno: l'arena della liberazione animale

Per molti animalisti la visione della liberazione animale consiste nel lasciare “in pace” gli animali in natura e di coesistere con essi “armonicamente”. A mio parere, questa concezione di liberazione si basa su un'immagine mitologica della natura (Žižek 2008). Su questo pianeta esistono di gran lunga più animali selvatici (Dawrst 2009) che esseri umani e animali sfruttati dall'uomo. Le strategie di riproduzione dominanti costituiscono uno spreco, seppure siano efficaci dal punto di vista evolutivo, e hanno la terribile conseguenza di far sì che la maggioranza degli animali selvatici muoia già ad un'età infantile in un modo che difficilmente si potrebbe immaginare più penoso: fame, malattie, disabilità, ferite, predatori. Sarà questa la “liberazione” che auguriamo agli animali? Come noi stessi ce la augureremmo?

E non sarebbe addirittura specista questa “liberazione”? Non avremmo esitazione ad aiutare una persona umana in situazioni paragonabili. Però se una madre elefante con il suo cucciolo rimane impantanata nel fango e si avvia a una morte crudele (Hartley-Parkinson 2011) un soccorritore deve assicurarsi di non commettere un atto abusivo: già, alla natura va lasciato il suo corso. *She has a plan.*

Infatti è così. Il “piano” sostanzialmente consiste nel portare il tasso di riproduzione al massimo e con esso l'espansione dei geni. Il biologo evolucionista Richard Dawkins descrive le conseguenze nel modo seguente: “mentre scrivo

questa frase, migliaia di animali vengono sbranati a corpo vivo; altri stanno correndo in preda al panico per la loro vita; altri ancora sono vittime di parassiti e vengono divorati internamente; in questo momento, a migliaia muoiono di fame, sete e malattia” (Dawkins 1996; 132).

Il transumanista Nick Bostrom a questo proposito fa osservare al suo Golden Retriever parlante (Bostrom 2004) che molti considerano la natura nella sua prospettiva ecologica-estetica: in questo contesto si parla di biodiversità e di “salute” e stabilità degli ecosistemi. Invece viene dimenticato che gli abitanti degli ecosistemi, gli “animali selvatici”, sono degli esseri con proprie esigenze: “malattia, morte per fame, ostracismo e frustrazione sessuale sono endemici ai cosiddetti sistemi sani. Il grande tabù del movimento per i diritti animali è che gran parte della sofferenza è dovuta a cause naturali. Qualsiasi proposito di porre rimedio a questa situazione suonerà inevitabilmente utopistica ma il mio sogno è che un giorno il sole sorgerà sulla Terra e tutte le creature senzienti saluteranno il nuovo giorno con gioia”.

Fortunatamente il “tabù” nel frattempo è stato allentato. Oltre a David Pearce anche il filosofo animalista Oscar Horta (Horta 2011) si dedica intensamente alla questione della natura da un punto di vista antispecista radicale; i suoi lavori su questo tema sono liberamente consultabili su internet (vedi bibliografia). Infine, il filosofo morale Jeff McMahan è riuscito addirittura a far arrivare questo tipo di considerazioni sull’Opinionator del *New York Times*.

L’esistenza di specie biologiche carnivore, ossia di animali da preda (Pearce 2009), presenta una particolare sfida teorica e pratica. In questo frangente si deve prestare particolare attenzione a non introdurre assunzioni speciste nella discussione. Per esempio l’assunto secondo cui la conservazione delle specie sia di per sé buona, ossia che abbia un valore intrinseco, non può essere ritenuto compatibile col punto di vista antispecista. Secondo questo punto di vista, infatti, non si tratta di proteggere la “specie” (come nozione astratta), bensì gli individui concreti, senzienti e capaci di provare sofferenza. La preservazione delle varietà di specie può assolutamente giocare un ruolo come argomento indiretto (cioè ecologico), tuttavia, dal punto di vista dell’argomentazione diretta (cioè etica) è irrilevante quante specie ci siano su questo mondo. Ciò che è rilevante è il tipo di vita vissuta dagli individui esistenti – indipendentemente a quali o quante specie appartengano.

Secondo il punto di vista antispecista e animalista, inoltre, sono importanti le seguenti questioni: come reagiremmo e quali vie (tecnologiche) prenderemmo in considerazione se persone umane (ad es., bambini) fossero esposte alla

minaccia di predatori, attaccate e divorate vive in condizioni analoghe? Quali esatte implicazioni ha il diritto alla vita e all'integrità fisica?

Non da ultimo può essere utile riflettere su cosa faremmo se noi stessi fossimo carnivori biologici e fossimo però giunti alle stesse conoscenze etiche che ci spingono oggi verso il vegetarianismo (fortunatamente il risultato cieco dell'evoluzione ci ha risparmiato almeno questo problema). In tal caso, non saremmo (transumanesimamente!) obbligati a trasformare geneticamente noi e i nostri figli in erbivori, se questo fosse l'unico modo possibile per fermare la strage della quale sono vittime annualmente miliardi di animali.

Il potenziale etico della biotecnologia

Arianna Ferrari ha completamente ragione a sottolineare che non si deve distogliere lo sguardo dall'attuale pratica sociale specista. Però ai miei occhi considera solo metà della verità quando aggiunge che la questione dei potenziali benefici che la scienza e la tecnologia possono portare agli umani e ai non-umani è "certamente legittima". Tale questione, infatti, non è solo legittima, ma in considerazione degli enormi costi etici che si dovrebbe pagare in conseguenza di una mancata o tardiva applicazione positiva della tecnologia è assolutamente necessaria ed urgente.

Questa è esattamente la domanda che si pone David Pearce. Pearce constata che una liberazione degna di questo nome, e di tutti gli esseri senzienti, in fin dei conti può essere solo ottenuta con un progetto biotec etico-politico (cfr. il sito "The Hedonistic Imperative": <http://www.hedweb.com/>) che includerà diversi *enhancement*. In quanto agli animali selvatici e alla natura, tratteggia qui le possibilità future di uno "stato sociale pan-specifico" (*Pan-Species Welfare State*). Pertanto è completamente consapevole dei rischi impliciti in certe proposte – come lo sono i transumanisti in generale che svolgono un lavoro pionieristico (Bostrom 2007) nel campo dei "Global Existential Risks" (Bostrom 2012).

Bibliografia

- Baily D. et al. (2009), *Transhumanist Declaration*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.
- Bostrom N. (2004), *Golden*, <http://www.nickbostrom.com/fable/retriever.html>.
- Bostrom, N. (2007), "Humanity's biggest problems aren't what you think they are", *TED Talks*, video podcast, http://www.youtube.com/watch?v=Yd9cf_vLviI.
- Bostrom, N. (2012), "Existential Risk Prevention as the Most Important Task for Humanity", *Global Policy*, <http://www.existential-risk.org/concept.html>.
- Dawkins, R. (1996), *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, HarperCollins, New York.
- Dawrst A. (2009), "The Importance of Wild-Animal Suffering", *Essays on Reducing Suffering*, <http://www.utilitarian-essays.com/suffering-nature.html>.
- Harris S. (2008), "Mother Nature is Not Our Friend", *The Edge Annual Question*, http://www.samharris.org/site/full_text/the-edge-annual-question-20081/.
- Hartley-Parkinson R. (2011), "Saved from a muddy grave: Baby elephant and its mother pulled from lagoon where they got stuck because they wouldn't be separated", *Daily Mail*, 11 novembre, edizione on line: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2059502/Baby-elephant-mother-pulled-muddy-grave-conservation-workers-Zambia.html>.
- Horta, O. (2010a), "Disvalue in nature and intervention", *Pensata Animal*, 34, luglio 2010, www.pensataanimal.net.
- Horta, O. (2010b), "The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature", *Between the Species*, Issue X, agosto 2010.
- Horta O. (2011), in *Live Animal Rights Zone Guest Chat*, <http://arzone.ning.com/profiles/blogs/transcript-of-prof-oscar-1>.
- Horta O. (2011), "Debunking the idyllic view of natural processes: population dynamics and suffering in the wild", *Ética más allá de la especie – La consideración moral de los animales no humanos*, <http://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2012/05/debunkingidyllicviewhorta.pdf>.
- Pearce D. (2009), "Reprogramming Predators", *The abolitionist project*, <http://www.abolitionist.com/reprogramming/index.html>.
- Pearce D. (2010), "The Fate of the Meat World", in *Humanity+* summit, giugno 12-13, Harvard University, <http://hplusummit.com/pearce.html>.
- Pearce D. (2011), in *Live Animal Rights Zone Guest Chat*, <http://arzone.ning.com/profiles/blogs/transcript-of-david-pearces>.
- Žižek S. (2008), intervista, in *Examined Life*, documentario, regia di Taylor A., <http://www.youtube.com/watch?v=9LxkmO7hnM0>.

Articolo originariamente pubblicato su:

http://www.tier-im-fokus.ch/nutztierhaltung/kommentar_mannino/

Traduzione a cura di Adriano Mannino e Marco Maurizi

Una Teoria Critica per la liberazione della natura
Intervista a John Sanbonmatsu
a cura di *Marco Maurizi*

John Sanbonmatsu è Professore Associato presso il Dipartimento di Humanities & Arts del Worcester Polytechnic Institute. È curatore del volume collettaneo *Critical Theory and Animal Liberation*, Rowman & Littlefield, Plymouth 2011. L'abbiamo intervistato sui temi centrali della sua ricerca e sulle prospettive teoriche e politiche aperte da questo importante volume.

Il volume da te curato Teoria critica e liberazione animale segna una novità interessante nel panorama dei diritti animali. Puoi spiegarci quali sono i limiti del pensiero di Singer e Regan che pensi debbano essere superati?

Per quanto ammiri i contributi di Singer e Regan, sia come filosofi e come difensori degli animali, penso che ci siano dei limiti a ciò che la filosofia analitica morale possa fare se la assumiamo come il nostro principale punto di approccio al problema dello specismo come sistema mondiale. Il problema con il paradigma analitico è in genere che tende a ridurre lo specismo essenzialmente ad un problema di “pensiero morale sbagliato”. In primo luogo, esso muove da una concezione distorta della psicologia umana, in quanto si assume la razionalità come base della coscienza, piuttosto che il sentimento, il desiderio o magari la volontà di potenza (in senso nietzscheano). In secondo luogo, muove anche da una visione distorta della società nella misura in cui tratta le questioni concernenti il potere, l'autorità, lo stato, il capitalismo ecc. come marginali rispetto al problema etico e che anzi cerca di isolare dalla confusione del mondo al fine di chiarire meglio le proprie domande concettuali. L'idea che risulta da questo punto di vista essenzialmente liberale è che possiamo operare cambiamenti nella società educando il pubblico, facendo appello alla “ragione”. Ma dove è questa ragione cui dovremmo appellarci?

Non sto suggerendo che la ragione non sia importante o che la ragione non dovrebbe essere un ideale normativo – qualcosa cui si dovrebbe anelare come

individui e come società. Ma ci sono ragioni per cui lo specismo è sopravvissuto per più di diecimila anni e non tutte hanno a che fare con il fatto che la gente sia “disinformata” o in qualche modo all’oscuro dei fatti. Uno dei miei progetti più recenti, in questo senso, si è incentrato sul ruolo della “mala fede” nella psicologia dello specismo. Nel senso che il filosofo francese Jean-Paul Sartre ha dato a tale termine, *malafede* (*mauvaise foi*), esso indica essenzialmente una modalità di auto-inganno in base alla quale io nascondo la verità a me stesso al fine di evitare di assumermi la responsabilità delle mie scelte e delle mie azioni in quanto essere che si auto-determina. Lo specismo vive di malafede in innumerevoli modi, non solo a livello individuale ma anche a livello della società come tale. Come sanno tutti coloro che fanno parte del movimento di liberazione animale, poche persone cercano film sugli allevamenti intensivi e la vivisezione. Molte persone dicono che già “sanno” da dove viene la loro carne, ma in realtà non lo sanno e non lo vogliono sapere. Quindi, piuttosto che esaminare attentamente la questione, per tacere del fatto di leggere la filosofia morale, cercheranno invece di razionalizzare le industrie animali dicendo che mangiare carne è naturale, che i vegetariani uccidono le piante, e così via.

Quindi il ragionamento morale è solo una parte del problema. Lo specismo non è solo ignoranza da parte del pubblico, o l’assenza di un’adeguata cornice morale per il ragionamento, si tratta di un sistema materiale, un’ideologia totalizzante e di una struttura esistenziale – o, per dirla in altro modo, di un modo di produzione. È anche, aggiungo io, un sistema patriarcale, e per questo motivo, le nostre teorie e i nostri metodi hanno bisogno di fondarsi su una critica sociale del dominio maschile, cosa che in generale trova una certa resistenza all’interno della tradizione analitica. Critiche femministe come Carol Adams e Josephine Donovan hanno ragione a sottolineare che sia Singer che Regan essenzialmente mettono tra parentesi il sentimento e l’empatia, trattando la “questione animale” come un problema della ragione astratta. Tuttavia, questa rimozione della compassione e della cura non può che rafforzare un ordine patriarcale che vive sulla scissione, sulla denigrazione delle virtù che sono tradizionalmente “poco virili”, sulla reificazione delle donne e degli animali.

Pensi che tutto questo abbia influenzato negativamente gli animal studies e la riflessione antispecista?

Sì. Vi è una preoccupante tendenza in questo momento negli *animal studies* ad usare l’etica deontologica e consequenzialista per giustificare lo sfruttamento

e l'uccisione degli animali. In un certo senso, il problema può essere fatto risalire alle opere di Singer e Regan, i quali hanno entrambi lasciato aperte alcune lacune teoriche di dimensioni sufficienti da far passare di soppiatto alcune idee davvero sbagliate. Ad esempio, la Columbia ha appena pubblicato un libro terribile di Alasdair Cochrane, *Diritti degli animali senza liberazione animale*, in cui l'autore sfrutta la cauta definizione di Regan di "soggetto-di-una-vita" per sostenere che siamo giustificati ad asservire e sfruttare degli altri esseri se questi non sono in grado di "agire in modo autonomo". La "stragrande maggioranza" degli animali, egli scrive, è priva di qualsiasi "interesse intrinseco nella libertà" e quindi può essere sfruttata e messa in gabbia per usi umani. Non voglio commentare ciò, se non per dire che mi sembra una posizione sofisticata il cui scopo, consciamente o inconsciamente, è quello di giustificare il dominio dell'uomo. Il mio punto è che Regan stesso, in un certo senso, ha lasciato questo problema aperto non avendo riconosciuto pienamente la soggettività intrinseca e il valore di *ogni* vita animale.

Vediamo un problema simile derivante dalla posizione utilitaristica. Quando ho partecipato alla conferenza *Minding Animals* a Utrecht, nei Paesi Bassi questa estate, sono rimasto scioccato che uno dei *panels* fosse incentrato sulla domanda: "Nuoce agli animali ucciderli?" Uno dei partecipanti a quella discussione, Christopher Belshaw, ha sostenuto che l'uccisione di animali non fa loro del male ("Non credo che la morte sia un male per gli animali, non più di quanto possa essere un male per gli alberi", sostiene nel suo libro, *Annihilation*). La domanda è: come siamo giunti a questa posizione miserabile muovendo dalla filosofia consequenzialista? Il problema può essere in parte riconducibile alla smisurata influenza degli argomenti di Peter Singer sul movimento per i diritti degli animali. Singer stesso era uno dei relatori di questo pannello e di fatto si alzò in fretta per difendere Belshaw dopo io ed altri avevamo criticato le osservazioni di quest'ultimo. Poi ha ripetuto quello che ha detto per anni, ovvero che la maggior parte degli esseri non umani non hanno una forte preferenza *a vivere*. Ora, nessuno che abbia seguito il pensiero di Singer su questa questione nel corso degli anni ne sarà terribilmente sorpreso. In quanto utilitarista della preferenza, Singer ha sostenuto in modo cogente che non c'è motivo di far soffrire gli esseri non umani o causare loro dolore, a meno che ciò non conduca ad un bene maggiore. E ha messo in chiaro che pochi, probabilmente nessuno, degli attuali usi che noi esseri umani facciamo dei non-umani per il cibo, la scienza, o il capitale, può essere giustificato. In nessun caso è possibile giustificare come "necessario" causare sofferenza ad altri

esseri. Tuttavia, l'uccisione è sempre stato il tallone d'Achille della posizione di Singer. Semplicemente, è legato al suo utilitarismo in modi che rendono praticamente impossibile per lui considerare sbagliata l'uccisione indolore di qualsiasi animale (anche, in condizioni estreme di disabilità, quella degli umani). Questo deriva dalla sua posizione che gli fa considerare la vita degli esseri di "ordine superiore" (per la loro capacità di anticipare e pianificare il futuro) come le scimmie e gli esseri umani di maggiore valore rispetto alle vite degli altri animali.

Ora, non ho mai visto una difesa adeguata di questa posizione. Anche se Singer potesse mostrare – e non l'ha fatto – che solo una manciata di animali hanno un senso di sé come identità continua nel tempo, hanno un orientamento verso il futuro, e così via, non è evidente perché tale criteri dovrebbe avere importanza, o perché dovrebbe importare così tanto da un punto di vista morale. Io posso dire che per la maggior parte della vita di mio figlio di dieci anni, egli ha vissuto nel momento, giorno per giorno, e, in generale, non è stato in grado di proiettarsi nel futuro al di là delle ore immediatamente successive. Questo rende la sua vita meno preziosa di quella dell'indaffarato CEO che ha pianificato il suo pensionamento e ha lavorato su un portafoglio di investimenti per garantire la ricchezza della sua progenie? Perché? Non potremmo dire, al contrario, che la nostra vita da bambini, quando vivevamo più nel momento, quando il mondo era una vivida, vasta distesa di possibilità sensuali e misteri, era *più ricca* e piena rispetto alla vita che conduciamo da adulti frettolosi rispettosi di ciò che Freud ha definito il principio di realtà? Quando guardo la vita della gatta che vive con i miei amici non posso fare a meno di invidiarla. Ogni giorno è un'avventura selvaggia per lei, piena di misteri, piaceri sensuali, intrighi, sfide, sentimenti intensi, amicizia e, senza dubbio, amore. Bizarro da parte di Singer sostenere che la maggior parte degli altri animali non hanno alcuna forte preferenza a vivere, dal momento che è evidente che la loro vita è tutto per loro.

Eppure a Utrecht, Singer ha suggerito che gli esseri non umani rifuggono il dolore, non la morte. Ora, chiunque abbia cullato un animale morente, o che ha visto gli animali fronteggiare una violenta lotta per la propria vita, non avrà problemi a distinguere tra il "comportamento" che cerca di fuggire il dolore e l'intuizione primordiale che tutti gli esseri senzienti hanno che li porta ad evitare la morte. A dire il vero, anche questa intuizione è dipendente dal contesto, una funzione di significati della vita e della situazione in cui si trova l'organismo (è per questo che alcuni animali muoiono di dolore, o si indeboliscono tanto dopo una perdita da soccombere alla malattia o alla predazione poco

dopo, dopo aver letteralmente perso la voglia di vivere). Ma non si può non riconoscere il fatto che l'unica preferenza che tutti gli esseri senzienti hanno è *di vivere*, quindi di *non essere uccisi*. Sappiamo da una miriade di osservazioni di altri animali attraverso le generazioni che gli animali si sottoporrono volentieri a un forte dolore, anche alla tortura, se credono che l'alternativa sia la morte, che un animale bloccato in una trappola si amputerà un arto, soffrendo una grande agonia, pur di preservare la sua vita.

La prospettiva di Singer sorvola su tutto ciò che sappiamo dalla biologia evolutiva e la teoria darwiniana (per non parlare di Freud). Se fossimo costretti ad individuare un'unica "direttiva primaria" di tutta la vita, compresa la vita vegetale, sarebbe infatti semplicemente *vivere*. Che l'organismo in questione sia un lupo grigio, una tartaruga Ridley, un essere umano o un topo di campagna, esso subirà la privazione e la sofferenza anche in forma estrema al fine di sopravvivere. L'esperienza dei campi di concentramento nazisti ha dimostrato al di là di ogni dubbio che, anche spogliati delle nostre identità, privi di tutto, costretti a guardare le nostre famiglie assassinate, lotteremo comunque semplicemente per trovare una briciola in più da mangiare, un modo per vivere un altro giorno o un'ora in più. Ma la stessa feroce volontà di vivere può essere osservata in quasi tutte le specie di animali la cui vita è minacciata, sia questo essere un pesce, un mammifero marino, un uccello o una scimmia. Perché Singer esclude o banalizza la preferenza che di fatto supera di gran lunga tutte le altre?

Singer sembra concepire la maggior parte degli altri esseri come navi che "contengono" esperienze come il piacere e il dolore, e non come persone il cui essere-nel-mondo è costituito attraverso le loro esperienze. Gli animali nel mondo di Singer hanno interessi, ma sono quasi sempre di natura comportamentale: un interesse in termini di comfort, un interesse ad avere cibo fresco, un interesse a non provare terrore e così via. Ma non l'ho mai sentito riconoscere che le altre specie, molte altre specie, hanno interesse a amare e ad essere amate, anche se non abbiamo alcuna ragione per escludere l'amore dal set di esperienze possibili che le altre specie sono in grado di avere. Forse non è sorprendente, quindi, che Singer non possa neppure immaginare che gli animali amino la propria vita.

Ascoltando Singer parlare con calma e pragmaticamente di come si possa uccidere in modo indolore le pecore sparando loro alla testa, mi sentivo come se stessi ascoltando una persona che vive in uno stato di dissociazione. E in un certo senso era vero: la filosofia morale analitica parte da un punto di vista

cartesiano che pone il filosofo dietro la cortina di ferro del suo intelletto, da cui egli guarda il mondo vivente all'esterno come dalla parte sbagliata di un telescopio. Come paradigmi, modi di vedere, l'utilitarismo e il kantismo possono essere potenti strumenti per la messa a fuoco di questioni minute e concetti relativi alla nostra vita morale. Tuttavia, come ha mostrato Thomas Kuhn, facendo ciò, mettendo a fuoco il nostro sguardo, i paradigmi agiscono anche da "schermo", filtrano la maggior parte del regno fenomenico. Vediamo solo ciò che il paradigma ci permette di vedere. Nel caso di Singer, la potenza del suo paradigma lo ha portato ad abbracciare una corrispondente visione parziale della coscienza non umana, delle sue capacità di agire, della sua soggettività. Non voglio far apparire Singer una sorta di specista. Piuttosto, sto suggerendo che il suo attaccamento ad una particolare tradizione lo ha portato a un resoconto semplificato e riduzionista degli altri animali, accecandolo rispetto alle dimensioni esistenziali dell'essere-nel-mondo non umano. Il problema è, svalutando la *vita* degli animali, ha inavvertitamente aperto le porte ad ogni istituzione abusiva, ad ogni pratica di cui gli esseri umani fanno oggetto i non umani. C'è il detto (attribuito a Dostoevskij), che, se Dio è morto, tutto è permesso: bene, una volta che si dice che gli animali appartengono ad una *tipologia* di esseri cui non interessa la distinzione tra libertà e non libertà, tra vivere e morire, allora tutto davvero è permesso. È certamente fin troppo facile, da qui, giustificare a se stessi la ragionevolezza di ogni sorta di metodo di sterminio, ignorando se quel metodo comporti o meno un'uccisione dolorosa per l'animale – problema che in ogni caso sarà sempre di secondaria importanza nella mente degli uccisori.

In che senso definisci lo specismo un "modo di produzione"?

Lo specismo è un modo di produzione, nel senso che è il principio fondamentale per organizzare la produzione e riproduzione della vita umana, quindi è centrale per la costituzione dell'identità, dello scopo, della vita politica e sociale, del sesso e della divisione sessuale del lavoro umani. Il termine "modo di produzione" ovviamente deriva da Marx ed Engels, che svilupparono tale concetto per descrivere strutture storiche relativamente stabili, coerenti e profonde che possono servire per un certo tempo per organizzare la produzione materiale e la riproduzione della vita quotidiana dell'uomo. Il mio uso di questo termine, tuttavia, differisce in modo significativo dal loro. In primo luogo, per Marx ed

Engels il modo di produzione di una società è definito dall'organizzazione della sua attività economica. La totalità di una cultura, comprese le sue istituzioni politiche, la morale, ecc., derivava più o meno inesorabilmente dalla forma caratteristica della produzione materiale attorno alla quale si organizza la vita quotidiana dell'uomo. Tuttavia, lo specismo è un modo di produzione in modo molto più ampio, in un certo senso anche "esistenziale", in quanto funge da fondamento o da cornice universale della nostra identità ontologica di esseri-nel-mondo. Questo non significa negare l'importanza dell'aspetto economico nello specismo. Sicuramente, la produzione e la riproduzione di corpi animali avviene all'interno di sistemi economici, e gli organismi, le menti e il lavoro animali restano al centro del circuito del capitale, sia come materie prime per la realizzazione del profitto, come strumenti finanziari speculativi ("hog futures" e derivati lattiero-caseari, ecc.), e nell'industria farmaceutica (bio-fabbriche per la produzione di materie prime), ecc.

Tuttavia, è anche chiaro che gli esseri non umani sono molto più importanti per la società e l'identità umane di quanto suggerito da descrizioni economicistiche del loro ruolo. Come i nostri perenni "altri", i non umani svolgono un ruolo fondamentale nella nostra vita psichica, simbolica e inconscia. Come i lavoratori umani, alcuni animali non umani sono sicuramente ancora sfruttati per il loro lavoro. Tuttavia, ciò che noi come esseri umani facciamo agli esseri non umani non è analogo a ciò che la classe proprietaria fa alla classe operaia, perché i capitalisti non mangiano i loro lavoratori. Quando parliamo di esseri non umani e cominciamo a descrivere i nostri rapporti con loro, quindi, dobbiamo parlare in termini extra-economici. Ciò che gli esseri umani "ottengono" dagli altri animali non sono solo beni materiali, ma conforto esistenziale. Lo specismo è, per così dire, la "rete di sicurezza" metafisica che ci protegge dai dubbi che potremmo avere sul nostro posto nell'universo, o sul valore intrinseco dell'impresa umana. Noi siamo importanti, perché gli altri esseri non lo sono. Lo specismo è quindi un sistema totale tanto per la produzione della vita umana quanto per definire l'identità umana, è tanto un sistema simbolico ed esistenziale quanto materiale ed economico. E non è semplicemente "un" modo di produzione, ma il modo di produzione – la modalità di produzione della vita umana per eccellenza. Tra l'altro, ciò significa che gli esseri umani in quanto esseri umani costituiscono una categoria di oppressori. Significa anche che i nostri attuali modelli di prassi storica e di azione sociale sono più o meno inutili, dal momento che per duecento anni tali modelli si sono concentrati intorno alla nozione di un soggetto storico che giunge a coscienza di sé e si

organizza collettivamente, qualcosa che milioni di diverse specie di esseri non umani non possono fare. Detto in parole povere: come si fa a teorizzare un cambiamento sociale rivoluzionario in un tale contesto? Sta a quelli di noi che lavorano in questo campo sviluppare una concezione teorica adeguata dello specismo come modo di produzione, in particolare delle sue contraddizioni e quindi dei suoi possibili punti di vulnerabilità strategica.

Molti attivisti considerano la liberazione animale come totalmente indipendente dalla liberazione umana. Che rapporto c'è tra queste? È possibile realizzare in modo indipendente la liberazione animale senza liberazione umana? E la liberazione umana condurrà secondo te naturalmente alla liberazione animale?

Gli attivisti per i diritti animali che credono si possa superare lo specismo senza superare il patriarcato come struttura di potere e modalità di socializzazione, o senza in qualche modo superare il sistema capitalista, sono in errore. Ciò che guida la maggior parte delle attuali violenze verso gli altri esseri, tra cui l'estinzione forzata di migliaia di specie, è il capitalismo. Allo stesso modo, la distruzione della vita non umana è legata a un sistema sociale patriarcale che vede la compassione con disprezzo e che riduce gli esseri non umani e le donne a oggetti. Quindi, liberazione umana e la liberazione animale sono chiaramente collegate.

La liberazione umana porterà automaticamente alla liberazione animale? Beh, la risposta dipende da ciò che si intende per "liberazione umana". Se vogliamo dire, "gli esseri umani liberati dalla violenza umana e sociale e dalla disuguaglianza, lasciati liberi di appropriarsi dei frutti della natura democraticamente", allora no, assolutamente no. Le definizioni tradizionali di "liberazione" in ambito socialista e anarchico sono problematiche poiché muovono in modo acritico da un forte orientamento antropocentrico che cancella l'esperienza e la coscienza non umane. Nel XIX secolo, Marx formulò la richiesta di una "umanizzazione della natura" e di uno sviluppo economico che non minasse gli ecosistemi. Tuttavia, né Marx né i socialisti hanno alcuna considerazione per gli interessi degli esseri non umani, a parte la loro utilità relativa per *noi* come materia prima nel sistema di produzione. Purtroppo, oggi la sinistra non è probabilmente meno distante dai diritti degli animali di quanto non fosse un secolo fa. Al contrario, se si guarda a quello che sta accadendo a sinistra in Europa, nel Nord America e in America Latina, si troveranno politiche alimentari

incentrate sulla riduzione in schiavitù e l'uccisione "sostenibili" di esseri non umani, movimenti come Slow Food, l'acquacoltura (le fabbriche di allevamento del pesce), il "locavorismo", ecc.

È quindi fin troppo facile immaginare un progetto di sinistra le cui proclamazioni liberazioniste seguono lo stesso tracciato degli umanesimi tradizionali radicali e liberali per quanto riguarda i rapporti con la natura e gli altri esseri naturali. In parte, la riluttanza della sinistra ad affrontare la questione animale deriva dal suo maschilismo e quindi la sua avversione a pensare l'empatia e l'amore come elementi nelle nostre prassi. Questa avversione è al contempo legata all'ambivalenza e all'ambiguità storica della sinistra rispetto al problema della violenza. Di conseguenza, la maggior parte dei militanti a sinistra non trova la minima contraddizione tra la creazione di un futuro anarchico o socialista e continuare ad allevare e uccidere animali negli allevamenti, testare farmaci su di loro, o portare i propri bambini al circo.

Tuttavia, la sinistra dovrebbe ovviamente preoccuparsi degli animali. Sappiamo che gli esseri umani giustificano la violenza che si infliggono l'un l'altro attraverso il discorso dell'"animalizzazione" – trattando cioè gli altri esseri come fonte di valore negativo assoluto. Sappiamo anche che, storicamente, la maggior parte delle tecniche di violenza e di oppressione sono state utilizzate contro le popolazioni e gli individui non umani, prima di essere rivolte contro gli umani. Infine, sappiamo che la crisi ecologica globale è intimamente legata allo specismo come un modo di essere nel mondo. Non intendo solo il danno ecologico catastrofico che l'agricoltura animale sta producendo rispetto alle foreste pluviali, alle forniture di acqua, all'intera biosfera (attraverso i gas serra). Voglio dire che la premessa di tutto lo sviluppo e dell'industria umani è che gli altri esseri che condividono la terra con noi non contano nulla, non hanno alcun valore. Guardiamo fuori dalla finestra e vediamo la "Natura", un'astrazione che significa semplicemente "uno spazio dove non ci sono esseri umani". Come gli europei hanno svuotato concettualmente gli altri continenti di esseri umani riducendoli a "selvaggi" prima di mettere in pratica il genocidio, attraverso la colonizzazione e l'accumulazione primitiva, la società umana svuota il mondo intero dei suoi esseri viventi non umani, delle sue innumerevoli coscienze e culture non umane. Quindi l'idea che si possa avere una vera liberazione umana senza la liberazione animale tradisce un'ignoranza fondamentale non solo del valore intrinseco della coscienza non umana e dei suoi modi di essere nel mondo, delle sue forme di cultura, ma della storia della violenza umana e del ruolo che gli animali e l'animalizzazione hanno nei nostri sistemi sociali.

Inoltre, l'idea che non possiamo o dobbiamo costruire "la nuova società" su un sistema di violenza totalitaria, di terrore e di tecnologie di sterminio di massa è una follia, un principio di coscienza storica e di azione che è completamente auto-contraddittorio, per non dire grottesco. Anche se fosse possibile creare una società socialista o comunalista socialmente egualitaria, a fianco di macelli e laboratori brulicanti di topi in cattività e scimmie cappuccine, alla fine della giornata dovremmo sempre affrontare noi stessi e chiederci: che razza di esseri siamo? Che razza di essere, cioè, costruisce intenzionalmente una società sulla base del degrado e della violenza totale e si definisce "libera"? In che senso potremmo ingannare noi stessi e pensare che tale società sia stata "liberata"? Inoltre, una parte sostanziale della nostra alienazione è intrecciata proprio all'auto-estranazione dal fatto di essere noi stessi degli animali corporei, sensuali, sofferenti. Quando denigriamo e uccidiamo gli altri animali e rinneghiamo il nostro stesso essere animale considerandolo inessenziale a definire chi siamo, degradingamo contestualmente delle caratteristiche importanti dell'esistenza umana. Quindi abbiamo bisogno di volgere lo sguardo più in alto e concepire l'emancipazione umana in termini più ampi rispetto a quanto è stato possibile finora nel quadro dell'umanesimo antropocentrico.

Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia

Felice Cimatti

Mondadori, 2011

Si è contestata spesso l'idea secondo cui esista un "modo politico" che sia confacente alla naturale vita biologica, e intellettuale, dell'umano. Una delle principali argomentazioni è riassumibile come segue: se la politica è un prodotto culturale dell'uomo e sono esistite diverse forme di organizzazioni di quest'ultima, allora non possiamo individuare come naturale una di queste organizzazioni del sociale essendo scaturite tutte da un'unica specie biologica, ma poi costituite come completamente diverse fra loro. La democrazia, allora, è venuta a costituirsi – parafrasando Leibniz – come il minore dei mali possibili che sia monito da perseguire di fronte alle grandi catastrofi dei totalitarismi che ben conosciamo.

Ma se invece, anche solo per un momento, ci fossimo avvicinati a quest'utopica visione naturale del politico ma non ce ne fossimo accorti? In modo articolato e complesso Felice Cimatti, docente di Filosofia del linguaggio e della mente all'università della Calabria, cerca di sostenere questa tesi volta a dimostrare – attraverso un percorso filosofico e biologico – che sia il comunismo a costituirsi, nella

sua matrice più generale, come «il futuro biologico della specie umana». Tutto questo, e molto altro, nel suo *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia* (Bruno Mondadori, 2011).

La fortuna di recensire un libro uscito già da qualche mese è quella di poter osservare, almeno in parte, la sua ricezione nel "palinsesto culturale". Il 14 Marzo 2011 Giordano Tedoldi ha recensito su *Libero* il libro di Cimatti cercando di demolire le sue argomentazioni dalle radici, sostenendo l'assurdità della concezione secondo cui «chi comunista non è, o addirittura fosse anticomunista, è tagliato fuori dalla *Physis*, dalla Natura profonda e essenziale dell'uomo».

Ora, leggendo attentamente il testo di Felice Cimatti, non si trova traccia alcuna della tesi che qui sostiene Tedoldi che pure sembra descrivere molto bene l'architettura del volume, suddiviso in sei capitoli di cui quattro indagano il rapporto tra linguaggio e natura umana, e due quello del capitalismo inteso come dispositivo d'oppressione – alla Marx, Adorno, Marcuse, ecc. La tesi avanzata dal filosofo del linguaggio è ben argomentata, ovvero, ognuna delle premesse è giustificata e non si trovano assunzioni completamente profetiche o autoreferenziali. Alcune delle idee condensate nel volume possono effettivamente sembrare astruse, ma lo

sono come astrusa è la lettura dell'ultimo Heidegger se non si è letta prima tutta la sua produzione giovanile.

Tedoldi avrebbe potuto costruire un controargomento a Cimatti, ma si è limitato a paragonarlo a Hegel sostenendo la sua "oscurità concettuale" confrontando certi passaggi del suo testo a quelli della *Fenomenologia dello spirito* che, per inciso, è uno dei capisaldi di tutto il pensiero filosofico occidentale. Il volume firmato da Felice Cimatti presenta poche sbavature e non ci costringe ad accettare la tesi secondo cui solo e soltanto il comunismo si costituisca come via di fuga da problemi odierni. Piuttosto, la tesi interessante è quella che ci invita a un ripensamento generale delle categorie politiche che costituiscono il metro di paragone contemporaneo per entità come giustizia e libertà.

Argomentando attraverso alcune scoperte scientifiche che hanno segnato il panorama filosofico, come il generativismo di Chomsky, la modularità Fodoriana e i neuroni specchio di Gallese, Rizzolatti e Sinigaglia molte delle tendenze innaturali a cui l'umano è costretto in società vengono evidenziate e ben discusse. Il mito di una natura umana stabile lascia spazio al possibile come categoria propria dell'esistenza del bipede implume e, inoltre, la chimera di fissare il naturale una volta per tutte nella genetica, o in un'istituzione sociale che ci leghi al giusto una volta per tutte, cade di fronte alla consapevolezza, ben esposta da Cimatti, che esiste l'uomo linguistico, in grado sempre, in virtù della capacità di parola, di rinegoziare i suoi rapporti con i propri

simili e di immaginarne di migliori; ed è interessante la discussione di principi come quello dell'*infinitezza discreta* che sembrano assumere un ruolo fondamentale anche nel dibattito filosofico in teoria della natura.

Cimatti, al contrario di quanto ritiene Tedoldi, non è un nemico *qui ed ora* della proprietà privata, ma auspica un ripensamento di concetti come "possesso" o "mio" in modo da correggere il brutto tiro di un sistema economico produttivo che sembra consumarsi, come è noto ai giorni nostri, nelle crisi economiche e ecologiche. Criticare, poi, le citazioni di Marx (come avviene nella recensione su *Libero*) ha poco senso se si è letto il volume sin dall'introduzione.

Infatti, Cimatti argomenta sostenendo che è la visione di Marx, rimasta un'utopia irrealizzata o fraintesa dai totalitarismi, a essere l'obiettivo di un'umanità che voglia risolvere i problemi di sfruttamento, morte e sudore del capitalismo ben esposti nella "fotografia" del sociale che il filosofo Max Horkheimer (*Crepuscolo*, 1933) riassume nella metafora del grattacielo in cui, se dai piani alti dei magnati dei trust è possibile una bella vista sul cielo stellato, nei larghi territori dei Balcani – immense camere di tortura – di quello stesso cielo non vi è neanche traccia: e infatti «in India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i coolie della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali».

Cimatti cerca di individuare, attraverso l'efficacia di un'argomentazione tanto scientifica che filosofica, le vie di fuga alla miseria che è descritta proprio da Horkheimer, e che già Marx aveva descritto cercando di difendere gli *alienati* del nostro tempo che, spesso, leggono dei libri in cui le vie di fuga sono tratteggiate e, appena possibile, li richiudono con terrore ricominciando a salire le scale del grattacielo.

Come spesso accade in filosofia non è certo se Cimatti abbia ragione, ma ha ben difeso una sua tesi sforzandosi di non usare argomenti banali come quelli che gli contesta Tedoldi e cercando sempre di fondare le assunzioni volte a costruire il terreno su cui sviluppare la tesi del volume. Sarà poi davvero il comunismo a salvarci dal baratro? Marx aveva "scoperto" davvero la natura umana? Questo non possiamo dirlo con certezza, ma possiamo sicuramente accogliere *Naturalmente comunisti* tra i contributi volti a evidenziare i difetti di un sistema economico produttivo che rischia, nel suo eterno durare, di ingoiarci intrappolandoci tutti. (Leonardo Caffo)

Ecologia e potere. Saggio su Murray Bookchin

Ermanno Castanò
Mimesis, 2011

Cosa contiene la "cassetta degli attrezzi" concettuali da cui muovono le scelte etiche e le iniziative politiche che preconizzano una liberazione totale, dell'uomo e della natura? Ermanno Castanò indaga

su quegli strumenti nel saggio *Ecologia e potere*, dove guida il lettore attraverso un dettagliato cammino filosofico a partire dagli scritti dell'anarchico Murray Bookchin, pensatore chiave, seppure poco noto, nel contesto della presa di consapevolezza ecologista sorta in occidente a partire dagli anni '60.

Le prospettive di riconciliazione dell'uomo con l'ambiente teorizzate da Bookchin portano in eredità le conclusioni critiche sulla modernità dei pensatori della scuola di Francoforte e di Hannah Arendt, che liquidano socialismo e capitalismo quali forme dello stesso paradigma di dominio sul vivente; e invece riconoscono un primato e alla potenzialità creatrice della natura tutta rispetto alla corrispondenza al mondo di categorie di una filosofia solo umana; in analogia qui al pensiero della differenza di Derrida e Nietzsche.

Ma è soprattutto per la volontà di tenere un aggancio sempre vivo con la concretezza delle pratiche politiche, che Bookchin elabora l'idea di un'*ecologia sociale* che si discosta sia da quella *profonda* agita da movimenti come *Earth First!*, che alla difesa della vita selvaggia contrappongono disinteresse e negazione dei diritti umani; che dal *biocentrismo*, che nel porre la centralità e il valore nella moltitudine dei *soggetti-di-vita* in quanto tali, tralascia le specificità, schiacciando anche gli esseri umani su una poco significativa zoologizzazione.

Nel biocentrismo, l'*ecologia sociale* vede il marchio del secolare antropocentrismo occidentale: solo in apparenza fuori dalle maglie dell'impostura razionale, la visio-

ne biocentrica non può fare a meno di un centro da cui, solo, origina il valore: anche quando si tratta del *bios* nella sua indeterminatezza, la sua stessa affermazione presuppone del resto una gerarchia logocentrica che ha il suo punto focale nel pensiero umano, del quale implicitamente si riafferma una centralità effettiva, che però resta sospesa, poiché non la si indaga.

L'ecologia sociale parte al contrario dall'innegabile unicità umana, da rimodulare in termini non gerarchici. Bookchin insiste dunque sulla "seconda natura" culturale cui gli umani danno realtà, sulla "naturalità" di un atteggiamento culturale che si definisce allo stesso tempo come un'infinita potenzialità di modificare l'ambiente e con l'assenza di un habitat proprio.

Dove si gioca una partita decisiva è allora nel rapporto con l'animale, che per Bookchin ha a che fare con la problematica chiave di tutta la filosofia occidentale: è la questione dell'Altro in quanto tale, la cifra di tutti i rapporti tra esseri viventi, la possibilità stessa dell'etica, della politica e dell'ontologia, che per Bookchin deve trovare nuova fondazione.

Ridiscutere e comprendere l'animalità dell'uomo porta allora in auge la questione della tecnica, che l'autore, portatore in questo di un'eredità heideggeriana, considera dimensione essenziale.

L'agire tecnologico è talmente implicato nel processo antropogenico da potersi affermare che è "naturale" per l'uomo essere un animale tecnologico. Un concetto, questo, comune a Merleau Ponty, cui Castanò spesso accosta la filosofia di

Bookchin: non si può parlare di natura senza parlare di cibernetica, il *cyborg* esiste da quando un animale antropomorfo ha guardato a una pietra come a uno strumento, ovvero a un'espansione della propria dimensione fisica. In questo senso l'idea di una natura umana oppressa dalla tecnologia è superficiale, e non descrive la realtà, né hanno senso le pretese di ritorno all'ipotetica condizione primigenia dei primitivisti come John Zerzan, cui Bookchin muove dure critiche.

La questione allora è questa: la tecnica può indossare la faccia speculare a quella del dominio, essere disassoggettante, mutare il controllo e il concentramento in differenziazione e dispersione, liberando il vivente dalle briglie di un'unificazione semplificatrice?

Nell'ardire di questa domanda si attenda ai fondamenti stessi del pensiero occidentale e alla lettura dicotomica della realtà divisa tra corpo e spirito, natura inerme e cultura umana, che accomuna dogma religioso e pensiero scientifico, fuori da ogni solo apparente opposizione. La stessa contrapposizione binaria è fondante infatti tanto del monoteismo ebraico cristiano – dove un Dio, *Natura naturans*, principio creatore, trascende la *natura naturata*, che è nuda vita gettata nel mondo e al di fuori dell'Essere – che del paradigma della scienza moderna, che da Galilei in poi descrive la natura come materia inerte, caduca e insensata, priva di valore in sé ma retta da leggi esterne, quelle sì, eterne ed immutabili.

E se questa è la strada della liberazione della natura, lo è anche dell'uomo. Il legame tra potere e vita è indistrucibile

e scoperto. Bookchin richiama Foucault quando indaga sul potere della ragione sul corpo, che alimenta e mantiene la vita, e ha l'autorità di decidere quando e come farla morire. L'umanità di un soggetto teso tra una dimensione sensibile e una pretesa ragione autonoma non resta che un'astrazione, un progetto sempre da realizzare e mai presente. In questi termini la libertà è impossibile e l'etica non ha dimensione che le sia propria.

Quella che Bookchin propone è perciò un' *ontologia etica*, che abbandona Platone, il meccanicismo che ha presentato gli oggetti come privi di scopo (e di valore) intrinseco e assieme al teleologismo ha esiliato dal mondo anche il senso; per tornare all'immanenza dell'idea di natura espressa da Aristotele nella *Fisica*.

Tale richiamo non è solo della filosofia, ma proprio anche della scienza contemporanea, da cui arriva il segnale per un cambio di rotta decisivo rispetto alla scienza moderna: le frontiere della biologia e della fisica quantistica stanno svelando a poco a poco un principio generatore immanente alla natura, una sua evidenza inaggrabile, in cui Bookchin intuisce la sostanza di una nuova ontologia: «a mio avviso, la ragione esiste in natura come facoltà d'auto-organizzarsi della sostanza; è la latente soggettività dei livelli organici e inorganici della realtà che rivela una tendenza immanente verso la consapevolezza. Nell'umanità, questa soggettività si rivela come auto-coscienza. Io non pretendo che il mio approccio sia unico nel suo genere; la stessa comunità scientifica ha prodotto una vasta letteratura in merito, che sostiene nella natu-

ra l'esistenza di un *lògos* intrinseco [...] l'evoluzione dovrebbe essere considerata come un fenomeno partecipativo, non come darwinistica "selezione naturale" di una singola specie sulla base della sua "idoneità" alla sopravvivenza [...] la natura non è semplicemente un "regno della necessità", come direbbe Marx, ma un regno di libertà nascente e potenzialità che potrebbe trovare la sua espressione in una società ecologica creata da esseri umani pienamente realizzati» (Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 1986). L'ontologia espressa dalla metafisica tradizionale ed esiliata dalla morte di Dio nietzschiana, si agita in una nuova forma, ancora indefinita e indefinibile, sotto il ribollire della politica e delle scienze contemporanee, e parla di un'orizzontalità di rapporti mai sperimentata prima.

In un rimando continuo, che appassiona, tra la filosofia dei pensatori che hanno preceduto e influenzato Bookchin e l'esplorazione delle frontiere più avanzate dell'indagine scientifica, Castanò indica come le conclusioni del pensatore aprano interrogativi capaci di dare spaesamento, da qualunque prospettiva li si guardi, filosofica, scientifica o religiosa che sia. Difficilmente potranno prescindere i movimenti e le consapevolezze politiche che di qui innanzi sorgeranno, mosse da uno spirito di fratellanza per l'altro animale che non ha precedenti nella storia e condizionate dallo schiudersi di una ancor più nuova, e ancora timida, apertura a un dialogo, dai toni avveniristici, con quella natura misteriosa che appare

sempre meno come il fondo e lo sfondo, muto, dell'agire razionale umano, e invece come soggettività vibrante cui brutalmente è stato fino ad oggi imposto il silenzio. (Leonora Pigliucci)

Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà

Marco Maurizi
Novalogos, 2011

Siamo tanto storditi da retaggi politico-culturali accumulati e sedimentati nel corso della storia da accettare come scontata la violenza e la sopraffazione da parte della specie umana nei confronti delle altre specie che popolano il pianeta. Per secoli questa condizione è stata codificata e assecondata da sistemi filosofici e religiosi che hanno giustificato una presunta quanto insussistente supremazia dell'uomo rispetto agli altri esseri senzienti. L'uomo si è arrogato la prerogativa di disporre a proprio uso e consumo degli altri viventi, umiliandone l'esistenza, annullandone l'essenza, colpevolizzandone la differenza, rendendoli vittime di uno sterminio di cui solo da un quarantennio si sta assumendo consapevolezza.

A partire dagli anni settanta del Novecento è stato messo a nudo il legame tra antropocentrismo, nelle sue varie articolazioni e diramazioni, e olocausto animale, consentendo il delinarsi di quella corrente di pensiero, i cui prodromi possono senz'altro ravvisarsi in Nietzsche, che ha preso il nome di antispecismo per contrapporsi allo specismo, pregiudiziale ideologica secondo cui una specie (l'uma-

na, appunto) presume di essere superiore alle altre e, di conseguenza, si conferisce l'attribuzione di diritti.

Da Peter Singer e Tom Regan in avanti il discorso antispecista ha finito per assumere maggiore spessore e consistenza arricchendosi di apporti e riflessioni provenienti da svariati ambiti disciplinari come, ad esempio, la neurobiologia, la filosofia, il diritto, la sociopsicologia.

Un contributo decisamente interessante giunge, a questo proposito, da Marco Maurizi che in *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà* si prefigge di ricondurre l'antispecismo ad un'ottica marxista, pur senza ignorare le aporie e le incomprensioni di matrice dichiaratamente antropocentrica che caratterizzano la visione di Marx e di Engels.

Secondo Maurizi, se si considera attentamente il percorso della storia, ci si rende conto che in realtà l'uomo non ha sempre avuto la pretesa di assolutizzarsi e di ergersi come dominante sulle altre specie. L'atteggiamento prevaricatore si è manifestato in tutta la sua negatività non appena si è cominciato ad intendere la natura in termini di sfruttamento, di estraneità, e la società si è via via strutturata in classi reificando e schiavizzando l'uomo stesso, rendendolo da un lato strumento di produzione e dall'altro artefice, per scopi produttivi, di barbarie.

In altri termini, è impossibile non accorgersi che liberazione animale e liberazione umana sono due aspetti della stessa medaglia. Il punto di svolta sta, allora, in un radicale sovvertimento, in una destrutturazione dell'ingranaggio mirabilmente descritto da Horkheimer nella me-

tafora di un grattacielo abitato nei piani più alti dai «grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici», in quelli più bassi da poveri, vecchi, malati e negli strati meno visibili, inferiori a quelli dei diseredati della Terra, dagli animali il cui urlo, il cui sangue, la cui sofferenza risultano indescrivibili, inimmaginabili. Questo edificio, che ha come cantina un mattatoio e per tetto una cattedrale, esprime molto bene la stratificazione classista da smantellare nella prospettiva di un concreto cambiamento. Occorre, dunque, rendersi conto che l'antispecismo non è altro che l'esito più avanzato e sicuramente più maturo della lotta di classe. Non si tratta, a questo punto, tanto (e soltanto) di nutrire buoni sentimenti o rispetto per gli altri esseri viventi quanto, come i filosofi francofortesi hanno insegnato, di decostruire la struttura del dominio di cui sono parte organica gli allevamenti intensivi (con le grandi catene alimentari), i laboratori dove si praticano la sedicente sperimentazione e la vivisezione (per il profitto delle multinazionali farmaceutiche), le pelliccerie.

Nel sistema attuale, come ha denunciato Adorno, gli animali non umani hanno lo stesso ruolo ricoperto dagli ebrei sotto il nazismo. Una società non può, quindi, dirsi veramente libera se in essa non si pone termine alle sofferenze inflitte agli altri animali. La specie umana e le altre non sono separate tra loro ma, al contrario, risultano accomunate dalla sottomissione al giogo di un sistema produttivo specializzato nell'incessante creazione e manipolazione di bisogni e consumi. Lottare per cambiare questo

sistema equivale a porre fine all'estraniamento dell'uomo da se stesso, dagli altri esseri e dalla natura e, nello stesso tempo, a ripensare l'altro animale in una modalità nuova, come membro effettivo di una società allargata. (Francesco Pullia)

Addio alla Natura

Gianfranco Marrone

Einaudi, 2011

«*Molte sono le cose tremendel ma nessuna è più tremenda dell'uomo*». Così attacca, come noto, il primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle. A questa affermazione folgorante fa seguito un elenco di ciò che rende l'uomo *deinóteros*, la cosa più tremenda fra le cose tremende, ma anche la più meravigliosa e portentosa, secondo l'ambivalenza del termine *déinon*. Il linguaggio e il pensiero, le mura delle città e le leggi, la capacità di fare il bene come il male. Ma prima di tutto questo, il coro premette ben diciannove versi che descrivono la domesticazione forzata della natura, in particolare degli animali non umani. Sembra se ne sia del tutto dimenticato Gianfranco Marrone, docente di semiotica (nonché responsabile di un Master su gusto e alimentazione), nel suo *Addio alla Natura* laddove parla del *kosmos* greco come di un «universo per sé ordinato, armonico», in cui l'uomo sarebbe fermamente collocato, tanto che della Natura, in cui «il bello è buono e viceversa» (p. 25), la figura umana ben proporzionata, farebbe da paradigma. Una doppia semplificazione, che dimentica l'eminenza della tragedia in cui l'uomo rompe

di continuo l'ordine di *dike* opponendovi l'umanissima *hybris*, che solo un'altra violenza, *nemesi*, riscatta; la scomposta e drammatica scultura di Skopas, del Fidia del Partenone e del variamente attribuito *satiro danzante* di Mazara del Vallo, inumano sull'orlo della disintegrazione delle proprie forme; nonché il *chaos* di Empedocle a cui ogni *kosmos* è destinato a soccombere, e il *polemos* di quell'Eraclito («L'opposto concorde, e dai discordi bellissima armonia») del quale Marrone cita ossessivamente il motto «*la natura ama nascondersi*», per imbastire un discorso cripto-positivista contro una tradizione filosofica fatta, a suo dire, di *errori e inganni*. È curioso come un libro che non fa che lanciare accuse di semplificazione (in genere interessata) proceda esso stesso per banalizzazioni, parodie di argomenti decisamente complessi e imprecisioni. Nella pretesa di avocare alle *scienze umane* il compito di discriminare fra Fatti e Valori, ricomplicarli ed enunciare la verità del loro statuto ontologico, Marrone bersaglia di imputazioni e condanne filosofi, scienziati ed ecologisti, tutti quanti rei di non comprendere come la natura sia una costruzione e di manipolare tale «finzione sociale» a proprio piacimento e interesse. L'asse del discorso, che raccoglie a piene mani dal Latour di *Politiche della natura* e da Descola, ruota attorno alla rivendicazione di un multinaturalismo sincronico e della partecipazione plurale di tutti gli attori sociali alla definizione di ciò che è Natura e Fatto, ma dimentica completamente la pluralità diacronica della storia, in cui le determinazioni della natura che si susseguono temporalmente non sono

errori effetto di semplificazioni e complotti di palazzo, ma semmai, usando le parole di quel Heidegger che Marrone arruola fra i soloni della "Verità" maiuscola (semplificazione polemica inaccettabile), l'Erranza stessa dell'essere, che accadendo come *evento* si determina *epocalmente*, rendendo appunto impossibili Verità invariabili, invarianti naturali e sostanzialistiche. Nell'incomprensione polemica di tale discorso, come di quello di Derrida (collocato anch'egli fra gli spacciatori di Verità rivelate), resta inaccessibile a Marrone ciò che il primo delinea come *ingiunzione di fondamento* e il secondo come *logocentrismo*, fenomeni fondamentali che vanno a costituire la storia dell'Occidente come *metafisica onto-teologica*. In tale modo resta incomprendibile come il Coro dell'*Antigone* premetta (come condizione di possibilità) alla civilizzazione umana ciò che l'umano definisce, autoescludendosi dalla cerchia degli enti, come *natura*, scatenandovi contro una lotta appropriativa per il dominio. Denegando il rapporto di reciproca violenza che l'umano istituisce con l'ente non umano, ogni possibilità di comprendere ciò che viene nominato, con termini e concetti insufficienti, distruzione del pianeta, crisi ecologica ecc. resta del tutto sbarrata. Ma a restare invisibile è soprattutto l'iperantropocentrismo occidentale che, a cominciare dal neolitico (e radicandosi nelle tappe fondamentali della *polis*, del cristianesimo, del rinascimento e della rivoluzione scientifica) apre una cesura monolitica e irricomponibile fra l'umana e le altre specie animali, rendendo queste mere risorse a disposizione totale

dell'umano; inaugurando, contemporaneamente, l'economia e l'ordine simbolico capitalista – *non a caso* capitalismo deriva da *caput*, capo di bestiame: e questo nonostante Marrone voglia ignorare come l'etimologia non sia una bacchetta magica che evocherebbe presunti significati originari e autentici, ma una rete di molte tessiture che permette ricostruzioni storico-genealogiche. Non è un caso neppure che ogni qual volta l'autore si lancia in polemiche contro i Fatti di Natura e la supposta casta sacerdotale che li custodirebbe – gli Scienziati – in una semplificazione del lavoro scientifico che finisce per screditare gli stessi buoni argomenti critici che egli introduce, non faccia mai cenno alla sperimentazione animale e alle sue controversie (la polemica si riduce invece essa stessa a farsa inconsapevole, con la proposta agli Scienziati “hard” di andare a bussare alla porta del dipartimento di scienze sociali, dove si «sa bene quanto l'oggetto del proprio studio non sia mai empirico, dato, oggettivo, ma sempre costruito sulle basi di ipotesi [...] tutte da verificare», p. 48). Neppure è accidentale che nel discutere del prione che causa Creutzfeldt-Jakob e Bse come di un caso in cui attorno *all'esistenza o meno* dell'agente patogeno «s'è acceso un lungo, faticoso, fatidico dibattito che ha visto coinvolti personaggi molto diversi come Premi Nobel, capi di governo, fabbricatori di farine animali, veterinari, sofisticati gourmet, associazioni di consumatori, nazionalisti, ecologisti, albergatori», Marrone aggiunga (fra gli attori in gioco) «per bocca di qualcuno, anche mucche, pecore e vitelli, desiderosi di dire

la loro sulla dieta quotidiana che avrebbero voluto o dovuto tenere» (p. 119). Dove *la bocca di qualcuno* potrà al limite essere quella di chi se li mangia o, parlando per loro, senza ascoltarli, ne decide e prede-termina bisogni, desideri, appelli e risposte, alla fine di uno scivolamento dal tutto *è costruzione sociale* al tutto *è costruzione umana*, compresi i versi di dolore degli animali (letteralmente) imprigionati negli allevamenti intensivi, privati di figli e madri e sgozzati nei mattatoi. Se nel circolo vizioso del *tutto è costruzione umana* (*quindi* anche la voce, i sentimenti e le sensazioni dei *non umani*) si aggirano troppo spesso a vuoto le scienze umane (*troppo umane*, anche quando critiche, o simmetriche), non sorprende come Marrone non chiami mai in causa le scoperte dell'etologia e della primatologia; eppure ci si chiede perché non citare almeno Descola laddove questi propone la riscoperta delle civiltà non occidentali come «*la speranza, perché altri l'hanno fatto prima di noi in altre civiltà [...] di inventare dei modi originali di abitare la terra*» per costruire «*un'alternativa valida di vivere insieme certo fra umani, ma anche fra umani e non umani*». Marrone propone invece un'*internaturalità* che corrisponderebbe all'*interculturalità* che già sperimenteremmo in quell'Altro che non sarebbe «più solo l'omino [...] intirizzito alla pompa di benzina, il plurilaureato che viene a fare le pulizie [...], la badante che consola gli zii anziani, l'anonimo raccoglitore di pomodori [...] arcisfruttato [...], il vu cumprà». Si tratterebbe «semmai dei compagni di scuola dei nostri figli, del tecnico che viene a ripararci il

computer, del collega [...] in consiglio di facoltà, dell'imprenditore a cui affidiamo la ristrutturazione di casa» (p. 135). Tutta gente portatrice di nuove ontologie, diverse concezioni della natura ecc. La retorica dell'Altro, come la designerebbe Alessandro Dal Lago, fa qui da supporto a un ottimismo neoliberale tanto euforico quanto cieco e fantasioso, che ignorando le condizioni materiali reali della maggior parte degli altri in carne ed ossa, fa il paio (strutturale) con l'indifferenza per la condizione animale. Il Capitalismo non sta affatto tramontando, come finge Marro-ne. Lo confermano le sue 21 pagine dedicate alla *semiotica* del *packaging* biologico, in cui si glorifica il marketing tradizionale per "smascherare" l'*ipocrisia* delle merci *bio* destinate ad ambientalisti e altermondisti, e che, transitivamente, svelerebbe l'*ipocrisia* di questi ultimi: pagine in cui il semplice concetto di *feticismo delle merci* non compare mai. Nel pasticcio fra l'etica degli Achuar e *Il cacciatore* di Cimino (pp. 128-129), sta, a mo' di corollario, il *business core* della proposta di Marrone: «Fra il nemico da abbattere, la preda da catturare e la fidanzata da conquistare c'è una differenza di grado, non di ruolo sociale e, dunque, di natura. Con buona pace dei pacifisti, delle femministe, degli ecologisti» (p.129). Davvero non ci resta che l'antispecismo, mai nominato dall'autore, che ne occulta le istanze nell'ecologismo (niente di più estraneo), confondendoli. Anche perché, se «il testo della natura è scritto in caratteri semiotici» (p. 138), in questo la traccia precede il segno, e il non umano l'umano. (Antonio Volpe)

La persona nelle filosofie dell'ambiente

Alessandro Poli (a cura di)

Limina Mentis, 2012

Umano, soggetto, persona: sono termini, questi, il cui significato è stato per lungo tempo avviluppato in quella venerabile tradizione filosofica che, a partire dal *cogito* cartesiano, affida il sé a una sostanza disincarnata ed eterna, distinta dal corpo. È nell'orizzonte teorico del femminismo che per la prima volta si levano voci contro una tale concezione dell'identità, isolata e autoreferenziale, declinata al maschile in quanto prodotta da una un soggetto il cui corpo non ha in sorte di donare la nascita e, sintomaticamente, disconosce la dimensione relazionale del sé, la sua genesi *ek-statika* e materiale. Le filosofie dell'ambiente, la cui storia è tanto breve quanto feconda, paiono osare di più. La costitutiva dipendenza del sé dalle sue relazioni con gli altri è, ancor prima, dipendenza dalla sua origine *ambientale*. L'astrazione sottesa al concetto di *persona* si apre a flessioni imprevedute. La stessa nozione di *umano* si trova a dover fare i conti con la sua incompiutezza, e la conoscenza scopre che il suo linguaggio, l'apparato categoriale attraverso cui nomina il mondo, è a sua volta un frammento di mondo, divenuto e impuro. *La persona nelle filosofie dell'ambiente*, volume curato per Limina Mentis (2012) da Alessandro Poli, raccoglie i contributi di diciannove autori che, ricostruendo il dibattito su etica, ambiente, antropocentrismo, bio ed ecocentrismo (passando per l'antispecismo), ci introducono ai nuovi e complessi problemi che la destrutturazione

noventesca della soggettività ci pone. Ne risulta un coro polifonico e tutt'altro che unanime che fornisce al lettore un saggio della varietà delle posizioni scientifiche e filosofiche che si interrogano sul rapporto tra l'essere umano e il suo habitat, anche alla luce di una crisi ecologica che per la prima volta nella storia mina le nostre stesse possibilità di sopravvivenza sul pianeta. Uno sguardo rinnovato e critico sul concetto di *persona* non implica, però, che se ne celebrino prematuramente le esequie: pur mettendo in luce tutto il potenziale distruttivo di una concezione del soggetto che lo elegge idealmente a padrone della Natura, le riflessioni di Aurelio Rizzacasa sembrano suggerire che il grado di complessità raggiunto dall'intelligenza umana ne legittimi, in una certa misura, un'eccedenza gerarchica sul resto del vivente. Tale circostanza deve però articolarsi nei termini di una responsabilità e di una presa in cura, l'orizzonte teorico e morale che l'*eco-etica*, sposando il paradigma olistico e riprendendo alcune suggestioni bibliche dell'uomo come *custode* e *giardiniera*, comincia a disegnare per l'essere umano (diverso e opposto è il giudizio sulle *Scritture* di Alessandra Colla, la quale, con penna spregiudicata, del *Dio Pastore* coglie più che altro l'aspetto dispotico e padronale). Anche Piergiacomo Pagano, pur apprezzando la filosofia biocentrica di Paul W. Taylor, appare persuaso le altre specie rimangano relegate ad un livello minore di complessità e proprietà emergenti, e questo debba orientare la nostra prassi del mondo: il superamento dell'antropocentrismo può e deve approdare ad una forma di ecocentrismo

che non frustri le attitudini umane alla scoperta e all'innovazione, nonché allo sviluppo delle attività. Come suggerisce Roberto Franzini Tibaldeo, si tratta in fondo di riappropriarsi di un *paesaggio*, e ritessere un dialogo tra essere umano e Natura che deve avvenire, innanzitutto, a livello comunitario o pubblico. È con il saggio di Guido Dalla Casa sull'*Ecologia profonda* che cessiamo finalmente di ragionare nei termini di *alter* ed *ego*: tutto è *sistema*. Se, come ha mostrato Gregory Bateson, il concetto di mente è il semplice frutto di una certa complessità la quale non richiede il supporto di un sistema nervoso centrale, persino un ecosistema può meritare lo statuto di *persona*. Per dirla con Martin Buber, cui è dedicato l'intervento di Giuseppe Ferrari, oltre l'esiguo spettro della ragione strumentale il mondo intero si irradia di *Tu* con cui entrare in relazione e contatto. Rifiutarsi di vederlo è la colpa e il castigo dell'occidentale moderno, barricato in un sé mutilo e aggressivo e in lotta forsennata con altri sé nei quali non riesce più a riconoscersi. L'imprescindibilità del mondo alla presenza umana e la coappartenenza di *persona* e mondo, punti focali dell'ontologia heideggeriana e morettiana (si veda il saggio di Marco Casucci sull'*ambientalità* della coscienza), dovrebbero dunque configurarsi come le fondamenta su cui erigere un pensiero autenticamente *oikologico*. Ogni chiusura del soggetto in se stesso – l'*immunitas* come tratto fondamentale dell'antropologia di cui parla Giacomo Pezzano – dà luogo a disfunzioni. Interessino esse il singolo (e Marcella Danon ben mostra la correlazione che or-

mai sempre più psicologi hanno rilevato tra l'aumento del malessere nella società urbanizzata contemporanea e la perdita di un rapporto col paesaggio esteriore), o interessino un intero assetto sociale ed economico: la fotografia impietosa della parabola auto-distruttiva dell'occidente capitalistico, carnefice e vittima di un meccanismo cieco, l'economicismo, che ha rimosso ogni sostrato biofisico e per sua stessa essenza non può confrontarsi con alcun limite ecologico, si materializza prepotente nelle parole di Eduardo Zarelli, e non lascia ben sperare per il futuro. Come ricorda Laura Castellucci a proposito dei processi di industrializzazione e urbanizzazione, Jarred Diamond dimostrò che fu proprio il cattivo uso delle risorse naturali (le foreste) a condurre all'estinzione dell'antica civiltà di Pasqua: la storia potrebbe forse ripetersi, con l'aggravante della consapevolezza. Di fronte a uno scenario tanto funereo, si impone la domanda se le etiche occidentali, e i valori cui esse sono state improntate, rechino in sé il marchio d'infamia di un'ideologia giustificazionista che abbia legittimato ad ogni livello lo "sciovinismo umano" e il suo strapotere sull'esistente. Se Hans Jonas, e con lui Giuseppe Moscati, insistono sulla necessità di una rifondazione dell'etica su basi neometafisiche, Michele Paolini Paoletti e Matteo Andreozzi sembrano fornire a questo interrogativo risposte più caute: persino nella morale kantiana, così spesso bollata come supremo baluardo antropocentrista, è possibile rintracciare, seppure sotto forma di *doveri indiretti*, una salutare sollecitudine verso gli oggetti naturali. È con la rivoluzione

filosofica antispecista che tali doveri si trasformano in veri e propri *imperativi diretti* e la *res animale* si riconverte, da pura materia impiegabile per i nostri scopi, nel teatro di esistenze singolari e irripetibili, meritevoli di giustizia. Attraverso l'opera di Capitini, Coetzee e Thoreau – antispecista *ante litteram* – Francesco Pullia, Adele Tiengo e Leonardo Caffò ci restituiscono i due volti di questo movimento di pensiero, partorito dal ventre della filosofia analitica e nutrito, negli anni, tanto dagli argomenti eleganti dell'etica formale quanto da esperienze radicate nella sfera del sentire e del toccare, mai interamente traducibili nel linguaggio del concetto. Non è però soltanto nelle stanze dell'*intelligenza* che si sviluppano idee e pratiche tese a innescare un cambiamento: Marco Fratoni, ripercorrendo la storia dei gruppi d'acquisto solidali (GAS), in queste azioni di resistenza "dal basso", quantitativamente deboli ma niente affatto insignificanti, individua la possibilità effettiva di un rivolgimento dei codici culturali dominanti. Chiude questo denso volume collettaneo il contributo del curatore, Andrea Poli, dedicato all'*ecologica* di André Gorz. Un epilogo che lascia in eredità al lettore un ultimo, disarmante quesito: se, come traspare dalle riflessioni gorziane, la soggettività umana, lungi dal configurarsi come signora e sovrana, è interamente rappresa negli ingranaggi della *megamacchina sociale*, il vero soggetto che rotola sulle teste degli individui e li riproduce a propria immagine e somiglianza, ciò che per tanta speculazione si trattava di liquidare diventa ora un *phantasma* mai raggiunto, meta. (Serena Contardi)

Il paradiso del diavolo

James Graham Ballard
Feltrinelli, 2008

È una danza della vita e della morte quella che Ballard mette in scena nelle pagine de *Il paradiso del diavolo*: diviso in tre parti, a scandire il ritmo di uno spietato e asimmetrico ciclo di distruzione, nascita e ancora distruzione cui un'umanità dotata delle migliori intenzioni non riesce a sottrarsi – ma anzi, gli va incontro, anticipandolo – se non attraverso una risposta nel segno di quella (*benevolent?*) *psychopathology* che già aveva contraddistinto *Crash*, una delle sue opere più significative. Come scrive Riccardo dalle Luche (Riccardo Dalle Luche, “James G. Ballard e la psicopatologia della sopravvivenza. La cognizione del dolore mentale e il potere trasformativo dell’immaginazione”, http://www.lafrusta.net/riv_ballard.html, 01.9.2012.): «tutti i personaggi di Ballard sono coinvolti in un processo di sopravvivenza emotiva, che coincide spesso con la sopravvivenza fisica agli eventi narrati, o, iperbolicamente, dell'intero genere umano alle catastrofi cosmiche, antropologiche, geopolitiche, microsociale, massmediologiche, che tuttavia sono anche e sempre catastrofi psicologiche e private. La psicologia estrema (la psicopatologia) degli eroi di Ballard nasce dalla necessità di sopravvivere in questi scenari apocalittici mantenendo un singolare equilibrio tra aderenza alla dissoluzione e necessità di non soccombervi», ed è solo in questa accezione che va compresa e interpretata la distruttiva spirale di fatti che vede come protagoni-

sta la spedizione organizzata e diretta dalla dottoressa Rafferty – una tipica eroina ballardiana, donna forte e carismatica, vero nucleo attivo catalizzatore degli eventi che si susseguono – per salvare l'albatro e con esso il mondo intero. «Gli uccelli giacevano morti nell'erba calpestata, ancora sporchi della bile vomitata dai loro genitori in preda al panico. Con le ali aperte decine di grandi uccelli stavano immobili sul bagnasciuga, bastonati a morte mentre tentavano la fuga. Contro la sabbia nera le piume arruffate brillavano come fiori bianco ghiaccio gettati in una discarica». (Ballard, p. 13). Questo lo scenario apocalittico descritto efficacemente nella prima parte: ci troviamo su Saint-Esprit, un atollo del Pacifico in mano al governo francese che è seriamente intenzionato a condurre sul luogo una serie di esperimenti nucleari. Poiché davvero poche cose più del nucleare sono in grado di suscitare un'immediata e giustificata angoscia, se a ciò si va ad aggiungere la descrizione del deliberato sterminio degli albatro – il grande animale bianco dalla forte carica evocativa di colpa ed espiazione, nonché simbolo allusivamente cristologico – si può a ragione stabilire che *'l'isola della morte'* divenga metaforicamente il simbolo per eccellenza delle tante distorsioni, catastrofi e malattie della modernità cui l'individuo reagisce per non soccombere cercando di attuare la propria personalissima strategia di sopravvivenza.

Si procede ed entra così nella seconda parte, specularmente all'insegna della vita, della rinascita: la campagna mediatica per salvare gli albatro messa in atto

dalla volitiva dottoressa Rafferty riesce a ingrossare le fila dei suoi sostenitori e così una seconda e assai più preparata spedizione – forte della collaborazione di molti animalisti e ambientalisti, nonché del giovane Neil, un ragazzo in realtà inizialmente più incuriosito e attratto dal nucleare che non dal progetto ambientalista – decisa a fermare gli esperimenti nucleari, tenta di trasformare quella che era l'isola della morte, in una riserva della e per la vita, una sorta di eden terreno su cui riparare tutte le specie a rischio di estinzione; un esperimento in progress per dare non solo rifugio immediato, ma per essere al contempo d'esempio al resto del pianeta, un progetto da imitare per salvare non più soltanto gli albatry, ma il ventunesimo secolo e il futuro che verrà. Presto però l'interesse del mondo, e soprattutto dei media, per la riserva costituenda mette a rischio il progetto stesso, quasi in una sorta di riproduzione di quegli stessi meccanismi borghesi, politici, economici dai quali si cercava disperatamente di affrancarsi. Sarà ancora la dottoressa a prendere in mano la situazione: decide di tagliare i ponti con il resto del mondo, bloccando così gli accessi ai vari yacht, elicotteri e piccoli aerei che avevano cominciato a scaricare sull'isola non solo beni alimentari, ma ogni sorta di merce e orpelli, compresi televisori e costumi all'ultima moda, in una sorta di virus consumistico incapace di arrestarsi e pronto a spargere il proprio venefico influsso anche in quell'angolo di paradiso finora incontaminato. I membri della spedizione, inizialmente spaventati all'idea di restare isolati e di non ricevere più approvvigio-

namenti, non tardano a convincersi che questa rimane l'unica strategia per evitare che l'atollo si trasformi in una delle tante mète da Club Med e venga invaso da turisti, curiosi, televisioni di tutto il mondo. Ora, poiché i personaggi ballardiani non esistono se non nell'ambiente che li crea e plasma e a ogni mutamento sostanziale di esso corrisponde un eguale mutamento psicologico, sull'isola della vita ritrovata – nel frattempo i Francesi se ne sono andati, gli albatry sono ritornati, tutti cooperano per proteggere gli esemplari delle specie in via d'estinzione – la dottoressa inizia a meditare un progetto di ripopolamento dell'isola all'insegna del femminile, un nuovo ordine in cui gli uomini potranno finalmente *'riposarsi'* in quanto troppo stanchi dei loro giochi di potere e di guerra: «... gli uomini hanno una debolezza che si portano dietro dal passato. I loro geni sono stati avvelenati da tutta l'aggressività e la competizione, sono come soldati che hanno visto troppe battaglie. Dobbiamo lasciarli riposare. [...] Gli uomini si sono esauriti costruendo il mondo. Come bimbi stanchi lottano sempre gli uni contro gli altri, e non vedono quanto male si fanno. Adesso è arrivato il momento delle donne. [...] Abbiamo dato troppo, troppo di tutto, ma specialmente troppo amore. Adesso è la fine dell'amore» (pp. 227-228).

Così la vita ormai tornata sull'isola riproduce sé stessa in una sorta di superfezazione (la dottoressa convince il giovane Neil a fecondare tutte le donne presenti, nell'effettuazione di un disegno che ha assai poco della seduzione giocosa e istintuale che lui si immagina, ma molto in-

vece dell'asetticità di un laboratorio per la riproduzione assistita), mentre tutti i maschi della riserva iniziano ad ammalarsi e a morire, come se l'istinto di vita avesse ormai preso il sopravvento e non potesse più tollerare la debolezza degli uomini sedotti dall'istinto di morte, stanchi e incapaci di reagire perché *'troppo inclini a rifugiarsi nei loro mondi privati'*, affetti da uno stato depressivo che li porta ad assistere impotenti al lento spegnersi del loro fuoco vitale, domato da una Natura che non risparmia i deboli. Così, su quell'isola in cui un tempo si stava per mettere in atto un esperimento di morte, ora è in atto un bizzarro esperimento di vita, ma i confini tra i due sono più vicini di quel che si crede, e non soltanto perché dare la vita è anche sempre, esistenzialmente, destinare alla morte (evidente influsso beckettiano), ma soprattutto nell'universo ballardiano finisce per rappresentare una risposta abnorme, chiaramente patologica, a quell'angoscia di morte che permea la psiche della dottoressa Rafferty sin dall'inizio. Credendosi forte ella reagisce, ma reagisce in maniera psicopatologica, usufruendo di quella *'porta segreta'* che dà il titolo all'ultimo capitolo.

Il lettore obietterà che il mondo degli ambientalisti e degli animalisti – con tutte le istanze di liberazione, cambiamento e lotta contro l'attuale società che ha normalizzato la violenza e ridotto il vivente a unità di misura del Consumo – non ne esce molto bene, specialmente nella terza e ultima parte del romanzo, poiché alla fine si rivela e mostra i segni di una patologia ben più grave di quella della società distorta che vorrebbe cambiare.

Tutto ciò è vero, ma solo e unicamente all'interno delle dinamiche ballardiane di cui sopra, le quali, ricordiamo, sono sempre tentativi – all'insegna di quella *benevolent psychopathology* – di risanare una psiche che, mutando ed evolvendosi di pari passo con l'ambiente che la plasma, rivela e mette sintomaticamente a nudo i propri traumi. Quel che non deve semmai passare inosservato al lettore è quindi non tanto la maniera psicopatologica di reagire – sopravvivere – che hanno i personaggi ballardiani, e di questo specifico romanzo in particolare, quanto piuttosto il monito a prendere finalmente atto dei meccanismi insani di una società che si sta autodistruggendo a forza di sfruttare in maniera indiscriminata le risorse della Natura, in una smania di possesso, conquista e dominio che è innanzitutto prassi culturale, storica, politica (potremmo dire antropologica in senso esteso) e quindi è solo mettendone in discussione i presupposti che si può pensare a una rifondazione del mondo, non certo attuando gli stessi meccanismi psicopatologici (gli stessi dei personaggi ballardiani) che ne hanno anche decretato il fallimento. (Rita Ciatti)

Forum

La natura nell'epoca della sua riproducibilità tecnica – Un dibattito

Transumanismo, sperimentazione animale e sfruttamento animale

Arianna Ferrari

Innanzitutto vorrei ringraziare Adriano Mannino per il suo ampio e interessante commento al mio articolo “Animal Enhancement: Un futuro incubo per gli animali d'allevamento?”. Nella mia contro-risposta mi soffermerò in primo luogo su due punti importanti della sua critica.

Il primo punto riguarda il tema dell'identità antispecista dei transumanisti e della loro posizione sugli esperimenti animali; la seconda riguarda il significato del progetto di eliminazione della sofferenza proposto da Pearce. Collegherò questi due punti per dimostrare che la visione transumanista di una società futura liberata dalla sofferenza è improntata a relazioni di dominio e quindi risulta problematica per una determinata interpretazione dell'abolizionismo.

Infine affronterò la questione della natura “animalista” del transumanismo e il suo rapporto con gli assetti economici del mondo contemporaneo.

Il transumanismo e la sperimentazione animale

Da una prospettiva abolizionista non è possibile ignorare che nel discorso sulle visioni tecnoscientifiche non viene mossa una critica alla sperimentazione animale da parte dei transumanisti e di Pearce.

Naturalmente Pearce, in quanto utilitarista, è portato a sviluppare una posizione che non rifiuta in blocco la sperimentazione animale ma che vincola il giudizio al calcolo costi-benefici. Tuttavia, dovrebbe comunque riconoscere che i criteri odierni di difesa della sperimentazione animale sono improntati allo specismo e che causano un'enorme quantità di sofferenza.

Nessuno fra i cosiddetti transumanisti “non-specisti” si è finora occupato in maniera seria del problema della sperimentazione animale e della necessità di

provocare sofferenza (al fine di evitare sofferenza futura). Ancora più importante, nessuno di essi ha accennato a questo tema in nessuna delle pubblicazioni che sostengono la necessità di appoggiare la ricerca tecnoscientifica. Se Humanity+ intende seriamente battersi per il benessere di tutti gli esseri senzienti attraverso il progresso tecnoscientifico (come risulta dal punto 7 della *Dichiarazione transumanista*) allora dovrebbe problematizzare la sofferenza provocata quotidianamente dalla ricerca.

Inoltre, in nessuno scritto dei transumanisti si sostiene la necessità di sviluppare la ricerca sui dei metodi alternativi. Sul silenzio dei transumanisti riguardo al problema generale dello sfruttamento animale si vedano i saggi raccolti in *H+/-: Transhumanism and Its Critics* (Hansell, Grassie 2012). È interessante inoltre dare uno sguardo alla lista di tutte le fondazioni scientifiche che appoggiano la visione transumanista (p. 52). Sicuramente con la fondazione di un istituto di ricerca sui metodi alternativi si sarebbe fatto molto di più in termini concreti per evitare la sofferenza animale che attraverso l'istituzione di una fondazione per la ricerca anti-aging che utilizza topi transgenici.

Sul problema della legittimità di una posizione puramente utilitarista sulla sperimentazione animale non mi voglio pronunciare ulteriormente in questa sede. Mi limito ad osservare che anche al calcolo costi-benefici devono essere posti dei limiti, come lo stesso Pearce sottolinea (2010). Non è un caso che la ricerca clinica sui soggetti umani viene regolamentata. In una prospettiva antispecista la ricerca su animali non-umani deve essere regolamentata in maniera simile. Purtroppo non si trova alcun accenno a ciò negli scritti dei transumanisti.

Infine è importante sottolineare come Pearce appoggi attivamente tecnologie, come per esempio l'ingegneria genetica e le nanotecnologie (a livello molecolare) che, come già sottolineato, implicano l'uccisione e l'inflizione di sofferenza a molti altri animali (rispetto a quelli sui quali viene direttamente fatto l'esperimento). Pearce afferma esplicitamente in un'intervista (Pearce 2011) che nello sviluppo delle nanotecnologie sono necessari pochissimi esperimenti sugli animali. Ciò è falso, in quanto Pearce si riferisce direttamente ai "nanobots", quindi all'ambito della nanotecnologia medica nella quale, come generalmente accade per la ricerca biomedica, la maggior parte delle tecniche viene sperimentata su modelli animali. I transumanisti speculano volentieri su possibili scoperte tecnologiche future che possano ridurre la sofferenza. La sofferenza degli animali nella ricerca attuale è una realtà concreta, crudele e presente nel quotidiano. Quanti animali si è pronti a sacrificare per poter *forse* evitare la sofferenza nel futuro?

La sperimentazione animale come sistema di sfruttamento

Pearce vorrebbe abolire la sofferenza attraverso lo sviluppo tecnoscientifico e argomenta in maniera utilitaristica. Pertanto sostiene idee come quella della riprogrammazione degli istinti predatori di alcuni animali e specula riguardo a un futuro nel quale gli habitat naturali possano essere completamente monitorati (Pearce 2009). Scienza e tecnologia sono però prassi umane sviluppate in un determinato contesto economico e sociale.

L'astrazione del calcolo utilitaristico mostra i propri limiti quando il problema della sperimentazione animale non viene percepito solo come problema di un bilanciamento fra gli individui sacrificati e la possibile utilità futura perseguita, ma come sistema di sfruttamento. Nella ricerca scientifica gli animali da esperimento vengono selezionati appositamente per questi scopi, o modificati geneticamente. L'uniformità e la standardizzazione dei modelli animali servono a garantire la riproducibilità dei risultati che vale come criterio fondamentale nella ricerca sperimentale odierna (è proprio a causa della mancanza di standardizzazione che la ricerca clinica su soggetti umani è molto complicata e dispendiosa in termini di tempo).

Per farla breve, nella sperimentazione animale si tratta di un intero sistema nel quale gli "animali da laboratorio" vengono creati appositamente e sfruttati. Per cui non sorprende affatto che i transumanisti fondino istituti che supportano la sperimentazione animale. Il loro scopo primario non è quello di abolire lo sfruttamento sistematico degli animali da laboratorio, ma quello di abolire possibilmente la sofferenza e altri (scomodi) limiti biologici. È l'uomo che deve venire liberato, come si legge nella definizione di transumanismo proposta da due fondatori del movimento, Max More (1996) e Nick Bostrom (2001).

Abolizione dello sfruttamento, non della capacità di provar dolore!

A questo proposito è bene far riferimento ad almeno *un'interpretazione* importante di "abolizione", ovvero quella che vede nell'abolizione e nella violenza sugli animali fenomeni storici e socioeconomici (politici). Lo specismo, quindi, non è solo un problema ideologico (metafisico), ma anche una realtà pratica – come per esempio sottolinea il filosofo italiano Marco Maurizi (2010).

"Abolizione" indica una relazione di dominio nella quale un partner non è libero: gli animali da laboratorio e gli animali d'allevamento sono buoni esempi, in

quanto la loro esistenza è letteralmente dipendente da altri elementi (dal sistema scientifico-tecnologico o dall'industria e dai consumatori di prodotti animali). Lo sfruttamento ha dunque a che vedere con la limitazione della libertà e dell'individualità, ma non necessariamente con tutte le possibili forme di sofferenza.

Il progetto di Pearce di modificare gli animali carnivori attraverso l'ingegneria genetica ricorda la logica della selezione nell'allevamento: nel primo caso lo scopo è quello di abolire gli animali predatori, nel secondo si tratta dell'intero processo che ha condotto all'idea stessa di "animale d'allevamento" e quella di "razza", introdotte per servire diversi fini umani.

In entrambi i casi, dietro tali progetti si cela l'idea che gli animali possono essere a disposizione dell'uomo, o meglio per Pearce gli animali non-umani devono essere trasformati secondo le idee umane di buono e cattivo e quindi deve essere limitata la loro libertà.

In questo modo si viene ad esercitare, a mio avviso, una forma di dominio nuova, più sottile. Non è un caso che Pearce e gli altri transumanisti non abbiano assolutamente alcun problema ad allearsi con istituzioni tecnoscientifiche della società specista che sfruttano gli animali attraverso gli esperimenti e di continuare ad appoggiarle nel futuro.

Come già sottolineato, dietro la sperimentazione animale non c'è solo il sacrificio di determinati individui negli esperimenti, ma un intero sistema di sfruttamento: Pearce s'immagina un futuro nel quale l'esistenza di esseri senzienti possa essere controllata tecnologicamente e in questo modo liberata dalla sofferenza. Questa visione non è però propriamente la visione di una società di uomini e animali liberata da forme di dominio e violenza.

Che tipo di vita può avere un essere senziente (sia uomo sia animale) che è completamente privo della capacità di soffrire? A me sembra che gli esseri senzienti (uomo incluso) abbiano anche molti altri interessi oltre a quello di evitare la sofferenza. Una vita buona significa anche preservare l'integrità del proprio corpo, oppure essere liberi, oppure potersi riprodurre in maniera libera e potersi scegliere liberamente i partner di vita (famiglia, amici, gruppi sociali) ecc.

Concepire l'abolizionismo come eliminazione dello sfruttamento e dell'oppressione in quanto fenomeni storici e sociali non significa affatto dire che tutti gli interventi dell'uomo sulla natura siano illegittimi. Il tema è troppo complesso per essere discusso in maniera adeguata in questa sede. Tuttavia c'è una notevole differenza fra l'aiutare animali selvatici che muoiono di fame o in altre situazioni di conflitto e appoggiare attivamente il progetto di riprogrammare gli animali predatori.

Credo che il movimento abolizionista debba riflettere in maniera seria sul concetto di “abolizionismo”. Lo scopo principale del mio articolo “Animal Enhancement: Un futuro incubo per gli animali d’allevamento?” era quello di sottolineare che dal punto di vista abolizionista è necessaria una riflessione sugli scopi dello sviluppo scientifico e tecnologico, accanto alle campagne contro la sperimentazione animale. Secondo me il progetto transumanista non offre alcuna buona alternativa al sistema tecnoscientifico sfruttatore e corre il rischio di riprodurre lo sfruttamento.¹

La difesa transumanista del paradigma scientifico e tecnologico attuale

Vorrei infine occuparmi di due ulteriori aspetti della questione di cui stiamo dibattendo: mi soffermerò più a lungo sulla natura “animalista” del transumanismo e toccherò, più brevemente, il problema degli interventi in natura collegati alla strategia suggerita da Pearce di ingegnerizzare gli istinti degli animali predatori.

Sulla natura “animalista” del movimento transumanista: posto che io non sono né ufficialmente aderente al movimento, né iscritta alle diverse mailing list, quindi non posso farmi un quadro fattuale circa la presenza di vegani o vegetariani in questo movimento, vorrei però sottolineare che le mie critiche sono state mosse agli scritti pubblicati e alle posizioni pubblicamente assunte dai promotori nonché fondatori di questo movimento. Pearce a parte, autori come Nick Bostrom, Julian Savulescu o anche John Harris (che non si definisce transumanista ma che difende posizioni molto simili) non sono di certo noti per le loro battaglie animaliste. E non è un caso. La loro critica alla logica antropocentrica, ossia a quelle posizioni che fanno dei soli membri della specie *Homo Sapiens Sapiens* soggetti ai quali viene riconosciuta rilevanza morale, rimane ahimè del tutto strumentale al loro progetto di difesa del progetto transumanista, che è quello di trascendere i confini della specie umana attraverso mezzi tecnologici.

Anche negli scritti (ben pochi) che sono esplicitamente dedicati al tema degli animali la loro critica della logica antropocentrica rimane strumentale per vari motivi: primo, perché figure ispiratrici di questo movimento appoggiano

¹ Questa prima parte dell’intervento di Arianna Ferrari è stata pubblicata su http://www.tier-im-fokus.ch/nutztierhaltung/kommentar_ferrari/ (T.d.A.)

apertamente la cultura scientifica contemporanea basata sulla sperimentazione animale. Il fatto che non la criticano esplicitamente non è dovuto al fatto che non si possono occupare di tutti gli argomenti, come sostiene tu Adriano, bensì perché la ricerca scientifica e tecnologica attuale è motivo di orgoglio, simbolo di progresso e assolutamente da difendere. E non è una questione di logica utilitaristica, per la quale certi fini possono giustificare l'impiego di certi mezzi (ossia l'inflizione di sofferenza): se la logica fosse veramente quella dell'utilità, non si vede allora perché non appellarsi direttamente alla necessità di utilizzare esseri umani per gli esperimenti, ad esempio per quelli riguardanti la longevità (vedi Fondazione Matusalemme) o come riserva di organi per trapianti, sicuramente più efficaci come modelli. Il punto è che ai transumanisti sta a cuore la ricerca attuale così com'è: il paradigma scientifico e tecnologico è qualcosa che deve essere assolutamente difeso contro l'oscurantismo di chi vuole porre paletti.

È ovvio e lampante che la cultura contemporanea della sperimentazione – nella quale categorie di esseri senzienti vengono creati appositamente per essere modelli di malattia, di test tossicologici o riserve di organi, come emerge già dall'espressione “animale da laboratorio” – stride fortemente con chi si appella al loro riconoscimento di esseri eticamente rilevanti. La critica transumanista di una gerarchia fra gli esseri non è motivata da una critica al loro sfruttamento, ma soprattutto dal fatto che l'appello alla categoria di *homo sapiens* funziona da ostacolo per quelle applicazioni scientifiche, come le biotecnologie o la ricerca anti-aging, che intendono sradicare i confini biologici dell'umano. «Transhumanists reject speciesism, the (human racist) view that moral status is strongly tied to membership in a particular biological species, in our case *homo sapiens*. What exactly does determine moral status is a matter of debate. Factors such as being a person, being sentient, having the capacity for autonomous moral choice, or perhaps even being a member of the same community as the evaluator, are among the criteria that may combine to determine the degree of somebody's moral status» (Warren 1997). «But transhumanists argue that species-identity should be de-emphasized in this context. Transhumanists insist that all beings that can experience pain have some moral status» (Bostrom 2003).

Anche Harris nel suo articolo “Taking the ‘Human’ out of human rights” non argomenta certo per allargare il riconoscimento di diritti fondamentali agli esseri senzienti, bensì per preparare il terreno morale e giuridico ad una nuova specie transumana. Harris non è interessato a decostruire l'abisso ontologico fra uomo e animale (cfr. Derrida 2006) o a ripensare in maniera politica le categorie ontologiche di specie in un'analisi del nostro rapporto con

gli animali, quanto piuttosto a dimostrare che gli esseri umani, ossia gli *Homo sapiens sapiens*, sono già degli ibridi, in quanto hanno da sempre scambiato, intenzionalmente o meno, materiale genetico con gli animali (cfr. Huyn et al. 2007). «The ethical question is whether the sanctity of so-called species barriers or other objections to inter-species constructs affords good or even plausible reasons to abandon such research and forgo or postpone whatever benefits it might yield. The deeper theoretical and perhaps political question is whether interspecies creatures or enhanced human creatures created not by mixing matter from different species but by engineering further evolution or admixing or interfacing nonorganic technical elements with human biology might not only create better sorts of creatures but also whether such combinations have any necessary or for that matter contingent connection with the rights and responsibilities such creatures might have» (Harris 2011, p. 11).

Ovviamente, nemmeno in questo articolo è presente un solo accenno al fatto che le odierne biotecnologie si basano sulla sperimentazione animale e sul sacrificio di miliardi di esseri senzienti, anzi con tono di assoluta normalità si fa accenno agli animali transgenici e alle cellule staminali prelevate da questi. La preoccupazione è tutta rivolta al futuro e non è quella di liberare esseri senzienti già esistenti dal loro sfruttamento (gli animali), bensì quello di non chiudere la porta alle nuove tecnologie che potrebbero mutare la nostra natura. «The most urgent and worrying ethical problems surrounding the use of new technology, including synthetic biology, are not the dangers of pursuing such research and the innovation that may result. Such dangers attend all research and innovation of whatever nature and must always be resolved (if they are resolvable) by the best estimation of risk as against benefit. The dangers that have been consistently underestimated are the dangers of not pursuing such research because a host of feeble and often incoherent objections and objectors have placed themselves in the path of progress toward a better future for humanity and have been given unjustified respect» (Harris 2011, p. 20).

È vero, si potrebbe dire che autori come Harris o Savulescu non sono abolizionisti perché, argomentano a favore di gerarchie morali fra esseri senzienti sulla base delle loro capacità socio-cognitive (attraverso la distinzione fra persone e non-persone), e dunque non ritengono illegittime alcune pratiche di utilizzo di quegli esseri che non sono “persone” (cfr. Harris 1999). Tuttavia Harris (2011) proprio in questo articolo difende forme di vita future ottenute «sfondando i confini dell’umano» e fa riferimento a capacità che le rendono degne di essere vissute, non allo status di persona. La domanda sorge spontanea: Questa difesa

non varrebbe quindi anche per (praticamente) tutti animali non-umani? È ovvio che qui la preoccupazione è ben diversa da quella di un animalista.

A parte la questione della legittimità di un antispecismo gerarchico che, cominciata con Singer (cfr. 2011), è già stata ampiamente criticata da Francione (2010)², il punto è che la critica alla nozione di specie e all'unicità della specie umana viene finalizzata qui alla difesa di interventi tecnologici sull'umano che possano cambiare le sue caratteristiche biologiche e non viene sviluppata guardando all'altra parte degli esseri senzienti già esistenti, ai loro interessi e bisogni.

Anche la difesa delle applicazioni tecnologiche che potrebbero essere fatte sugli animali a loro apparente vantaggio (animal enhancement) non appare convincente, proprio perché prescinde dalla logica specista che soggiace al loro stesso sviluppo attraverso la sperimentazione (cfr. Chan 2009, Chan & Harris 2011). È vero che qui si cerca di fondare il diritto all'enhancement anche per gli animali, in particolare quelli che sono persone (Chan & Harris 2011), ma come ignorare lo sfruttamento – ripeto già esistente – anche per queste specie, elette dai transumanisti come specie che godono di una particolare dignità (come per esempio i primati)? Si accenna nell'articolo al problema del loro utilizzo negli esperimenti, ma si rimane a livello estremamente generale e non

² Harris scrive «The particular sorts of beings who have this species of important right are defined, or rather identified, in terms not of species membership or evolutionary stage, but in terms of a particularly interesting set of powers and capacities, certainly possessed by most humans at certain stages of their lives (species typically possessed, as it is sometimes said) but also possessed or at least possessable by other creatures. These characteristics I have defined and elaborated elsewhere. [...] They can be seen as emblematic of the scientific endeavor, as characterized by relentless curiosity and the desire to find answers to questions that puzzle us; I prefer to see them in terms of a rather more abstract capacity to value existence. These capacities may well be unique in the universe and are, for all we know, unique to this planet» (Harris 2011, p. 18). Qui ci si potrebbe chiedere se anche gli animali non-umani non siano in grado di dare valore alla propria esistenza. Ovviamente la preoccupazione di Harris è un'altra, ossia quella di difendere possibili cambiamenti biologici della specie umana. Infatti l'articolo continua: «If creatures who can value themselves and can value others and can, in turn, claim respect are to continue, it may be vital both in the short and medium term for those creatures to further evolve. This may prove an essential precondition to an ability to better solve the problems that face us and will face our, hopefully improved, successors. And, in the long term, we may hope that those successors are the sort of creatures capable of finding other habitats elsewhere in the universe if self-conscious intelligent life of any sort is to continue» (Harris 2011, p. 18).

si va nel dettaglio. Come già sottolineato, queste posizioni non affrontano il problema degli animali sacrificati per modificare geneticamente altri animali né accennano al fatto la sperimentazione animale è un vero e proprio sistema di sfruttamento nel quale gli animali, per generazioni e in miliardi, vengono tenuti prigionieri, selezionati appositamente e utilizzati. Savulescu, addirittura, sostiene e non giudica problematica la ricerca che utilizza animali transgenici alla quale, secondo lui, non devono essere posti limiti «ideologici» (ossia contrari di per sé alla modificazione genetica), proprio perché necessaria al «progresso» scientifico (cfr. Savulescu 2011).

Una vera logica antispecista è una logica che non solo punta il dito criticamente contro tutti gli usi di esseri senzienti che sono basati su discriminazioni di specie, ma che si pone il problema di come giustificare crudeltà, sofferenze e ingiustizie in generale. Il problema della sperimentazione animale non è solo un problema scientifico o etico, ma soprattutto politico (vedi Pignataro 2005, Maurizi 2012 e Mangaro 2012). Non basta che l'antispecismo si soffermi sulla presunta mancata utilità degli esperimenti sugli animali. Una vera liberazione dallo sfruttamento poggia di necessità su un ripensamento dell'odierna cultura scientifica e tecnologica basata su alcune forme di sfruttamento. Ciò non significa essere contro la scienza in sé, ma si tratta di ripensare le categorie della scienza in quanto impresa umana costruita nel tempo, quindi come prodotto storico e sociale. Dalla riflessione sugli orrori della medicina sotto il nazismo si è sviluppato un dibattito che ha portato alla regolamentazione e restrizione della ricerca clinica sugli esseri umani. Tuttavia siamo, ancora oggi, di fronte a moltissimi abusi soprattutto nella sperimentazione di farmaci nei paesi del sud del mondo, eseguiti da multinazionali su individui costretti ad accettare perché in condizioni di estrema povertà oppure non in grado di comprendere il consenso che devono firmare. Una critica antispecista è una critica che collega tutti i tipi di sofferenza, quella umana e quella animale e si adopera per ripensare il sistema sperimentale odierno se in esso vede delle fonti di sofferenza. L'antivivezionismo non è solo un problema scientifico o etico, ma *politico* perché è proprio la dimensione politica che consente di cogliere gli abusi e le degenerazioni di un sistema in cui, per esempio, modelli transgenici di topo vengono continuamente prodotti da grandi laboratori e pubblicizzati su cataloghi come prodotti che se non servono più possono benissimo essere buttati via. Il sistema della ricerca sperimentale è un sistema di profitto, non diverso da altri ambiti commerciali. Esistono delle regole per la sperimentazione sugli esseri umani, ma anche tanti abusi, perché in alcuni paesi le regole non sono così rigide e

perché l'interesse è sempre orientato alla produzione veloce di nuovi farmaci da immettere sul mercato. In questo stesso sistema sperimentale, poi, gli animali sono ridotti a “modelli”, prodotti da vendere e scambiare per raggiungere gli obiettivi della tutela della salute umana e dell'ambiente.

Hanno ragione gli antivivisezionisti scientifici quando promuovono degli studi per sottolineare la scarsa rilevanza clinica dei risultati ottenuti su modelli animali per l'effettiva cura di determinate patologie. Hanno ragione quando criticano il sistema della ricerca scientifica, nel quale molti esperimenti vanno ad arricchire la lista delle pubblicazioni degli scienziati, in cui gli indici di citazione funzionano spesso per amicizie, nel quale il sistema *peer-review* appare tutt'altro che trasparente. Ma hanno anche ragione gli antivivisezionisti etici nel sottolineare che il problema non sta nell'utilità, bensì nell'abominio etico di un sistema che produce i suoi soggetti da torturare, perché, di fatto, tramite gli esperimenti animali si sono ahimè collezionati tantissimi dati “utili” per la ricerca di base e per capire meccanismi fondamentali di patologie. Quello che sembra un paradosso, o in un'incomunicabilità dei fronti, è ben spiegabile *se si guarda al piano politico del problema*. La questione della sperimentazione animale grida vendetta proprio perché è diventata un complesso di sfruttamento scientifico che si autoalimenta. Nonostante la diffusione ormai a livello mondiale dei cosiddetti “comitati etici sulla sperimentazione animale”, alla fine sono criteri scientifici che determinano il numero degli animali e il grado di sofferenza necessari all'esperimento. I principi 3R (riduzione, raffinamento e rimpiazzamento) non sono altro che prodotti di questa cultura scientifica, una sorta di *peer review system* interno degli scienziati che tiene un po' in conto gli animali, ma solo nella misura in cui questo non va a scapito della buona riuscita dell'esperimento. Anzi, a guardar bene tutti e tre i principi sono volti in primo luogo a migliorare la pratica scientifica, anche il rimpiazzamento. Gli animali da laboratorio sono costosi, quindi se possono essere sostituiti, tanto meglio. Il modello animale è un paradigma per la sperimentazione: infatti i metodi alternativi, per essere validati, devono dimostrare la loro efficacia proprio sulla base dei dati ottenuti dai modelli animali (cfr. Ferrari 2008). Se poi si aggiunge il fatto che interi curricula accademici delle varie facoltà di biologia, medicina, biotecnologie, biochimica ecc. inculcano fin dall'inizio che la sperimentazione animale è necessaria e che, se contingentemente evitabile, lo è grazie all'applicazione dei principi 3R, il cerchio si chiude.

È ovvio che quelli che appaiono abusi sono necessità dovute al sistema: in questa logica appare per esempio ovvio che i modelli transgenici devono essere

a disposizione dei laboratori, che per vivere in un ambiente più sano dobbiamo testare tutti gli agenti chimici e quindi abbiamo bisogno del sacrificio di milioni di animali (vedi direttiva REACH), che alla fine, poco importa se non c'è un nesso causale diretto fra determinati esperimenti e la pratica clinica (e soprattutto la cura di determinate malattie), perché comunque la ricerca ha bisogno delle conoscenze di base. È chiaro che la vera natura del problema è a livello sistemico, dunque politico: gli animali vengono percepiti come mezzi dai quali ottenere risultati e costruire carriere. Se non si cambia il sistema e la logica dello sperimentare è privo di senso appellarsi all'inutilità perché è proprio quel sistema che rende utili questi inflizioni di sofferenza. In sintesi, si potrebbe dire che il sistema scientifico e tecnologico odierno basato sulla sperimentazione animale vive dell'utilità della sua non-eticità. La risoluzione non può che essere a livello politico. Si tratta di spezzare la logica che identifica coloro che fanno una critica alla cultura sperimentale attuale incentrata sul paradigma animale con degli oscurantisti che propugnano il ritorno al "Medioevo" e farsi portatori di una critica sistemica, dunque politica ad una particolare visione della scienza e della tecnologia, quella basata sullo sfruttamento di uomini e animali. Non si tratta di combattere la scienza, ma di combattere una certa visione della scienza basata sul modello animale e sul profitto.

Ritorniamo ai transumanisti proprio su questo punto. I transumanisti sostengono a spada tratta la cultura sperimentale attuale. Gettano nel pattume il principio di precauzione e si fanno difensori del principio di proazione, basato su un rovesciamento dell'onere della prova: sono coloro che criticano l'innovazione tecnologica a dover addurre prove dei rischi e delle conseguenze negative di questa e non coloro che vogliono introdurre nuovi prodotti sul mercato o iniziare nuove ricerche (cfr. Moore 2005). Quindi: pieno sostegno al mondo delle promesse e delle innovazioni scientifiche perché, in qualche modo, le incertezze e i problemi verranno risolti *razionalmente* (e qui, si badi bene, ci si riferisce proprio alla ragione della cultura dominante). Ovviamente il tutto condito in salsa antispecista: il punto 9 del principio di proazione, che fa riferimento al calcolo delle priorità, dice chiaramente che sono gli interessi umani o di alte vite intelligenti che devono prevalere su quelli delle altre specie. O forse qui si cela un appello indiretto agli interessi degli animali, visto che sono esseri intelligenti?! I transumanisti sono così in prima fila tra coloro che accusano di oscurantismo (o, meglio, di "bioluddismo": Bostrom 2003) chi critica l'attuale modo di concepire il progresso scientifico e tecnologico.

Ritorniamo agli animali. L'appello transumanista ad un semplice cambiamento delle proprietà biologiche attraverso le nuove scienze e tecnologie per alleviare la sofferenza viene da loro difeso senza far riferimento alle condizioni empiriche (gli individui “sacrificati” nella sperimentazione), economiche (chi sviluppa quali cure per quali malattie, chi ha l'accesso ecc.) e socio-culturali (qual è il modello di medicina soggiacente la ricerca, perché, per esempio, ci adoperiamo a riparare corpi-macchina malati e si finanzia poco la ricerca epidemiologica) in cui queste determinate tecnologie vengono sviluppate. In tal modo, questo appello rimane non solo incompleto, ma fuorviante e pericoloso: uno specchio per le allodole. Puntare il dito contro lo sfruttamento e non contro la capacità di soffrire, dunque, non è un esercizio di pura retorica, ma una scelta normativa ben precisa. Il problema degli esseri senzienti non sta nella loro capacità di provare dolore (e qui si dovrebbe aprire un discorso epistemologico su come si possa provare piacere senza poter provare dolore), ma sul fatto che sofferenze evitabili e non-necessarie non vengono evitate o peggio ancora inflitte appositamente, giustificate appunto da una logica specista.

Il fatto che per esempio in alcune legislazioni, come quella tedesca, viga il principio per cui è vietato infliggere sofferenza e uccidere animali senza «un motivo valido» dimostra proprio il fatto che dietro a ciò che costituisce «un motivo valido» si apre un mondo di pratiche soggette a differenti interessi e quindi campo di scontri etici e politici. Se si pensa in parallelo all'ambito umano, anche per quanto riguarda il codificato diritto alla vita degli esseri umani ci sono (pochissime) eccezioni – per esempio l'autodifesa – ritenute dunque qualcosa di necessario. Ovviamente nella società attuale specista la situazione per gli animali è ben diversa. Questa evidenza alla portata di tutti non ha a che fare nemmeno col fatto di sostenere un'etica utilitarista invece che una deontologica. Ha a che fare con la metodologia di analisi e di approccio al problema. Il fatto che si decida che il creare appositamente esseri senzienti come fonte di cibo o come modelli sperimentali sia legittimo, quindi una “ragione valida” per giustificare il loro utilizzo, è, in primo luogo, una questione normativa, non scientifica. Inoltre, proprio perché le pratiche di sfruttamento animale hanno una loro storia, se le si vuole sostituire, bisogna adoperarsi per criticare il sistema che le ha generate e che vive di queste. Risulta quindi chiaro che per criticare la sperimentazione sugli animali, cardine della cultura odierna (quella empiricamente presente), non basta creare qualche metodo alternativo qua e là: occorre ripensare i presupposti teorici dell'intero impianto scientifico-sperimentale. I transumanisti non fanno ciò perché appoggiano, teoricamente e a volte anche finanziariamente, questo

sistema. Anzi, lo alimentano attivamente rinforzando la logica delle promesse che viene imposta alla cultura scientifica dalle politiche di ricerca attuali, basate sulla retorica dell'innovazione e sulla capacità di vendere meglio il "nuovo". La critica marginale, se presente, è finalizzata a far progredire la scienza o a sposarsi con la coerenza imposta da una teoria etica che vuole prescindere da considerazioni economico-politiche. Questo mi porta al secondo punto che vorrei qui brevemente discutere, che fa riferimento alla questione degli interventi in natura e sull'opportunità di cambiare anche gli istinti degli animali predatori. Ho riflettuto a lungo su questo e ammetto che, di per sé, non si possono difendere dal punto di vista morale gli istinti predatori perché collegati, almeno per il momento, ad atti (come la caccia) che procurano sofferenze ad altri esseri. Quindi il fatto che esistano questi istinti rappresenta un problema dal punto di vista morale. Tuttavia, la mia critica al progetto di Pearce o a posizioni simili rimane valida, proprio per i motivi descritti precedentemente. Un progetto di liberazione dallo sfruttamento risulta ingenuo e accecato dalla fiducia nel progresso tecno-scientifico se non problematizza i presupposti economici, politici e culturali delle tecnologie che intende promuovere. Il progetto abolizionista di Pearce, dunque, rimane fuorviante per due motivi: primo perché non problematizza il fatto che l'ingegneria genetica viene sviluppata uccidendo e sfruttando a sua volta milioni di esseri senzienti. Secondo, perché si basa su una comprensione delle capacità biologiche di tali esseri che, laddove queste capacità sono più complesse come nel caso degli istinti, risulta assolutamente riduttiva e in molti casi fallace. Non sto qui escludendo a priori la possibilità che alcuni istinti possano essere influenzabili a livello genetico, ma è proprio la retorica che supporta l'odierno sistema scientifico e tecnologico che alimenta le nostre promesse e la fede nelle infinite possibilità di intervento genetico a risultare problematica. Forse le soluzioni per evitare che i predatori uccidano altri animali stanno altrove, come per esempio in programmi che forniscano a questi animali altre fonti di cibo (ovviamente di origine vegetale). O forse no, non lo so. Si tratta di un problema complesso che, per essere adeguatamente analizzato, deve prevedere oltre ad una comprensione del ruolo di determinati istinti per l'organismo intero e per l'ambiente anche un'analisi accurata delle possibili alternative. In ogni caso, la mancanza di critica alla cultura sperimentale basata sugli esperimenti animali e all'impresa attuale che, nel nome di una continua innovazione, investe le proprie risorse su tecnologie sempre più costose – distogliendo in larga parte l'attenzione da altri approcci possibili – fa del progetto transumanista *de facto* un progetto di difesa della tecnoscienza attuale, e non un progetto emancipativo per uomini e animali.

Bibliografia

- Bostrom N. (2001), *What is Transhumanism?*, <http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html>.
- Bostrom N. (2003), *The Transhumanist FAQ – A general Introduction*, 2.1, <http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf>.
- Chan S., Harris J. (2011), “Human animals and non-human persons”, in Beauchamp T., Frey R., *Oxford Handbook on animal ethics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 304-327.
- Derrida J. (2006), *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris.
- Ferrari A. (2008), *Genmaus & Co. Gentechnisch veränderte Tiere in der Biomedizin*, Harald Fischer Verlag, Erlangen.
- Hansell G. R., Grassie W. (2012), *H+/-: Transhumanism and Its Critics*, Xlibris, Bloomington, Indiana.
- Harris J. (1985), “The concept of the Person and the value of life”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1999, 9, pp. 293-308.
- Harris J. (2011), “Taking the ‘Human’ out of human rights”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 20, pp 9-20.
- Hyun I. et al. (2007), “Ethical standards for human-to-animal chimera experiments in stem cell research”, *Cell Stem Cell*, 1, pp.159-63.
- Manganaro A. (2012), “Altre vie? Una risposta a *L'unica via per dire 'no' alla sperimentazione animale* di Leonardo Caffo”, <http://asinusnovus.wordpress.com/2012/05/21/altre-vie-una-risposta-a-lunica-via-per-dire-no-alla-sperimentazione-animale-di-leonardo-caffo/>.
- Maurizi, M. (2010), intervista, <http://www.tierrechtsgruppe-zh.ch/?p=1344>.
- Maurizi M. (2012), “Verso un antivivisezionismo politico”, http://asinusnovus.wordpress.com/2012/06/01/verso-un-antivivisezionismo-politico/#_ftn1.
- More M. (1996), “Transhumanism - Towards a Futurist Philosophy”, <http://www.maxmore.com/transhum.htm>.
- More M. (2005), “The Proactionary Principle”, <http://www.maxmore.com/proactionary.htm>.
- Pearce D. (2009), “Reprogramming Predators”, *The abolitionist project*, <http://www.abolitionist.com/reprogramming/index.html>.
- Pearce D. (2010), “Towards the Abolition of Suffering”, intervento tenuto alla conferenza UKH+ il 16 ottobre 2010, <http://www.youtube.com/watch?v=nMMowV6BEvc>.
- Pearce D. (2011), in *Live Animal Rights Zone Guest Chat*, <http://arzone.ning.com/profiles/blogs/transcript-of-david-pearces>.
- Pignataro A., 2005, “Per una critica dell'antivivisezionismo scientifico”, <http://www.liberazioni.org/ra/ra/officina033c.html>.
- Savulescu J. (2011), “Genetically Modified Animals: Should there be limits to Engineering the Animal Kingdom?” in Beauchamp T., Frey R., *Oxford Handbook on animal ethics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 641-670.

Il transumanesimo come liberazione e abolizionismo “reali”

Adriano Mannino

Vorrei ringraziare Arianna Ferrari per questo interessante scambio di opinioni e in particolare per il suo commento critico alla mia risposta. Aggiungerei a quanto detto solo alcune considerazioni che mi sembrano decisive. Rispetto al dibattito che stiamo conducendo, infatti, Pearce porrebbe la legittima controdomanda: questo pianeta può peggiorare più di quanto era, è e sarà senza l'assistenza della biotecnologia? Se ci si pensa bene, non è affatto fuori luogo descrivere la storia naturale e culturale svoltasi finora come una serie di catastrofi. In tal senso, non è più arrogante la posizione di chi sostiene di *non* voler cambiare la natura e le nostre nature malamente raffazzonate dall'evoluzione? E così facendo non saboteremmo l'impellente progetto etico di una liberazione reale e di un abolizionismo reale, vale a dire l'abolizione di tutta la sofferenza involontaria? Che ci piaccia o no: solo noi siamo in grado di decidere sul destino degli esseri senzienti su questo pianeta e decidiamo in ogni caso: non agire è pur sempre l'effetto di una decisione e ha delle conseguenze di cui siamo responsabili. Passare sotto silenzio il fatto che le immani sofferenze nella natura continueranno per l'eternità equivale effettivamente ad emettere il verdetto (quasi-teologico) che alla fine il mondo, nonostante tutto, è buono e può essere approvato così com'è.

Per quanto riguarda la definizione del termine “abolizionismo” non si può certamente condannare Pearce che lo concepisce diversamente (e a mio avviso più adeguatamente) rispetto, per esempio, all'animalista Gary Francione. Mentre per Francione si tratta di abolire lo status giuridico di proprietà degli animali e il loro uso per scopi umani, l'abolizionismo di Pearce (cfr. la voce “Abolitionism” su *Wikipedia*) aspira a rimuovere tutta la sofferenza involontaria. A tale proposito va osservato che l'abolizione della sofferenza include (in pratica) anche l'abolizione dello status di proprietà, ma non viceversa. Per di più l'abolizione della sofferenza può figurare come momento di tutte le etiche che riconoscono come legittima l'idea di impedire la sofferenza involontaria seppure non come unico principio di orientamento, bensì come principio importante tra gli altri.

Una società della prestazione a spese degli animali?

Mi sembra inoltre che non sia stato centrato l'obiettivo di ridurre il transumanesimo ad espressione di una “società della prestazione neocapitalista”. La

preoccupazione del transumanismo s'incentra fra l'altro proprio sull'emancipazione da ogni forma di sfruttamento e dominio, siano essi di natura socio-culturale che biologica. Non sorprende perciò che tanti transumanisti perorino una visione anarcosocialista (cfr. la voce "Extropianism" su Wikipedia).

In questo ambito di considerazioni può essere fatta rientrare anche la critica secondo cui il progetto di Pearce promuoverebbe esperimenti con animali, questione che secondo Arianna Ferrari non verrebbe "tematizzata" e perciò renderebbe quantomeno sospetto ogni collegamento tra transumanismo e diritti degli animali.

Mettere in dubbio le posizioni genuinamente animaliste e vegane di Pearce mi sembra fuori luogo. Pearce riprende il discorso sulla sperimentazione animale in diversi luoghi, ad es. nelle "obiezioni" al suo testo *The Hedonistic Imperative* (Pearce, 1995) o nella discussione pubblica che ha condotto su "Live Animal Rights Zone" (Pearce, 2011): "oggi riconosciamo che gli esperimenti medici praticati su umani non consenzienti durante il secolo scorso sono stati tra i crimini più gravi della storia recente. E tuttavia pratichiamo esperimenti analoghi su membri di altre specie come forme 'legittime' di ricerca medica. È quanto di peggio abbia prodotto la fallacia specista". Pearce inoltre specifica che un'etica orientata sulla sofferenza permetterebbe ciononostante l'esecuzione d'esperimenti non-invasivi e innocui con animali che potrebbero contribuire a diminuire e rimuovere la sofferenza degli animali umani e non-umani in generale: "i rischi in questo caso sono ovvi, ma non sono minori i rischi di porre fine al progresso in campo medico".

Bisogna inoltre tenere a mente che la maggior parte dei transumanisti abbraccia un'etica consequenzialista che (contrariamente alle etiche deontologiche) non limita la scelta del male minore. Pertanto: provocare sofferenza è legittimo quando impedisce più sofferenza di quanta ne causa. (E ciò varrebbe anche per la nostra alimentazione se non avessimo a nostra disposizione l'alternativa vegana). Questo principio consequenzialista conduce a una critica radicale della pratica medica attuale, ma è incompatibile con le posizioni che rifiutano in modo assoluto di condurre esperimenti sugli animali.

La vita "eterna": fantascienza frivola a spese degli animali?

La ricerca di Aubrey de Grey sulla guarigione della degenerazione senile ha evidentemente a che fare con la sofferenza, la vita e la morte. Questi vengono

trattati in modo consequenzialista, dunque anche i mezzi che in una certa misura generano essi stessi sofferenza non vengono esclusi categoricamente, seppure certamente siamo obbligati a fare ciò che è in nostro potere per evitarli e possiamo ricorrervi solo rispettando procedure rigorose. Le degenerazioni senili uccidono (spesso dopo un lungo calvario) giorno dopo giorno 100 000 persone, lasciando dietro di sé tanto dolore e tragici vuoti, annientano una quantità enorme di esperienza di vita pregevole e, non da ultimo, risorse economiche, che a loro volta rappresentano un enorme dispendio in un calcolo etico costi-opportunità. Il fatto che si tratti di un disastro permanente cui siamo abituati e che finora abbiamo sempre considerato inevitabile non lo rende meno grave di quanto effettivamente sia se lo osserviamo in modo realistico e sincero.

Sulla base della ricerca di de Grey s'intravede perché la distinzione tra "terapia" ed "enhancement" – cui spesso si ricorre nella polemica contro i transumanisti – non costituisca un'opposizione, in quanto i due concetti possono in fin dei conti sorreggersi l'un l'altro. L'aspirazione principale di de Grey non è la vita "eterna", bensì semplicemente che noi si possa vivere una vita sana e rimanere sani. È paradossale che questa impresa sia sostenuta da molti e al tempo stesso venga rifiutata: sembra che la lotta contro le cause delle patologie degenerative che insorgono in età senile come cancro, disturbi cardiovascolari, atrofia muscolare e ossea, immunodeficienza oppure il decadimento cerebrale, sia soltanto assecondata in quanto non è realmente efficace! Poiché sarà veramente efficace solo quando queste malattie saranno eliminate, ossia solo quando non aumenteranno con la progressiva durata della vita, vale a dire: quando *smetteremo d'invecchiare*. Conseguentemente, il risultato del miglioramento graduale della nostra terapia preventiva (per il superamento delle malattie e della sofferenza) non è nient'altro che un *enhancement* transumanista. Il prolungamento progressivo della vita in fin dei conti è radicale, ed è dunque un fenomeno che sorge dalla ricerca medico-terapeutica tradizionale e dai tentativi messi in campo da quest'ultima – e universalmente accettati – di rimanere sani e impedire così le malattie e la sofferenza.

Nick Bostrom e Toby Ord (2006) hanno sviluppato un *reversal test* che rende possibile un'equa valutazione delle conseguenze dell'*enhancement*: quando ci domandiamo se l'aumento di un certo parametro è auspicabile, dobbiamo prima considerare come valuteremmo una diminuzione del parametro corrispondente. Il parametro per esempio potrebbe essere: durata della vita o della salute, capacità cognitiva, capacità di empatia o il "set-point" di benessere psicologico (cfr. la voce "Hedonic treadmill" su *Wikipedia*), che presenta una

componente genetica sorprendentemente alta e che ondeggia tra gli estremi di un'alta gratificazione personale stabile e una depressione permanente (che coinvolge migliaia di persone nel mondo).

Nel caso in cui si assistesse ad una riduzione di uno di questi parametri, difficilmente si manifesterebbero controversie sul fatto di trovarsi di fronte ad un processo negativo. Perché allora sorgono controversie quando, inversamente, si pone la domanda se un'elevazione di tali parametri costituisca un bene in sé? Non è possibile credere che abbiamo ottenuto solo casualmente ottimi valori nei citati parametri. Ancora all'inizio del XX secolo l'aspettativa di vita era di circa 40 anni. Se si valuta negativamente un progressivo abbassamento di tale valore, perché non dovremmo considerare ugualmente negativa l'incapacità di aumentare l'aspettativa di vita?

Per quanto riguarda gli altri parametri, un aumento non sarebbe soltanto desiderabile in sé, ma anche per evitare i cosiddetti "Global Existential Risks". Infine, esso favorirebbe la costruzione di una civilizzazione planetaria estroversa e non-specista – cioè un compito d'importanza vitale, cui l'evoluzione biologica realizzatasi nell'ambiente paleolitico ci ha potuto preparare soltanto in modo parziale.

In conclusione, si ricordi che questi dibattiti interessanti sono completamente accessibili online. Nick Bostrom³ e David Pearce⁴ rendono disponibili praticamente tutti i loro lavori. Con David Pearce si può interagire anche su Facebook, dove, a proposito della paradossale coesistenza delle fabbriche di morte che producono malattie e del tentativo di conservare, guarire e allungare la nostra vita, ha recentemente osservato: "c'è senz'altro una terribile ironia nella lotta per estendere le nostre vite uccidendo al contempo decine di miliardi di esseri senzienti ogni anno nelle fabbriche della morte. Ma io penso nonostante tutto che dobbiamo proseguire sulla strada della ricerca contro l'invecchiamento. Di miglioramenti radicali della salute beneficerebbero anche i non umani. Ad alcuni cani anziani vengono già prescritti dei farmaci in grado di estendere la loro aspettativa di vita e la loro salute cognitiva. Abbiamo solo bisogno di cambiare atteggiamento e inventare modi per aiutare altri esseri senzienti – umani e non umani – piuttosto che modi per sfruttarli".

³ <http://www.nickbostrom.com/>

⁴ <http://www.hedweb.com/index.html>

Bibliografia

- Bostrom, N., Ord, T. (2006), "The Reversal Test: Eliminating Status Quo. Bias in Applied Ethics", *Ethics* 116, July 2006, pp. 656–679.
- Pearce D. (1995), "The Hedonistic Imperative", <http://www.hedweb.com/hedethic/hedon4.htm#radical>.
- Pearce D. (2011), in *Live Animal Rights Zone Guest Chat*, <http://arzone.ning.com/profiles/blogs/transcript-of-david-pearces?>.

ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

ABBONAMENTO 2013

Animal studies è una rivista trimestrale.

Di seguito le condizioni per abbonarsi ai 4 fascicoli annuali.

- Abbonamento annuale: € 40,00
- Abbonamento annuale sostenitore: € 60,00
- Abbonamento annuale Enti/Istituzioni: € 80,00
- Fascicolo singolo e arretrati: € 10,00 (indicare n. fascicoli:)

MODULO ORDINE (da compilare in stampatello)

NOMINATIVO (Nome e Cognome/Ente)

INDIRIZZO

CAP CITTÀ

E-MAIL TEL.

Per ordine online inviare i dati per e-mail o dal sito www.novalogos.it - sezione [ordini](#)

PER ORDINI:

e-mail ordini@novalogos.it - *tel./fax* 06 89522075

per posta NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop. - via Aldo Moro, 43/d - 04011 Aprilia (LT)

MODALITÀ DI PAGAMENTO:

- bonifico bancario alle seguenti coordinate: IBAN IT 33 Z 07601 03200 000003771519
- bollettino postale versamento su c.c. postale n. 3771519
da intestare a: Ortica editrice soc. coop., via Aldo Moro 43/d 04011 Aprilia (LT)
- ricarica postepay
- Autorizzo al trattamento dei dati personali d.lgs. n. 196/2003

FIRMA

ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

Rivista trimestrale *peer-review* che affronta da un punto di vista filosofico problemi di tipo etico, politico, scientifico e culturale legati al nostro complesso rapporto con la natura, con particolare attenzione alla questione del rapporto con gli animali non-umani. Oltre ad articoli di approfondimento e interviste ai protagonisti dei dibattiti nazionali e internazionali su tali tematiche, la rivista presenta al lettore un'aggiornata documentazione sull'argomento (libri, convegni, film ecc.) in un'apposita rubrica di recensioni, utile strumento di orientamento. La rivista si pone infine come luogo ideale di dibattito, offrendo ampio spazio ad interventi che discutono e problematizzano le tesi ed i contenuti pubblicati, in un'apposita sezione dedicata al confronto tra gli autori e tra autori e lettori. *Animal Studies* intende così proporre al lettore un panorama aggiornato e ampio delle diverse posizioni teoriche nella convinzione che solo la appassionata ricerca della verità possa condurre a soluzioni praticabili dei problemi posti e contribuire ad un reale avanzamento morale e civile della società contemporanea.

Animal Studies pubblica testi in Italiano. Testi in altre lingue, e originali di articoli tradotti, saranno pubblicati solo nella versione online della rivista.

Recensioni, contributi e articoli, solo se non vincolati agli specifici CFP, possono essere inviati al seguente indirizzo di posta elettronica: leonardocaffo@gmail.com

Tutti i testi, ad eccezione delle interviste, sono sottoposti ad un processo di revisione cieca da almeno due membri del comitato scientifico.