ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

trimestrale

ANNO II NUMERO 3 APRILE 2013

chi muore e chi no

ricerche di filosofia della morte

Novalogos

ANIMAL STUDIES
Rivista italiana di antispecismo

TRIMESTRALE
3/2013 – Chi muore e chi no. Ricerche di filosofia della morte

numero a cura di Leonardo Caffo

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)
Steve Baker (University of Central Lancashire)
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)
Dario Martinelli (Kaunas University of Technology)
Peter Singer (Princeton University)
Tzachi Zamir (The Hebrew University of Jerusalem)

Redazione
Domenica Bruni, Leonardo Caffo, Rita Ciatti, Serena Contardi, Maria Giovanna Devetag, Nausicaa Guerini, Claudia Ghislanzoni, Annamaria Manzoni, Marco Maurizi, Leonora Pigliucci, Valentina Sonzogni, Antonio Volpe.

Revisione linguistica e traduzione
Sarah De Sanctis, Elisa Giuliana

ISSN 2281-2288
ISBN 978-88-97339-19-9

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

© 2013 NOVALOGOS/Ortica editrice soc. coop.
via Aldo Moro, 43/D - 04011 Aprilia
www.novalogos.it • info@novalogos.it

finito di stampare nel mese di aprile 2013
presso la tipografia città nuova di roma

Sommario

5 Editoriale *di M. Ferraris*

Articoli

9 Vivere e Morire: ma per davvero. 5 tesi, passando per 5 film *di L. Caffo*

15 Appartenere a una comunità, simpatizzare con un'altra – senza trascurare però tutto il resto *di M. Andreozzi*

34 Quando te ne andrai da qui *di A. Manzoni*

39 Heidegger e la morte animale *di A. Volpe*

42 La rimozione della soggettività dell'eterospecifico e la perdita del concetto di morte animale *di R. Marchesini*

Letture, Note e Critiche

48 Da morti si vive bene: la filosofia della morte a partire da *Dissipatio H.G.* *di L. Caffo*

51 Flatus Vocis. Breve invito all'agire animale *di M. Maurizi*

53 L'anello mancante. Prolegomeni a una storia dell'architettura della sopraffazione *di V. Sonzogni*

59 Parità *di A. Krebber*

65 Morire da maiali, morire da cani: due libri sulla diversità delle sorti *di R. Ciatti*

67 Gli animali e la morte *di A. Massaro, G. Nicora*

Dialogo

73 Indistinti nella carne che dunque siamo. Intervista a Matthew Calarco a cura di *L. Caffo*

Agli animali morti,
per cui ha senso vivere

Editoriale – Zoopolis[1]

di Maurizio Ferraris
Università degli studi di Torino/Labont

Ormai da qualche anno, intorno a Ferragosto, si aprono delle campagne contro l'abbandono degli animali, che sono uno dei tanti segni del fatto che siamo persone più civili di un tempo. Dove per l'appunto la civiltà si misura non tanto nel comportamento che abbiamo nei confronti dei nostri simili, quanto piuttosto in quei quasi-simili che sono gli animali. Fino a non molto tempo fa le cose andavano diversamente, anche tra filosofi. Se non è certo che Friedrich Nietzsche abbia abbracciato un cavallo, è nota l'approvazione con cui Hegel commenta, nell'*Estetica*, l'atto con cui Dio ha dato ad Adamo la signoria sugli animali, e l'autorizzazione a mangiarseli. E mi ha colpito, nell'autobiografia del peraltro mitissimo Karl Jaspers, la confessione che il dolore maggiore della sua infanzia fu non riuscire ad ammazzare una volpe mentre era a caccia con suo padre, che ne rimase deluso.

La svolta è recente, visto che un buon pezzo della modernità si è caratterizzato per un inasprimento delle pene nei confronti degli animali, che nella tradizione premoderna erano quantomeno dotati di un'anima. Nel 1684 un padre oratoriano, Jean Darmanson, pubblicò ad Amsterdam un libretto di 93 pagine intitolato *La bestia trasformata in macchina*. Il frontespizio rappresentava un bue sgozzato e un asino percosso da un uomo; Platone e Aristotele osservavano la scena con approvazione, e anche l'autorità della Bibbia veniva in soccorso, con un passo del Levitico: anima eorum in sanguine. Il contenuto era un elogio di Cartesio, per il quale (diversamente dalla tradizione sin lì dominante, descritta con meravigliosa ironia ed erudizione nella voce "Rorario"

[1] Il testo è una prima elaborazione di un lavoro più grande e articolato poi pubblicato come introduzione al volume M. Ferraris (a cura di) *Uguaglianza: c'è qualcuno più uguale degli altri,* uscito come supplemento del settimanale «Il Venerdì di Repubblica» il 23 novembre.

del *Dizionario storico-critico* di Pierre Bayle, del 1695-6, traduzione italiana Laterza, 1976) gli animali non hanno un'anima, sono delle macchine, come delle sveglie o dei girarrosti caricati a molla.

L'argomento era decisivo: nessuno può tacciarci di disumanità se lanciamo la sveglia contro il muro o se lasciamo un vecchio girarrosto in una discarica. E come non ci sono campagne contro l'abbandono di sveglie e girarrosti, così non ci saranno campagne contro l'abbandono degli animali. Darmanson, ovviamente, non pensava alle iniziative animaliste, ma aveva degli scrupoli teologici: se gli animali avessero un'anima, dovremmo o immaginare un paradiso (e un inferno) per gatti e topi, oppure concludere che Dio sia così crudele da far nascere un topo solo per essere mangiato da un gatto. L'argomento cartesiano era però un boomerang. Perché se i comportamenti complessi degli animali possono essere spiegati come risultato di processi puramente meccanici, allora chi ci assicura che anche gli altri uomini non siano delle macchine e, peggio ancora, che siamo macchine noi stessi? Il che in teoria non è particolarmente grave, ma in pratica apre prospettive tutt'altro che rosee: per esempio, quella di un'unica discarica con girarrosti, volpi e uomini.

Questa circostanza suggerisce che il tema della difesa degli animali è strettamente imparentato con la difesa dell'uomo, che nella stragrande maggioranza dei suoi comportamenti è uguale agli animali (*L'animale che dunque sono* è uno degli ultimi testi di Jacques Derrida, tradotto da Jaca Book nel 2006). Lo è negli automatismi, in quell'"analogo della ragione" che non è se non l'ombra di un ragionamento, fatto di memoria, esperienze sedimentate, attesa di casi simili, che, secondo Leibniz, accomuna per il 99% i comportamenti di uomini e di animali. E lo è ancor più in quei casi marginali, l'infanzia, la malattia, la demenza, in cui l'uomo non è diverso dall'animale, eppure riceve, come è giusto che sia, gli stessi diritti che gli altri uomini, tanto è vero che proprio dall'argomento degli esseri umani marginali è partita, quarant'anni fa, la battaglia del filosofo australiano Peter Singer per una *Liberazione animale* (traduzione italiana Net, 2003). Insomma, parlare di "animali" è sempre un modo di parlare di umani (che sono un tipo di animale).

In questo quadro, la punta più estrema su questo cammino (percorso recentemente anche da un giovanissimo filosofo italiano, Leonardo Caffo, in *Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia*, Aracne 2011) è probabilmente rappresentata da *Zoopolis* (Oxford University Press, 2011), di due filosofi canadesi, Sue Donaldson e Will Kymlicka, la cui proposta consiste nel riconoscere agli animali un diritto di cittadinanza. La proposta

è uno sviluppo coerente dell'argomento degli esseri umani marginali. Se un bambino o un demente hanno diritti di cittadinanza, perché non dovrebbe averli un animale? Anzi, con una mossa che è probabilmente quella più innovativa del libro, Donaldson e Kymlicka tolgono l'imbarazzante genericità che si condensa nella parola "animale", come se ce ne fosse uno solo, con le medesime caratteristiche e riconoscibile solo per la sua contrapposizione all'umano. Gli animali, nella loro relazione con gli umani, sono di tre tipi: domestici (a cui deve essere riconosciuta la cittadinanza), selvatici (a cui deve essere riconosciuta una sovranità separata), e "liminali", i coyote che vivono nei canyon intorno a Los Angeles, o i gabbiani che ora contendono spazi e nutrimenti ai piccioni a Milano, Roma o Napoli, a cui deve essere concesso uno stato di "denizenship" – cioè di residenti privi di cittadinanza (*citizenship*) in senso proprio.

All'argomento, difeso con vigore dal filosofo inglese Roger Scruton, apologeta della caccia alla volpe, secondo cui non ha senso concedere agli animali diritti che non comprendono (*Gli animali hanno diritti?* Raffaello Cortina 2008) Donaldson e Kymlicka rispondono sia con l'argomento degli esseri umani marginali, sia proponendo una revisione del concetto di "cittadinanza", che non consiste soltanto nell'esercizio positivo di diritti, secondo una immagine un po' idealizzata, ma anche in un rapporto di fiducia. In concreto, si dovrebbero immaginare dei difensori civili degli animali che ne rappresentino le istanze là dove si prendono decisioni che li coinvolgono.

Ovviamente, anche l'animalista più fervente non può non trovare delle difficoltà. Nel momento in cui buona parte dell'umanità vive nella miseria, non è uno sperpero da ricchi pensare a una politica per gli animali (gli autori non a caso sono canadesi e non ugandesi)? Se la cittadinanza comporta dei doveri, oltre che dei diritti, sarà poi tanto facile convincere un leone a diventare vegano e un gorilla a essere politicamente corretto? Se, come notano Donaldson e Kymlicka, ormai in molte case cani e gatti sono considerati persone di famiglia si ha qualche garanzia sul fatto che un barboncino cui abbiano imposto trucco, permanente rosa e buchi per gli orecchini abbia il diritto di andarsene per protesta? E la cittadinanza basata sulla fiducia che esito potrebbe avere, per esempio, in un territorio dominato dalla camorra? Ma il problema della cittadinanza animale è più che una provocazione, visto che ci costringe a pensare quanto poco conta la cittadinanza umana.

Martin Heidegger, negli anni '30, ha scritto che la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, e solo l'uomo ha un mondo (*Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, il Melangolo 2005). A questa

affermazione così perentoria, che ne ricorda un'altra, postbellica, secondo cui le scimmie non hanno una mano, ma un arto, e dunque non possono né dare né pregare, verrebbe da rispondere due cose. Primo, che se anche fossero poveri di mondo gli animali meriterebbero rispetto, visto che, come ha osservato Theodor Adorno critico di Immanuel Kant, per un sistema idealistico, gli animali svolgono virtualmente lo stesso ruolo degli Ebrei per un sistema fascista. Secondo, che insistere sulla povertà di mondo considerata come il proprio degli animali è nascondersi l'evidenza che anche gli umani possono essere, e gravemente, poveri di mondo, sia nel senso di "poveri di spirito", sia in quello di "poveri di diritti", sia infine in quello di poveri tout court.

Vivere e Morire, ma per davvero: 5 tesi filosofiche passando per 5 film

di Leonardo Caffo
Università degli studi di Torino/Labont

Abstract In questo articolo vengono utilizzati funzionalmente cinque film per evidenziare le principali istanze dell'etica animale contemporanea e dello status della ricerca degli *animal studies*. La tesi principale che verrà difesa, attraverso l'analisi di alcune scene e suggestioni cinematografiche, è che solo una filosofia che ragioni sull'animalità dell'umano può rivelarsi coerente per "risolvere" i problemi concettuali e materiali dell'animalità entro le pratiche umane di sfruttamento dell'altro da sé.

Keywords Animal Studies, Moral Philosophy, Philosophy of Cinema, Esthetics.

e se l'animale rispondesse?
J. Derrida

e se l'animale testimoniasse?
M. Ferraris

Tesi 1. Casualmente Balthazar

Lo sguardo dell'asino Balthazar, nell'ormai storico film del 1966 di Robert Bresson, come l'altrettanto celebre sguardo felino che attraversa il corpo nudo del Jacques Derrida de *L'animale che dunque sono*, è rappresentazione del tentativo di 'proiezione' dell'esistenza su una forma di vita completamente diversa, e lontana. Una scena del film, più di altre, simboleggia la volontà dell'uomo di comprendere i confini ultimi della sua cattiveria: quella in cui Balthazar, passato (di nuovo) a un padrone diverso, si trova dentro un circo e incrocia gli sguardi tristi, e rassegnati, dell'elefante, della scimmia e della tigre. Quel gioco di sguardi, di rimandi, e di tracce visive è desiderio umano di comprendere cosa si provi a essere ciò che non si è. Secondo il Ludwig Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche*, ogni 'forma di vita' è chiusa in se stessa: incommensurabile. Ogni tentativo di proiezione è un tentativo antropocentrico; Balthazar rimane un animale da bestiario, tratteggiato da Esopo per comprendere meglio l'umano, partendo da ciò che non lo è: lo stesso movimento antropocentrico che, in

fondo, guidava il secondo Derrida, quel pensatore della vita e dell'animale, così lontano dal "nulla esiste al di fuori del testo" (*Grammatologia*), ma ancora così vicino alla posizione eretta kafkiana che spinge a guardare il mondo con angoscia. L'umano tenta, di continuo, viaggi che lo portino a sentirsi casualmente Balthazar, saltuariamente Gregor Samsa e sporadicamente farfalle di Lao Tse. Ognuno di questi viaggi è vuoto, perché rimane un viaggio in cui si continua a pensare da *uomini che sono altro*, da umani che fanno finta di essere un Y qualsiasi – da noi che rimaniamo "noi", giocando a cambiarci l'abito. Nessun tentativo di perdersi davvero, nell'altro da sé, per paura di non tornare più indietro: una fuga dal "divenire animale" deleuziano.

Il vero problema è che, in ogni tentativo di comprendere l'altro, rimane il limite del sentirsi 'altri' solo casualmente: conservando tutti i vantaggi che abbiamo paura di perdere.

Tesi 2. Morire, a tratti

Lo sguardo che attraversa gli animali, non di rado li trafigge: li priva di qualcosa. Martin Heidegger, filosofo dell'essere, osservando l'assoluta a-temporalità dell'animale, ne deduce – passando per l'assenza di linguaggio – l'impossibilità di morire. La morte appartiene a tutti, ma il morire – come capacità di staccarsi da quel mondo da cui ci siamo visti diversi – appartiene solo all'umano. Anche la morte, così, diventa umana (troppo umana?) e Heidegger[1], con un linguaggio diverso, altro non fa che parafrasare il Cartesio degli animali come automi: mancanti di un linguaggio soggetto alla scambiabilità degli eventi, utilizzabile in diverse situazioni possibili, sono privati di stati mentali, come il dolore, e dunque paragonabili a oggetti qualunque – cani come lampade, maiali come tostapane e aquile come carta. Una mossa figlia dello sguardo a-posteriori, questa di Heidegger e Cartesio. Di chi si trova a osservare una situazione già data, quella della tragedia animale, che necessariamente va giustificata prima che la 'razionalità' umana si dissolva nel nulla – "se tutto ciò che reale è razionale", allora, anche questo bordello di lacrime e sangue deve trovare posto tra le ma-

[1] Per un'interpretazione radicalmente diversa del contributo di Heidegger alla questione animale si veda l'articolo di Antonio Volpe, "Heidegger e la morte animale", pubblicato su questo stesso numero della rivista.

gnifiche sorti e progressive. Se loro non muoiono, noi non li uccidiamo. Con quel gesto meticoloso, dentro la biblioteca centrale dell'Università di Bologna, il protagonista di *Centochiodi* – film del 2007 di Ermanno Olmi – crocifigge cento libri prima di disperdersi nelle campagne dove abbandona le vesti di intellettuale, oggetto socialmente costruito, per rivedersi finalmente umano, animale: «C'è più verità in una carezza che in tutte le pagine di questi libri», ripete incessantemente il professore fattosi uomo. Mi piace pensare che, a ognuno di quei chiodi, corrispondano pagine di Heidegger e di Cartesio – che dell'animale hanno fatto oggetto. Mi piace pensare che il processo, che poi si è trasformato in scopo (e come mai?, chiedono dall'edificio capitalista alto mille piani Gilles Deleuze e Félix Guattari), possa invertirsi per cancellare, in un attimo, tutta questa filosofia scritta senza nessuna capacità emotiva nei confronti della realtà. Come il Thoreau di Walden, e come il protagonista di *Centochiodi*, arriva un momento in cui il filosofo di buona volontà, e di buon senso, deve abbandonare gli argomenti: smetterla di mostrare che esistono animali che parlano, e uomini che non parlano, per confutare Cartesio o Heidegger: e con un unico gesto, che riempie di senso un 'vaffanculo', lasciare tutto e trasferirsi su quel fiume di *Centochiodi* – dove tutto ancora scorre, ma dove ogni attimo è perduto a se stesso, perché nessun piede può essere bagnato per due volte, nello stesso punto del fiume – *Panta rhei os potamòs*. Il morire a tratti, che i filosofi attribuiscono agli animali, è un sottoprodotto del pensiero che, a furia di voler essere profondo, è sprofondato nel *Nulla* di Jean-Paul Sartre.

Dall'incommensurabilità delle forme di vita scende l'impossibilità di comprendere cosa voglia dire morire per qualcuno, umano o no, al di fuori di se stessi. L'uomo che vive sul fiume è metafora del seguente argomento: solo l'osservazione diretta, ma mai dominante, può sperare di comprendere il diverso.

Tesi 3. Vivere, e non sopravvivere

La vita è un'invenzione recente. Prima si viveva e basta, poi abbiamo sentito il bisogno di inventare il concetto 'vita': ancora una volta a partire da noi stessi. «Credi sia aria quella che respiri ora?», chiede Morpheus a Neo, in una memorabile scena del film *Matrix* del 1999 scritto e diretto dai fratelli Andy e Larry Wachowski. La matrice è la finzione della realtà in cui si sopravvive la Realtà sottostante, quella di fatti bruti, è il luogo della vita. Il senso del Nuovo

Realismo è proprio questo, riportarci alla dimensione a cui apparteniamo ma che non ci appartiene: la realtà. Eppure le domande metafisiche da chi ha recepito questo cambio di stagione sono state spesso mal poste. Mal poste, perché slegate dal motivo principe per cui assistiamo a questa alternanza: siamo sicuri che l'ignoranza sia un male, e la conoscenza un bene? Sempre in *Matrix* è indelebile, agli occhi di un antispecista, la scena del taglio della bistecca: il gusto è un'illusione, ma perché rinunciarvi in favore della realtà delle cose? Il problema del gusto diventa dunque, quello del *gusto del segreto* indagato dai periodici incontri tra Derrida e Maurizio Ferraris sopra le cose ultime della filosofia, di cui l'omonimo libro – *Il gusto del segreto* (1997) – raccoglie i risultati. Il gusto della bistecca, nasconde la sofferenza di quella singolarità qualunque, *quodlibet* direbbe il Giorgio Agamben di *Mezzi senza fine*, che abbiamo chiamato "manzo". Una sofferenza inaccettabile, moralmente ingiustificata e politicamente paradigmatica della carne del mondo che diventa mondo della carne: quel tappeto di cadaveri calpestato dall'angelo della storia di Benjamin, di cui il progresso è espressione ultima. Si presenta dunque qui il problema ultimo della filosofia animale: perché dovremmo abbandonare la finzione per avere in cambio la realtà? Se la finzione è fatta di bei negozi, ristoranti di classe, carne profumata e carriere rispettose, posso mai abbandonarla per una vita in cui la realtà, come il mondo reale di cui *Matrix* è semplice epifenomeno, è fatta di dolore, sangue, solitudine e disperazione? In cui diventare vegani significa perdere un pezzo di socialità, difficoltà nel crescere "correttamente" un figlio, e talvolta digiuno? La matrice insegna una disarmante verità: "la finzione è meraviglia, la realtà è merda". In questo enunciato, e nella proposizione che esprime, si cela il limite abissale della liberazione animale.

L'antispecismo presuppone un radicale cambio della natura umana: scegliere il brutto, perché reale, piuttosto che il bello, ma falso. Ma si può chiedere tanto alla specie che ha inventato le favole, per sfuggire dalla malvagità del reale?

Tesi 4. Morte come salvezza dal girone della merda

In *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (1975) Pier Paolo Pasolini rappresenta cinematograficamente la concezione che da Lucrezio, affonda le sue radici almeno in Epicuro: "la vita non sempre va conservata". Se per mantenere la vita bisogna ancorarsi al padrone che abusa del tuo corpo, rendendoti nient'atro

che carne, allora la morte è l'unica via di uscita. Di questa tesi, i ripetuti suicidi nel film di Pasolini, sono sicura espressione e conferma. Gli animali non umani, che dalle cantine del grattacielo di Max Horkheimer muovono sole, nuvole, e teatrini umani, sono come i protagonisti della villa di *Salò*: ancorati alla vita, ma speranzosi della morte. Non più essere per la morte (Heidegger), ma di nuovo vivere per morire (Socrate). Il che spazza via una strana tesi, o controargomento all'animalismo, secondo cui gli animali che vogliamo liberare *almeno vivono*, mentre senza l'umano non sarebbero mai esistiti. Ma che vita è la vita nel piscio? Separati dagli affetti, e costretti all'aggravante del non senso, fino alla morte. Chi dice questo, inoltre, non conosce il significato ultimo della parola "esistere". Quegli animali, quei *senza nome* che abitano i confini del nulla, al massimo sono, ma di certo non esistono. La vita è una sfera complessa, non è fatta di soli respiri e bisogni primari: senza relazioni, funzioni secondarie, intenzionalità saturata e desiderio, la vita si risolve in morte – un encefalogramma piatto dell'esistente. Come nel romanzo *Dissipatio H.G.* (Adelphi, 1977) di Guido Morseli, in cui i vivi sono, non "già morti", ma la "morte" stessa. I ragazzi di Salò, impauriti dal prossimo obbligo, costretti a mangiare le proprie feci, a godere di violenze sessuali ripetute – come le "mucche da latte", in cui quel "da *qualcosa*" è già discrimine – sono individui già morti, che come zombie abitano il mondo della matrice che si trasforma da formidabile bellezza, ad incomprensibile amarezza. Per questo la tesi 3 si risolve: possiamo insegnare all'umano la vita vera, perché la sconfinata meraviglia del falso può risolversi in assoluto non senso. In quel guinzaglio che, come un cappio, lega l'individuo fortunato che chiamiamo addomesticato – portato di peso nella *domus* umana. La morte può essere una via d'uscita dalla matrice, per questo bisogna prepararsi a morire: e dunque al filosofare socratico. Ed è per questo che la liberazione animale non deve chiedere vite libere per gli animali dominati, ma morte immediata e indolore. E poi, silenzio.

La liberazione animale è un manifesto alla morte. Chiediamo la morte degli animali, ovvero, la fine della generazione artificiale delle loro vite.

Tesi 5. Si sta, come Fantozzi, sugli alberi le foglie

Intanto la ruota gira, e l'umano vive: si fa cittadino, e recita il suo *Flatus Vocis*. Nella matrice che ruota, e genera incessantemente codici e suppellettili

che rendano sopportabile tutto il dolore del mondo, il bipede si aggira come il Fantozzi, tragicamente secondo (*Il secondo tragico Fantozzi* è un film del 1976 diretto da Luciano Salce), che concentra i suoi desideri su un divano di pelle, con frittatona di cipolle a emanciparlo dalla routine tanto odiata, e tanto amata, della ditta verticalmente dominata che simboleggia un potere: quello della dominazione dei corpi attraverso la regolamentazione delle loro usanze. Un potere che poi si è spalmato tra i dominati, si è reso *Panopticon* di Jeremy Bentham, e afferrato nella sua orizzontalità dalla filosofia di Michel Foucault e dai moniti prescrittivi di un Chomsky arrabbiato, per la democrazia che si fa poliarchia. In questo dipinto, in cui anche le grida dei maiali sembrano rumori sociali, come le sirene di un'ambulanza, si allontana da solo il Balthazar da cui siamo partiti, e va a morire tra le pecore indifferenti che gli cagano addosso. Come Diogene il cane, sicuro di fare a pugni contro il perbenismo della gente, e triste del suo assorbimento nella matrice, l'antispecista si avvia verso il cinismo irrefrenabile – e la liberazione animale sembra allontanarsi. Ma è proprio quando Fantozzi torna a casa da lavoro, ripone la coppola, e freme dalla voglia di masturbarsi dinnanzi al porno notturno, di nascosto dalla moglie Pina, che si intravede la possibilità del cambiamento: il rivedersi animali, nelle proprie funzioni intime che abbiamo cercato di coprire ma che ci rendono, inesorabilmente, fatti di quel "tubo digerente" su cui tanto ha scritto e detto, dissacrando "il cittadino", il pensiero di Carmelo Bene. Rivedendosi animale, Fantozzi sente le urla del maiale come le proprie, relegato al gradino più basso di un'azienda che ormai lo domina. Un'azienda antispecista, per contrappasso, in cui poltrone in pelle umana, ed acquari di impiegati, fanno da arredo alla normale amministrazione della matrice. Tutto è morte, e come disse Derrida, «quello che sopravvive è un concetto che non deriva da alcunché».

Ragionare sull'animalità dell'uomo è il fondamentale punto di partenza dell'antispecismo che, erroneamente, ragionava sull'umanità degli animali. Rivedendosi tutti bestie, liberarci vorrà dire liberare tutti.

Appartenere a una comunità, simpatizzare con un'altra – senza trascurare però tutto il resto.
La prospettiva dell'etica della terra sulla morte degli animali non umani

di Matteo Andreozzi
Università degli studi di Milano

Abstract Il principale scopo di questo articolo è esplorare il modo in cui l'uccisione volontaria di animali non umani a opera di esseri umani potrebbe essere inquadrata e giudicata a partire dalla prospettiva filosofica propria dell'etica della terra proposta da Aldo Leopold e successivamente rielaborata da John Baird Callicott. Nella mia argomentazione sostengo che l'etica della terra offre una cornice concettuale che, rispetto a quella dell'etica animalista, è più appropriata, meno incoerente, e maggiormente praticabile nel guidare i giudizi morali nelle situazioni in cui è possibile scegliere di non uccidere un animale non umano. L'articolo è così strutturato: nella prima sezione illustro l'ossatura teorica e concettuale dell'etica della terra di Aldo Leopold; nella seconda chiarisco come John Baird Callicott abbia in anni più recenti cercato di rifondare l'etica della terra, difendendone la validità; mentre nella terza e ultima sezione cerco di applicare gli argomenti utilizzati dai due autori contro l'uccisione volontaria di animali non umani.

Keywords land ethic; animal ethics; ecocentrism; moral sentiments; killing animals.

Introduzione

L'etica della terra – sia quella originariamente proposta da Aldo Leopold (1949) sia quella della sua più famosa rivisitazione offerta da John Baird Callicott (1987, 1989, 1999) – è una delle più rivoluzionarie teorie etiche contemporanee. La prospettiva biologica e olistica – in una parola, *ecologica* – da essa adottata nei confronti della questione ambientale e di quella animale, infatti, non necessita soltanto di un allontanamento da ogni visione incapace di riconoscere che la natura è un complesso sistema di forze in cui l'essere umano è parte integrata: richiede anche di riconoscere che il tutto è qualcosa di *più* e di *diverso* rispetto alla somma delle singole parti. Adottare un simile punto di vista nell'ambito dell'etica ambientale comporta la necessità di dare precedenza morale a comunità viventi quali gli ecosistemi e le specie, negando quindi non solo la centralità umana propria dell'antropocentrismo, ma persino la

precedenza che le etiche animaliste sono solite accordare ai singoli soggetti di natura – come ho avuto modo di argomentare altrove, essi rimangono degni di considerazione morale, ma la loro rilevanza etica è subordinata a quella del *tutto* di cui fanno parte (Andreozzi 2012a). Pur senza mai cadere veramente nell'anti-umanesimo di cui è stata accusata da autori quali Tom Regan (1990; p. 362), la *land ethic* propone dunque un nuovo ideale di umanità, fondato sul riconoscimento dell'esistenza di un rapporto simbiotico – cui è oggi necessario riconoscere priorità etica – tra tutte le forme di vita e l'ambiente. Può questo approccio, così lontano tanto dall'antropocentrismo quanto da ogni etica individualistica, offrire validi argomenti contro le azioni umane volte a fare soffrire e/o a uccidere volontariamente un animale non umano? Che significato assume la morte inflitta da un essere umano nei confronti di un animale di un'altra specie dal punto di vista di questa etica ecocentrica?

Lo scopo che mi propongo nel presente contributo è illustrare e indagare criticamente l'etica proposta da Leopold e meglio teorizzata e difesa da Callicott, soffermandomi ad analizzare in modo particolare le soluzioni che essa è in grado di offrire al problema dell'uccisione volontaria degli animali non umani attuata per opera di esseri umani. La mia tesi è che le intuizioni di Leopold e Callicott, nonostante possano sembrare a prima vista poco attente alla questione animale, se bene intese e ulteriormente sviluppate potrebbero offrire un quadro di riferimento etico in grado di guidare le nostre azioni rivolte agli animali non umani in modo più coerente, meno contraddittorio e maggiormente praticabile rispetto a quello offerto dalla riflessione animalista. Articolerò la mia argomentazione in tre sezioni. Nella prima effettuerò una breve ricognizione degli elementi cardinali dell'etica della terra di Leopold. Nella seconda esporrò schematicamente gli accorgimenti teorici offerti da Callicott per fondare, sistemizzare e difendere questa prospettiva etica. Infine, nella terza, approfondirò le posizioni che la *land ethic* assume o potrebbe ragionevolmente assumere nei confronti dell'abbattimento volontario di animali non umani, cercando di offrire una personale critica costruttiva degli argomenti che questa prospettiva è in grado di portare a sfavore di quest'ultimo tipo di azione umana.

L'etica della terra di Aldo Leopold

Esperto di amministrazione forestale e docente di *Game Management*, Leopold ha passato gran parte della propria vita a contatto diretto con aree di

natura selvaggia. Nel 1935, dopo svariati anni di insegnamento e attività forestale, scelse però di ritirarsi in una zona incontaminata del Wisconsin: qui scrisse la sua famosa opera *A Sand County Almanac* e morì nel 1948, un anno prima della pubblicazione postuma del libro, cercando di spegnere un fuoco in una boscaglia limitrofa. Di enorme ispirazione per il dibattito filosofico ambientalista, e in particolar modo per quello di tendenza non antropocentrica e olista, è stato soprattutto il saggio intitolato *The Land Ethic* (*L'etica della terra*), contenuto in quest'ultima opera. Callicott (1980; p. 311), filosofo statunitense e massimo interprete contemporaneo del pensiero di Leopold, ha osservato che l'etica di cui si parla nel saggio, in quanto «caso paradigmatico» di ciò che è un'etica ambientale, ha rappresentato un «tipo esemplare» di questo genere filosofico con cui, di fatto, tutti gli autori successivi sono stati costretti a confrontarsi: «Aldo Leopold», egli scrive, «è universalmente riconosciuto come il padre o genio fondatore dell'etica ambientale recente».

La riflessione di Leopold (1949) prende le mosse da una constatazione preoccupante: la cultura occidentale, con il suo sistema educativo ed economico, ha promosso un profondo senso di scissione tra l'essere umano e la natura divenuto ormai – sia ontologicamente che ecologicamente – insostenibile. L'essere umano occidentalizzato contemporaneo è separato dalla terra da molti altri uomini e da innumerevoli accessori fisici: questa interruzione delle relazioni vitali con la terra lo ha però condotto a negare la *natura* pensando di trascenderla tramite la *cultura*. Il risultato è che l'ambiente è oggi percepito come qualcosa da *conquistare* in quanto *estraneo*, da *soggiogare* in quanto *ostile* o da *sfruttare* economicamente in quanto *risorsa*: anche dove non si cerca di *umanizzarlo* perché troppo *naturale*, esso non è più che un noioso spazio intercorrente tra due dimensioni umane, come due città, in cui cresce solo erba. La scienza però, osserva Leopold, ci mostra che una tale visione del mondo, oltre a essere infondata, è dannosa in quanto giustifica atteggiamenti e abitudini incuranti sia dell'interdipendenza di tutti i fenomeni naturali sia della co-appartenenza di umanità e natura. In suo nome, infatti, si distrugge il suolo, si sterminano intere comunità di piante e si costringe all'estinzione un alto numero di specie animali, senza valutare adeguatamente quanto la vita umana dipenda da quella di altre specie e dai materiali presenti in natura.

Al fine di sviluppare una coscienza ecologica in grado di rivoluzionare la cultura contemporanea, è per Leopold necessario non solo rivalutare ecologicamente la terra riponendovi al suo interno l'umanità, ma anche – e soprattutto – riconsiderare la storia della civiltà e dell'etica in ottica ecologica.

Sono dunque queste le basi su cui poggia l'etica della terra: una nuova visione ontologica, una nuova concezione dell'etica, una nuova interpretazione della storia dell'umanità, una nuova concezione del concetto di conservazione della natura, e nuovi principi etici ecologici (coerenti con le basi precedenti).

La proposta di Leopold (1949) è anzitutto quella di fare propria la concezione della natura offerta dall'ecologia: una grande piramide biotica in cui tutte le specie, inclusa la nostra, sono solo un anello di un groviglio di catene di flussi energetici (quali la catena alimentare) così complesso da sembrare caotico. La piramide, lungi dall'essere disorganizzata, possiede in realtà una struttura altamente ordinata, in quanto fondata sulla cooperazione e competizione di tutte le componenti in gioco. All'interno di ogni ecosistema interconnesso, infatti, ciascuna forma di vita partecipa a un circuito, detto "biota", composto a strati piramidali inclusivi: poggiandosi sul suolo le piante ricavano energia dal sole, gli insetti dalle piante, gli uccelli e i roditori dagli insetti, e così via fino a giungere ai grandi carnivori. La terra, dunque, non è solo suolo, ma è una fonte di energia che scorre attraverso un circuito di suoli, piante e animali. L'essere umano, invece, non è il dominatore della natura o il pinnacolo della creazione, ma una delle migliaia di specie occupanti un livello intermedio all'interno della piramide. In questa visione del mondo la prospettiva non è più atomistica e individualistica, ma olistica: se sono gli insiemi a fondare e tutelare i singoli elementi che ne fanno parte, allora al rapporto simbiotico esistente tra tutte le forme di vita e l'ambiente è oggi necessario riconoscere non solo *rilevanza*, ma anche *priorità* etica.

Se l'essere umano è parte di una siffatta natura allora, infatti, anche la sua storia è secondo l'autore inscindibile da quella della terra: è proprio in quest'ottica che Leopold (1949), cercando di rivalutare ecologicamente anche il significato dell'etica, ne propone un'interpretazione a stadi. Intendere l'etica solo da un punto di vista filosofico impedisce infatti, secondo l'autore, di carpirne l'essenza: essa appare niente più che una semplice tendenza propria di individui o gruppi interdipendenti a differenziare il comportamento sociale da quello antisociale e a sviluppare forme di cooperazione che l'ecologo chiamerebbe simbiosi. Solo lo sguardo ecologico permette di comprendere che tutte le etiche sviluppatesi fino ad ora si fondano su un'unica premessa: quella in base alla quale ogni individuo è un membro implicato *in* e *da* una comunità di parti interdipendenti. Così come l'istinto è una guida utile all'individuo per fronteggiare situazioni complesse, l'etica, da un punto di vista ecologico, è una sorta di istinto di comunità tramite cui l'essere umano auto-limita la propria libertà per vivere in armonia all'interno della società di membri interdipendenti di cui si

riconosce parte. La sopravvivenza umana, osserva Leopold nel saggio (1949), è resa infatti possibile solo dalla vita di comunità, ma le società cooperative non potrebbero esistere se i propri membri non osservassero certi *limiti* nelle interazioni con gli altri: senza etica, dunque, non ci sarebbero comunità, ma senza comunità l'essere umano, o per meglio dire l'umanità, non sopravvivrebbe.

Alla luce di questa concezione risulta facile notare anche il perché l'etica abbia attraversato diversi stadi nel corso della storia umana: tutto è dipeso dal riconoscersi parti di comunità sempre più vaste. Con l'aumento della popolazione e il miglioramento degli strumenti tecnologici, la complessità dei meccanismi cooperativi è accresciuta e il cosiddetto "cerchio dell'etica" si è necessariamente allargato. Se in un primo stadio esso poteva limitarsi a comprendere solo le relazioni interpersonali tra gli individui (es. i Dieci Comandamenti), in un secondo si è dovuto estendere anche a quelle tra individuo e istituzioni sociali (es. l'avvento della democrazia). Manca tuttavia per Leopold la concretizzazione di un terzo necessario stadio, cui siamo però ormai prossimi: quello dell'etica della terra. Il bisogno contemporaneo, infatti, è quello di estendere la considerazione morale anche alla comunità biotica, fino a comprendere il rapporto fra l'umanità e la natura: l'etica della terra, dunque, altro non fa che allargare i confini della comunità per includervi il suolo, le acque, le piante, gli animali – in una parola: la terra (Leopold 1949; pp. 201-203).

Concomitante al raggiungimento dello stadio dell'etica della terra è la maturazione di una diversa concezione della pratica di conservazione della natura.

Alla luce di una nuova coscienza ecologica e considerata la vaghezza del perseguire la tutela di un generico equilibro naturale, per Leopold (1949; pp. 219-224) sarebbe dunque più opportuno parlare di «conservazione della piramide biotica». L'utilizzo di questa diversa formula ha infatti il pregio di sottolineare due importanti aspetti dell'etica della terra: il primo è che conservare la natura non significa non avvalersene, ma sentirsene parte; mentre il secondo è che per comprendere ciò che è giusto o sbagliato non si può fare affidamento esclusivamente agli interessi economici, ma si devono interpellare anzitutto le scienze della vita. Anche se non è certamente possibile pensare a una gestione etica della terra che escluda l'alterazione, la gestione e l'uso delle risorse naturali, ciò non significa per Leopold che sia impossibile riconoscere a tali risorse il diritto di perpetuare la loro esistenza sempre e comunque allo stato naturale: ciò che è veramente importante è che il ruolo dell'*Homo sapiens*, da conquistatore della comunità terrestre, diventi quello di un suo semplice membro o cittadino (Leopold 1949; pp. 201-205).

La critica centrale del pensiero di Leopold riguarda però il condizionamento che un insieme di valori secondari di natura personale ed economica esercita sull'etica, ostacolando lo stato di armonia tra uomini e terra promosso dalla *land ethic*. Non si tratta, per l'autore, di rinunciare del tutto all'economia, ma di tenerla separata dalla morale cercando un criterio etico utile a relazionarsi alla natura in un modo che, anche sotto l'aspetto tecnologico, sia meno violento e più rigoroso. È in tal senso che, secondo Leopold (1949; pp. 224-226), è necessario accogliere nell'etica un nuovo fondamentale principio cardine, somma espressione della *land ethic*: «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è ingiusta quando tende altrimenti».

La rivisitazione di John Baird Callicott

A difendere l'interpretazione evoluzionistica dell'etica offerta da Leopold e a svilupparne i contenuti si è dedicato soprattutto il filosofo statunitense – primo professore universitario a organizzare e insegnare, nel 1971, un corso di *environmental ethics* – Callicott. L'autore (1987; pp. 186-217), individuando le cause della trascuratezza, della confusione e del disprezzo che i filosofi hanno riservato alla *land ethic* nella prosa sintetica ed emotiva di Leopold, nelle implicazioni pratiche perturbanti della sua proposta e nella sua distanza dalle assunzioni e dai paradigmi dell'etica filosofica moderna, concentra il proprio impegno filosofico nel chiarire la logica che lega l'etica della terra a un'appropriata e rivoluzionaria teoria morale, nel rinvenirne ed esplicitarne i fondamenti e nell'elaborarne ulteriormente i contenuti (difendendone la validità).

Secondo Callicott (1999; pp. 143-170), la questione ambientale e, almeno in parte, anche quella animale aprono scenari inediti per la morale, per affrontare i quali non ci si può limitare a rivisitare in ottica pluralistica le teorie etiche più diffuse. È per l'autore incoerente adottare una teoria, ad esempio, deontologica nei rapporti con gli esseri umani e gli animali superiori, e un'altra, ad esempio, utilitaristica nei confronti degli enti di natura, perché si ottiene così soltanto una vastità di principi che, in quanto non riducibili o non derivabili da un unico principio cardinale, non possono guidare senza evidenti contraddizioni l'agire umano. Ogni pluralismo etico, infatti, presuppone implicitamente un pluralismo metafisico reso inconcepibile dal fatto che l'adot-

tare diverse visioni del mondo a piacimento, a seconda delle situazioni, non è così facile come il cambiarsi d'abito. Bisogna dunque trovare nuovi spunti e riformulare gli stessi principi filosofici oggi dominati per giungere a una nuova etica monistica che renda questi compatibili, sotto uno stesso ombrello etico, con una rinnovata visione del mondo. Il principale scopo dell'etica ambientale (Callicott 1984), in estrema sintesi, è quello di attuare un cambiamento di paradigma nella filosofia morale sviluppando una teoria non antropocentrica del valore. È in questo senso che l'autore si schiera contro le filosofie animaliste che si limitano ad assegnare valore intrinseco soltanto a entità discrete, rivisitando i principi deontologici o utilitaristici esistenti e rideclinandoli nei confronti di certi enti di natura. Ed è sempre in quest'ottica che egli reputa l'etica della terra quale caso paradigmatico di etica ambientale: la grande innovazione che lega quest'etica a un'appropriata e rivoluzionaria teoria morale è proprio l'estensione della rilevanza etica *diretta* dalle persone a tutte le entità naturali non umane.

Per Callicott non si tratta, però, di inventarsi un'etica *ex novo*, ma di rinvenire nella tradizione filosofica ulteriori alternative attraenti da riattualizzare in ottica monistica: questo, a suo avviso, è ciò che ha implicitamente fatto Leopold e che egli stesso si propone di rivedere e meglio esplicitare. Rifacendosi ad alcune considerazioni del filosofo Kenneth Goodpaster (1979), Callicott (1984) scarta subito, come possibili fonti di riferimento metaetico, tutte le correnti maggioritarie che si limitano a estendere l'*egoismo* etico di stampo hobbesiano alla biosfera attraverso un processo di applicazione generalizzata di criteri morali tradizionali, psicocentrici e individualistici, quali la razionalità kantiana (Regan 1983), la sensitività benthamiana (Singer 1975) o la conatività schweitzeriana (Taylor 1986). Nessuno di questi modelli atomistici consente, infatti, di estendere la considerazione morale alle collettività – che, di per sé, sono prive di razionalità, sensitività o vitalità.

Duramente criticati dall'autore (1987; pp. 186-217) sono soprattutto il razionalismo e il sensiocentrismo adottati da diversi filosofi animalisti. Anche se la morale sembra essere *in linea di principio* una funzione della ragione umana, supporre che lo sia *di fatto* è sbagliato. La stessa razionalità, oltre a essere fine e variabile, è emersa in tempi recenti e non di certo prima di certe capacità linguistiche intersoggettive che presuppongono a loro volta un ambiente sociale molto sviluppato: non possiamo, in sostanza, essere divenuti soggetti morali prima di avere maturato una certa etica comunitaria, quindi dobbiamo essere diventati soggetti morali *prima* di diventare razionali. Secondo Callicott, in

etica, le *motivazioni emotive* antecedono sia in termini di importanza sia temporalmente le *giustificazioni razionali* che, poi, possono formare e irrobustire i principi morali. Ciò non implica, però, che debbano essere il piacere e il dolore i criteri centrali di un'etica rivolta agli enti naturali: l'idea che il dolore sia un male da minimizzare o eliminare è per Callicott (1980; p. 312) così ingenua da essere paragonabile al comportamento di un tiranno che fa uccidere i messaggeri che gli recano cattive notizie, supponendo così di incrementare il suo benessere e la sua sicurezza.

Esistono altre svariate tradizioni da prendere in considerazione, ma tra queste è quella del sentimentalismo comunitario di Adam Smith (1790) e, soprattutto, di David Hume (1739-1740) ad avere un primato etico indiscutibile. Esso, infatti, presenta almeno cinque indubitabili pregi (Callicott 1987; pp. 186-217). Anzitutto è talmente in linea con la biologia moderna che la teoria dei sentimenti sociali di Smith e quella dei sentimenti morali proposta da Hume sono state persino riprese e meglio spiegate, dal lato della storia naturale, da Charles Darwin (1871), il quale ha illustrato anche i vantaggi evoluti dell'altruismo comunitario sviluppato in società. In secondo luogo, essa considera l'altruismo quale fenomeno fondamentale e originario nella natura umana quanto l'egoismo e non quale fenomeno proveniente da un successivo allargamento agli altri dell'egoismo stesso: ogni comportamento è motivato anzitutto da passioni, ma queste sono *originariamente* orientate sia a sé che all'altro da sé. Un terzo pregio è che essa non si fonda sulla ragione, ma su un più legittimo sentimento di *simpatia* rivolto sia ai membri della propria comunità sia alla comunità stessa. In quarto luogo, il valore intrinseco all'interno di questa tradizione viene proiettato sugli enti in cui è riconosciuto dai soggetti che compiono l'atto di valutare e non ha, quindi, un vero e proprio oggetto naturale: l'essere umano, riunitosi in comunità, rimane la *fonte* dei valori, che sono quindi *antropogenici*, ma non per forza è anche il suo unico *centro* – quindi non necessariamente essi sono anche *antropocentrici*. Il sentimentalismo comunitario, infine, riprendendo i criteri individuati in precedenza, oltre a essere genuinamente non antropocentrico e allineato alla scienza contemporanea, è in grado di coniugare olismo e umanismo, in quanto interessato a un mondo, come quello attuale, in cui è incluso anche l'essere umano. Da un lato, infatti, riconosce tanto il valore intrinseco dei singoli organismi non umani quanto quello delle entità sovra-organiche, mentre dall'altro tiene anche conto della dipendenza dei valori dalla valutazione dei soggetti umani, differenziando di conseguenza sia le singole forme di vita tra loro sia le specie selvagge da quelle

domesticate (in cui vanno inclusi tutti gli animali non umani utilizzati per fini antropici).

Per l'autore è quindi il comunitarismo basato sui sentimenti morali e sul concetto di valore intrinseco intersoggettivo promosso da Smith, Hume e Darwin la vera tradizione in cui affonda le radici l'etica della terra ed è questo il principale motivo per cui la teoria di Leopold rappresenta il migliore tentativo di produrre un'etica ambientale non antropocentrica. Quando Callicott (1984; pp. 306-309) parla della *land ethic* come del «gradino successivo» nel processo, attualmente in corso, dell'evoluzione etico-sociale intende, infatti, questo gradino come un allargamento del concetto di comunità sociale a tutta la comunità biotica che tramuti il patriottismo in una sorta di *biofilia*. Fornita una prima interpretazione dell'etica della terra, resta per Callicott importante procedere con un'attenta opera di rivisitazione, ampliamento e aggiornamento del pensiero di Leopold. Svariati, infatti, sono gli aspetti della *land ethic* che, al fine di offrire una rigorosa argomentazione filosofica, è opportuno definire meglio, se non addirittura ridefinire. L'attenzione dell'autore cade tuttavia soprattutto su tre di essi: il concetto di comunità, le modalità di risoluzione dei conflitti tra gli interessi olistici e quelli individualistici e lo stesso principio cardine dell'etica della terra.

Il concetto di comunità è stato al centro di un lungo e acceso dibattito intercorso tra Callicott e diversi autori animalisti. Il filosofo considera inizialmente l'etica animalista semplicemente come uno stadio più facilmente assimilabile di quella ambientalista – in riferimento all'etica dei diritti animali egli (1989; pp. 39-47) sostiene sia persino più corretto parlare di «etica dei diritti dei mammiferi» – e, ricordando come Leopold fosse favorevole a un'alimentazione carnivora e alla caccia, si dichiara (1980) avverso al pensiero cosiddetto veg. Pur essendo contro l'industria alimentare, non per motivi sentimentali, ma per la immorale meccanicizzazione del mondo organico non umano (animale e vegetale) attuata dalla zootecnica, l'autore è inizialmente convinto che un'adeguata etica della terra si schieri a favore della caccia, delle fattorie organiche e delle fattorie biotiche – e contro il vegetarianesimo, il cui ampiamento a tutta la popolazione umana è anzi considerato alla stregua di un'ipotesi *probabilmente* catastrofica sotto il profilo ecologico. Nel suo primo intervento polemico (e non ancora sistematico) a favore della *land ethic,* egli (1980) dà dunque maggiore rilevanza morale agli animali selvatici rispetto a quelli domesticati, perché reputa questi ultimi come «artefatti viventi» (prodotti dell'artificio umano ormai privati di «comportamenti naturali»): l'autore giunge persino ad affermare

che parlare del comportamento naturale di, ad esempio, polli o vitelli ha più o meno lo tesso senso che avrebbe parlare del comportamento naturale dei tavoli e delle sedie.

Successivamente, però, Callicott (1998) dichiara non solo di ricredersi, ma anche di essere divenuto egli stesso vegetariano e contrario all'allevamento degli animali non umani. Pur considerando ancora l'animalismo liberazionista e l'ambientalismo zoocentrico incapaci, rispettivamente, di considerare l'impatto che la liberazione degli animali domesticatati avrebbe su quelli selvatici e sull'ambiente, e di tenere in considerazione che la tutela degli habitat degli animali selvatici è incompatibile con quella di quelli domesticati (la cui alimentazione richiede la deforestazione, l'allevamento di ulteriore carne da macello e la compromissione di svariati ecosistemi), egli inizia a reputare l'animalismo, seppur in parte distinto dall'ambientalismo, del tutto accostabile, se non forse anche *complementare*, a quest'ultimo. Il filosofo afferma esplicitamente (1998) di non riuscire, oggi, a immaginare nessun mutamento culturale (o almeno nessun cambiamento così *facile* e, al tempo stesso, così *benefico*) in grado di avere conseguenze ecologiche più positive di quelle che deriverebbero dal completo abbandono dell'allevamento animale. Ironia della sorte, però, le conseguenze che si ripercuoterebbero sugli stessi animali domesticati, una volta liberati, sono molto più incerte: probabilmente solo una piccola quantità di loro sopravvivrebbe, perché la restante parte, essendo stata selezionata, fatta nascere e fatta crescere in simbiosi con l'essere umano, sarebbe incapace di riadattarsi autonomamente all'ambiente. Il risultato è che liberando ciecamente questi animali li si annienterebbe come *individui* e, forse, anche come *specie*.

Per risolvere questo problema e per giustificare al contempo la maggiore rilevanza morale degli animali domesticati rispetto a quelli selvatici, l'autore (1989; pp. 49-59) si impegna a riformulare il comunitarismo leopoldiano in una sorta di comunitarismo multilivello capace di integrare il concetto di comunità biotica con quello di comunità mista (*mixed community*) già utilizzato dalla filosofa Mary Midgley (1983). Ogni essere umano, egli sostiene, è allo stesso tempo membro di molte comunità, che vanno dalla propria famiglia, al proprio quartiere, alla propria nazione, a tutta la specie umana, fino a giungere ai differenti ecosistemi e alla comunità biotica globale: l'appartenenza a ogni comunità genera una distinta serie di obblighi a tutela degli interessi di quella comunità e dei suoi membri. Per esempio, come membri della specie umana, tutte le persone hanno il dovere di rispettare i diritti delle altre persone, mentre come membri della comunità biotica esse hanno il dovere di preservare la sua

integrità, la sua stabilità e la sua bellezza. Se gli esseri umani sono evolutivamente predisposti a valutare intrinsecamente la comunità di cui fanno parte, una volta che si riconoscono appartenenti a essa, la *land ethic* è l'ultima realizzazione di questa estensione del sentimentalismo comunitario.

Come precisato da Midgley (1983; pp. 112-124), gli animali domesticati sono membri di una «comunità mista» costituita da un allargamento della società umana a tutti gli altri animali a essa simbioticamente connessi da vincoli affettivi e adattativi: questi animali sviluppano emozioni, sentimenti, abitudini e modelli di comportamento che co-evolvono insieme ai nostri. La considerazione morale che essi meritano è dunque maggiore rispetto a quella accordabile agli animali selvatici, evidentemente fuori da questa comunità, anche se dentro la comunità biotica. Il «comunitarismo multilivello» dell'etica della terra risulta così essere per Callicott (1998; pp. 471-474), anche se non forse la soluzione ideale, la migliore soluzione di compromesso tra animalismo e ambientalismo: esso, infatti, è favorevole all'abolizione degli allevamenti intensivi a tutto vantaggio delle piccole aziende a conduzione familiare (ecologicamente più sostenibili); a una riduzione drastica dell'utilizzo degli animali non umani per fini umani (l'allevamento non intensivo è solo apparentemente favorito da questa prospettiva, in quanto in realtà più costoso e meno produttivo); a un netto miglioramento della considerazione morale che viene riservata a questi membri della nostra stessa comunità mista; e, sotto certi aspetti, anche a una liberazione animale che garantisca la sopravvivenza degli animali liberati senza compromettere quella di quelli selvatici e l'ambiente.

In quest'ottica «multilivello» rimane però da chiarire come sia possibile stabilire cosa sia giusto o ingiusto fare nei casi in cui i doveri relativi a due differenti comunità entrano in conflitto tra loro. Callicott (1998; p. 466) è a tal proposito convinto anzitutto del fatto che, sebbene l'imparzialità sia un'indubbia qualità dei giudizi giuridici, questa non rappresenta sempre anche una virtù nei giudizi morali: in ambito etico essa necessita di essere temperata da un'«appropriata parzialità», adeguatamente condizionata. In tal senso egli propone (1999; pp. 59-76) essenzialmente di adottare due principi morali di secondo ordine subordinati a un'unica monistica massima morale di prim'ordine. In base al primo principio secondario (SOP-1) «gli obblighi generati dall'appartenenza a una comunità più venerabile e intima hanno la precedenza su quelli generati da comunità più recenti e impersonali» (Callicott 1999; p. 73). I doveri diretti nei confronti delle comunità più vicine in termini di coinvolgimento emotivo sono così tutelati nei confronti di quelli relativi a quelle più lontane (tutela che

invece rimane assente, ad esempio, nell'utilitarismo di Singer): risulta del tutto lecito, dunque, *avvertire* che, quando a causa delle circostanze sia impossibile adempiere a entrambi, i doveri verso i membri della propria famiglia hanno la precedenza sui doveri civici. Di per sé, però, questo principio è insufficiente a sostenere una robusta etica ambientale, perché la maggior parte delle persone, nella maggior parte dei casi, non valuta la comunità biotica più *vicina* rispetto alle altre. È questo il motivo per cui è necessario formulare un secondo principio secondario (SOP-2), in virtù del quale «gli interessi più forti (in mancanza di un termine migliore) generano doveri che hanno la precedenza sui doveri originati da interessi più deboli» (Callicott 1999; p. 73). Le persone sono così obbligate a sacrificare interessi umani triviali e superficiali (es. il mangiare carne) in funzione di interessi più grandi e significativi (es. la tutela delle specie): se si ha lo stretto necessario per condurre una vita decente, sarebbe eticamente negligente prodigarsi per vivere nel lusso quando ci sono persone che, seppure estranee, sono impossibilitate a provvedere alle proprie necessità primarie (es. cibo, alloggio, vestiario, istruzione).

Per quanto concerne invece la massima morale di primo ordine da cui derivano i doveri da sottoporre al vaglio di questi principi morali di secondo ordine, anche il principio cardine dell'etica della terra, secondo cui una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica ed è ingiusta quando tende altrimenti, se confrontato con le più recenti scoperte scientifiche, mostra la necessità di essere rivisitato. In un contesto ecologico come quello contemporaneo – in cui l'aggiunta della dimensione *temporale* a quella *spaziale* all'interno della definizione di ecosistema ha reso questo concetto quanto mai vago e in cui l'idea che la natura sia caratterizzata da un equilibrio stabile privo di disturbi è stata superata in favore di un modo di concepire l'ambiente come un sistema contraddistinto da un equilibrio dinamico reso vitale da un continuum graduale di perturbazioni – come è possibile *conservare* o *preservare* l'integrità, la stabilità e la bellezza di un biota che è dinamico, perturbante e in continuo mutamento, soprattutto se si intendono la conservazione e la preservazione come un arresto di ogni cambiamento? È dunque doveroso dinamizzare l'etica della terra e il concetto chiave per effettuare questa riattualizzazione è, secondo Callicott (1999; pp. 117-139), quello di «scala appropriata». Acquisita consapevolezza del fatto che gli ecosistemi possono essere intesi più come una sequenza di eventi temporali di trasformazione di materia in energia che come una serie di enti occupanti uno spazio, e che l'essere umano è un elemento perturbante integrato in una comu-

nità biotica resa vitale proprio dalle perturbazioni dei propri enti, il rischio che si potrebbe correre è, infatti, quello di considerare ogni azione antropica, comprese quelle dannose per gli ecosistemi, non meno *naturale* di qualsiasi altra. Se si considera, però, che l'*Homo sapiens* è una specie morale, capace di deliberare eticamente e di scegliere coscientemente in funzione della comunità cui si riconosce appartenere, e che estinzioni di massa di ecosistemi e specie viventi sono avvenuti altre volte nel passato ma, diversamente da quanto sta accadendo oggi a causa dell'essere umano, mai per colpa di un agente biologico, non è difficile comprendere che almeno due caratteristiche dell'azione antropica devono essere valutate dall'etica della terra secondo una scala appropriata: il loro tasso di *velocità temporale* e la loro *estensione spaziale*. Tenendo conto di tutte queste valutazioni e allargando di conseguenza la considerazione etica anche a fenomeni ecologici temporali quali i cambiamenti climatici, Callicott (1999; pp. 134-135) propone di dinamizzare la massima originale di Leopold come segue: «una cosa è giusta solo quando tende a disturbare la comunità biotica su una normale scala spaziale e temporale; è sbagliata quando tende altrimenti».

Uccidere volontariamente i membri animali di una comunità non umana

Pur non essendo un'etica animalista, l'etica della terra contiene e implica prescrizioni morali vicine, se non anche complementari, a quelle offerte dal pensiero animalista. Sono però queste prescrizioni adatte ad affrontare il problema della morte inflitta da un essere umano nei confronti di un animale di un'altra specie? La mia tesi è che le intuizioni di Leopold e Callicott, nonostante possano sembrare a prima vista poco attente alla questione animale, se bene intese e ulteriormente sviluppate potrebbero offrire un quadro di riferimento etico in grado di guidare le nostre azioni rivolte agli animali non umani in modo più coerente, meno contraddittorio e maggiormente praticabile rispetto a quello offerto dalla riflessione animalista. Per giustificare questa mia convinzione accosterò anzitutto quello che credo possa essere ragionevolmente inteso come il minimo comune denominatore delle teorie del valore animaliste, il concetto di *interesse attivo*, con i due elementi centrali della teoria del valore della *land ethic*, l'appartenenza alla comunità biotica e il concetto di *interesse passivo*. Procederò con l'illustrare alcune difficoltà derivanti dal tentativo di tradurre in pratica i due approcci, per poi concludere offrendo qualche precisazione utile a chiarire il ragionamento morale che soggiace alle meno problema-

tiche decisioni etiche che, adottando questa prospettiva, possono essere prese nei confronti della scelta di uccidere un animale non umano.

Tanto la riflessione animalista quanto quella di Leopold e Callicott estendono il più possibile il proprio campo di interesse alle dimensioni spaziali e temporali dell'intero ambiente *in* cui e *su* cui agisce l'essere umano, decentrando il proprio discorso dagli agenti umani e interrogandosi sull'eticità del nostro relazionarci direttamente o indirettamente con gli enti non umani e/o le dinamiche naturali – e, quindi, sul loro status morale e sulla possibilità che questi posseggano un valore indipendente dal nostro giudizio o (quantomeno) dalla nostra utilità. Entrambe, inoltre, si distanziano dall'ambientalismo tradizionale proponendosi di valutare l'eventualità che dinamiche e/o enti naturali non umani – per quanto *lontani* (ontologicamente, nello spazio o nel tempo) dalla sfera umana e/o utili a favorire un certo tipo di *benessere* umano presente – possano e/o debbano essere inseriti in un discorso etico che, guardando all'agire umano come a quella particolare forma di interazione ambientale sottoposta al giudizio morale, allarghi le proprie riflessioni fino a comprendere le forme di vita non umane, la natura inorganica e/o le dinamiche biosferiche, attribuendo loro un valore intrinseco (Andreozzi 2012b).

Per l'animalismo questo intento si traduce nel tentativo di superare il pregiudizio specista e/o antropocentrico in base al quale ci si rifiuta di riservare un trattamento egualitario agli animali non umani solo per ragioni connesse all'assenza di un legame di specie, mentre per l'etica della terra si tratta di superare il pregiudizio che ci porta a rifiutare di considerare moralmente gli enti e le dinamiche naturali, se non in quanto utili a una certa forma di benessere umano. Nel primo caso la tendenza più diffusa è quella di sostenere che non sia l'appartenenza a una specie a stabilire se un qualcosa o un qualcuno sia dotato di valore intrinseco, ma la capacità di questo qualcosa o qualcuno di avere *interessi*: se si hanno interessi si possiede valore intrinseco, perciò si è destinatari di doveri diretti, nonché possibili detentori di diritti. Per la *land ethic*, invece, il punto cruciale è che qualsiasi valore strumentale dipende sempre, in un processo a ritroso, da un valore intrinseco e questo è posseduto da tutti i membri della comunità vitale e della comunità in quanto tale, in quanto entrambi capaci di avere *interessi*: visto che l'etica implica la comunità, e considerato che siamo tutti membri di diverse comunità vitali (tra cui la più inclusiva è quella biotica), ogni membro di queste comunità (così come le comunità stesse) ha interessi degni di considerazione morale, ed è perciò destinatario di doveri diretti, nonché possibile detentore di diritti.

Ciò che può a un primo sguardo apparire strano, se non anche contraddittorio è che, da un lato entrambe le teorie del valore fanno perno sul concetto di interesse, mentre dall'altro l'etica della terra riconosce l'esistenza di interessi riferiti a tutti i membri della comunità vitale, alla comunità stessa e alle singole comunità di cui è composta: non solo animali capaci di soffrire, non solamente «soggetti-di-una-vita», ma anche specie, piante, rocce, fiumi e dinamiche ambientali (come il clima o il processo ecosistemico da cui emerge l'acqua potabile). Una sottile, ma fondamentale, precisazione può essere tuttavia utile a risolvere la confusione. Essendo le teorie etiche animaliste generalmente interessate a fornire argomenti validi a garantire la tutela degli animali non umani (prevalentemente, va detto, i mammiferi), è per loro necessario e sufficiente focalizzare le proprie riflessioni su quelli che sono definibili *interessi attivi* (sia vitali che accessori): interessi, cioè, in cui l'accento è posto sul soggetto desiderante un qualcosa (es. uno stato di fatti, un oggetto, del cibo, ecc.). La traduzione fattuale di un interesse attivo è dunque la seguente: X desidera e vuole Y. Gli interessi (sia vitali che accessori) che sono tutelati dall'etica della terra sono invece da intendersi come *interessi passivi*: interessi in cui particolare attenzione è posta su quel qualcosa che potrebbe essere nell'interesse di un soggetto (o di un gruppo di soggetti) che, di per sé, potrebbe essere anche privo del desiderio cognitivo nei confronti di quel qualcosa. La traduzione fattuale di un simile interesse è dunque differente da quella precedente: Y è nell'interesse di X.

È, paradossalmente, proprio il difensore dei diritti animali Tom Regan (1976) uno dei primi autori ad ammettere che questo secondo senso è, sia logicamente sia temporalmente, antecedente al primo: nel primo caso si può avere infatti a che fare con un «bene apparente», *desiderato* e *voluto* in quanto *creduto* bene vero dal soggetto desiderante, mentre nel secondo si ha inequivocabilmente a che fare con il «bene vero» – se si ha un'adeguata conoscenza dei fatti. Anche un prodotto umano (es. un'automobile) possiede tuttavia interessi passivi (es. l'essere revisionata). Ecco perché Regan preferisce occuparsi degli interessi attivi, ed ecco anche perché sarebbe per la *land ethic* opportuno precisare una sua importante premessa implicita. Gli interessi passivi degli artefatti umani (es. un'automobile, un'opera d'arte o un iPhone) comportano la *possibilità* di riconoscere loro eventuali (e spesso, va detto, opinabili) valori intrinseci solo in virtù della loro connessione con interessi (attivi, passivi, vitali o accessori) di altri esseri umani (es. andare al lavoro, avere esperienze estetiche o essere in possesso di un oggetto di tendenza). Gli interessi passivi dei membri della comunità biotica, invece, implicano la *necessità* di riconoscere loro un valore

intrinseco indipendente dall'utilità umana: a differenza del precedente valore, infatti, questo valore emerge dall'incontro tra una coscienza umana e l'alterità naturale e dal conseguente riconoscere di essere implicati *in* e *da* il mondo naturale tanto quanto questa alterità. È proprio e solo in virtù di questo *incontro* e di questo *riconoscimento* che l'essere umano auto-limita la propria libertà per vivere in armonia all'interno della società di membri interdipendenti di cui si riconosce parte.

Derivante da questa distinzione tra interessi attivi e passivi e più pertinente con il problema della morte inflitta da un essere umano nei confronti di un animale di un'altra specie è tuttavia un'altra differenza tra le due impostazioni. Per l'etica animalista, infatti, il perseguimento di un qualsiasi interesse attivo (vitale o accessorio) dell'essere umano *non giustifica mai* l'ostacolare qualsiasi interesse attivo (vitale o accessorio) degli animali non umani – diverso è il discorso per l'etica animalista welfarista, secondo cui il perseguimento di un qualsiasi interesse attivo (vitale o accessorio) dell'essere umano giustifica moralmente l'ostacolare, in una misura quantitativamente e qualitativamente larga ma non illimitata, qualsiasi interesse attivo (vitale o accessorio) degli animali non umani. Per l'etica della terra, invece, il perseguimento di un qualsiasi interesse (attivo o passivo, vitale o accessorio) dell'essere umano *non giustifica sempre* l'ostacolare qualsiasi interesse passivo (vitale o accessorio) degli altri membri della comunità naturale cui tutti apparteniamo. È sulle implicazioni derivanti da queste due diverse impostazioni che poggia la mia convinzione che la *land ethic* rappresenti un quadro di riferimento etico in grado di guidare le nostre azioni rivolte agli animali non umani in modo più coerente, meno contraddittorio e maggiormente praticabile rispetto a quello offerto dalla riflessione animalista.

Non è però mia intenzione nascondermi dietro un dito, negando l'evidenza: per l'etica della terra né la sofferenza né l'uccisione volontaria di animali non umani rappresentano un problema etico *di per sé*. Tanto la sofferenza quanto la morte di altre forme di vita (animale o vegetale) sono per questo approccio alle volte, molto semplicemente (ma non per questo anche cinicamente), necessarie. Per la *land ethic*, infatti, il riconoscersi parti della natura – né più né meno della più umile delle erbacce, come direbbe Thomas Huxley (1906; p. 12) – non significa non avvalersene, ma sentirsene parte. Ciò non implica l'astenersi in modo assoluto (ammesso, ma non concesso, che ciò sia possibile) dal fare soffrire o dall'uccidere volontariamente animali appartenenti ad altre specie, ma il comprendere che ogni azione perturba necessariamente gli altri enti e

le altre dinamiche con cui si interagisce (direttamente o indirettamente): per agire in modo giusto bisogna dunque conoscere, interpellando anche le scienze della vita, gli interessi passivi dei membri e delle comunità naturali (quella umana compresa), cercando di rispettarli il più possibile. Questo approccio non condanna ogni sofferenza o morte animale, ma scongiura – in generale – entrambe e fa ciò, a mio avviso, con meno contraddizioni e con una maggiore praticabilità di quanto non faccia l'etica animalista.

Per l'animalismo filosofico è infatti solitamente semplice sostenere che gli animali non umani hanno un *interesse attivo* nel non essere uccisi per essere tramutati, ad esempio, in cibo. Meno facile è però argomentare in favore della tutela di questo interesse facendo i conti con il fatto che alimentarsi con prodotti di origine animale sarebbe nell'*intesse passivo* sia di alcuni individui umani intolleranti a semi, frutta e verdura o abitanti in zone non agricole sia di molti animali domestici, come i cani e – soprattutto – i gatti. Delle due l'una: o l'approccio etico animalista è disposto a essere un approccio valido in linea di principio e incline a stringere la mano al welfarismo animalista, oppure, molto semplicemente, le sue argomentazioni contrarie all'uccisione degli animali non umani si tramutano in un anti-umanismo ben peggiore di quello di cui è stata accusata la *land ethic* – perché implicano la necessità di lasciare morire di fame alcuni esseri umani e molti degli animali non umani domesticati (Andreozzi 2012c). Per l'etica della terra, invece, noi tutti facciamo parte di più comunità (famiglia, umanità, esseri viventi, natura, ecc.) e, se è vero che gli interessi più forti sono quelli della comunità più inclusiva (la natura), è però anche vero che abbiamo doveri più forti nei confronti delle comunità a noi più vicine (la famiglia). Il (per quanto forte) dovere diretto nei confronti dell'interesse accessorio dei membri della comunità umana di avere, ad esempio, un lavoro cade se il lavoro in questione lede ciò che sarebbe nell'interesse vitale di una comunità più vasta, come quella naturale (es. centrali nucleari, depauperazione dell'ambiente, subordinazione o uccisione sistematica di altre forme di vita). Ciò che però sarebbe nell'interesse vitale di un membro della mia famiglia (es. mangiare) implica la liceità di ledere l'interesse vitale di un'altra forma di vita (vegetale o animale) appartenente a una comunità (il più possibile) lontana.

L'aspetto che a mio avviso avvantaggia la *land ethic* nell'intento di fornire prescrizioni concretamente utili a scongiurare l'uccisione volontaria di altre forme di vita è contenuto implicitamente in queste osservazioni. Callicott (1980) è ben consapevole del fatto che, in etica, l'essere dotati di un valore intrinseco non implica l'impossibilità di possedere valore strumentale: è per

questo motivo che l'etica della terra tollera una valutazione strumentale di enti e dinamiche naturali, nei casi in cui questa si rende strettamente necessaria a tutelare gli interessi passivi vitali di membri di comunità più prossime (es. famiglia, animali domestici, umanità, ecc.). Non esplicitato da Callicott, ma presente nei suoi testi e in linea con la sua etica della terra, è tuttavia il fatto che una simile valutazione strumentale non è per nulla incurante degli interessi passivi (vitali e accessori) degli enti e delle dinamiche coinvolte, ma mira anzi a non lederli o a lederli (qualitativamente e quantitativamente) il meno possibile. Per la *land ethic*, in sostanza, tutte le volte – e sono molte – in cui è possibile evitare di uccidere un'altra forma di vita è doveroso evitarlo. Le volte in cui è necessario farlo per tutelare gli *interessi passivi* di una comunità o di un membro di una comunità a noi molto prossima è sì lecito farlo, ma purché ciò non implichi alcuna forma sistematica di subordinazione e di sfruttamento e purché un *interesse attivo* di un essere umano (es. l'assaporare una bistecca ai ferri) non prevarichi sui doveri più forti che abbiamo nei confronti degli *interessi passivi* della comunità più vasta cui apparteniamo (es. quella animale).

Una prospettiva etica come quelle dell'etica della terra, se correttamente intesa, fa dunque sentire forte l'imperativo etico di non uccidere altre forme di vita, e fonda questo imperativo non su ragioni salutiste o ambientaliste, ma animaliste ed ecologiste. Essa, però, è consapevole che, a prescindere dalle svariate possibili *giustificazioni razionali* con cui sarebbe possibile argomentare eticamente contro l'uccisione di qualsiasi forma di vita animale, esistono delle ancora più fondamentali *motivazioni emotive* che ci spingono a simpatizzare maggiormente con le forme di vita a noi più *vicine* – nel senso di più *prossime* (es. i nostri familiari, il nostro animale domestico, i nostri amici, ecc.) o sotto almeno qualche aspetto a noi *simili* (es. i primati a noi più simili a livello di corporatura o i delfini, molto vicini a noi dal punto di vista della complessità intellettivo-emotiva). Queste premesse non si traducono però in principi morali relativisti e soggettivisti, ma in un'etica *contestuale* e *multiculturale*, capace al contempo di rigorosità e plasticità: rigorosa è la necessità di rispettare e fare rispettare gli interessi passivi di tutto ciò che è natura; plastici sono però i principi con cui, rispettando generalmente questi interessi, non si ledono o si ledono il meno possibile gli interessi passivi di *chi* ci sta più vicino – dove "chi" non deve per forza essere un umano e dove la comunità a noi più prossima dopo quella umana è proprio quella animale.

Letteratura

Andreozzi M. (2012a), "Etica della terra e sentimentalismo morale", in Andreozzi M. (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano, pp. 329-376.
Andreozzi M. (2012b), "Introduzione", in Andreozzi M. (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano, pp. 19-44.
Andreozzi M. (2012c), "Questioni aperte nel dibattito sull'antispecismo", in Celentano M., De Mori B., Zecchinato P. (a cura di), *Etologia ed Etica*, Aracne, Roma, pp. 163-171.
Callicott J. Baird (1980), "Animal Liberation: A Triangular Affair", *Environmental Ethics*, 2, 4, pp. 311-338.
Callicott J. Baird (1984), "Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 21, 4, pp. 299-309.
Callicott J. Baird (1987), *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, The University of Wisconsin Press, Madison.
Callicott J. Baird (1989), *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany.
Callicott J. Baird (1998), "Back Together Again» Again", *Environmental Values*, 7, 4, pp. 461-475.
Callicott J. Baird (1999), *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany.
Darwin C. R. [1871] (1904), *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Reprint, J. A. Hill New York.
Goodpaster K. E. (1979), "From Egoism to Environmentalism", in Goodpaster K. E., Sayre K.M. (a cura di), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 21-35.
Hume D. [1739-1740] (1975), *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Reprint, Oxford University Press, Oxford.
Huxley T. [1906] (2006), *Evolution and Ethics and Other Essays*, Reprint, The Echo Library, Teddington.
Leopold A. (1949), "The Land Ethic", in Id., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York, pp. 201-226.
Midgley M. (1983), *Animals and Why They Matter*, The University of Georgia Press, Athens.
Regan T. (1976), "Feinberg on What Sort of Beings Can Have Rights?", *Southern Journal of Philosophy*, 14, 4, pp. 485-498.
Regan T. (1983), *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.
Singer P. (1975), *Animal Liberation*, New York Review/Random House, New York.
Smith A. [1790] (2002), *The Theory of the Moral Sentiments*, Reprint, Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor P. W. (1986), *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton.

Quando te ne andrai da qui

di Annamaria Manzoni

Abstract In questo articolo viene analizzata la complessa relazione tra morte degli animali e morte dell'altro in seno alla ricerca psicologica. Viene dunque difesa l'idea che la morte di un animale che amiamo (ed è inevitabile riferirsi soprattutto, anche se non solo, a quelli con cui la relazione è particolarmente ricca e articolata, cani o gatti in primo luogo) e con cui abbiamo condiviso segmenti più o meno lunghi di vita, pone davanti ad un enigma ancora diverso, che devia parzialmente dalle argomentazioni che ci sforziamo di adattare alla nostra realtà di umani.

Keywords Psychology, Moral Psychology.

1. "Hai solo cinque anni" – dice Franco Marcoaldi al suo cane – "ma penso di continuo alla tua morte." E lui ribatte "Con tutto quello che possiamo fare: rincorrerci, annusarci, baciarci con la lingua, giocare con i gatti, cacciare le lucertole, mangiare. Dai retta a me, padrone mio, pensa di meno a te e asseconda il vento. Svuotato l'io, sarai pieno di vita: importa poco se per un anno, dieci o cento" (Marcoaldi 2006). Già, la fa facile il cane: ma come lo svuotiamo l'IO da tutti i suoi fantasmi, come facciamo a vivere un presente incontaminato? No, noi anche quando giochiamo e ridiamo, il vento non lo assecondiamo proprio: ci lottiamo contro, proviamo a contrastare il tempo che esso ci porta, restando in compagnia di quella angoscia che è paura senza oggetto, paura dell'ineluttabile, di dover sapere che tutto questo finirà; perché, dopo, la morte arriva di sicuro.

Il tema della propria morte e di quella delle persone che si amano disorienta da sempre l'umanità tanto da indurre all'elaborazione di filosofie e religioni in grado di dare un senso alla limitatezza del tempo, così poco consona all'infinitezza dei nostri pensieri, dei nostri progetti, del nostro Io smisurato, e anzi di fare per noi qualche cosa di più, quando ci assicurano che possiamo stare tranquilli, non è così, si fa per finta e dopo, in un modo o nell'altro, con o senza corpo, nel nostro o in quello altrui, si risorge e si ricomincia a vivere.

La morte di un animale che amiamo (ed è inevitabile riferirsi soprattutto, anche se non solo, a quelli con cui la relazione è particolarmente ricca e articolata, cani o gatti in primo luogo) e con cui abbiamo condiviso segmenti più o

meno lunghi di vita, pone davanti ad un enigma ancora diverso, che devia parzialmente dalle argomentazioni che ci sforziamo di adattare alla nostra realtà di umani. È il momento finale di una storia particolare, storia che, nello stupore di una continua scoperta, è in grado di illuminare tante zone di noi stessi in una dinamica di rispecchiamento, forse reciproco, che ci mette a contatto con un modo di vivere diverso, e non solo perché i comportamenti degli animali sono lontani dai nostri, in funzione della specie di appartenenza. La diversità è anche di altro tipo, più misteriosa ed essenziale: noi umani ci muoviamo lungo una direzione tesa verso il cambiamento, la crescita (e la decrescita!), la trasformazione; loro, gli animali, in un percorso circolare, che li induce alla ripetizione degli stessi atti, senza la ricerca di un senso o di un obiettivo che trascenda le cose di oggi. Eterni bambini, per tutta la vita amano rincorrere una pallina, meglio se sempre la stessa, gioiscono senza appannamenti annoiati al primo segnale della passeggiata, reagiscono con invariata impazienza all'arrivo della zuppa. E noi, loro compagni umani, finiamo per provare una sorta di gioia riflessa, di infantile soddisfazione nell'essere artefici con così poco di così tanta contentezza, e ci ritroviamo senza nemmeno accorgercene con l'increspatura di un sorriso sulle labbra a rendere un po' più plateali i nostri gesti per assicurarci che lo spettacolo non venga meno. E intanto assorbiamo inconsapevolmente un po' di quella strana filosofia dell'animale, tutto immerso in un presente il cui orizzonte temporale sembra spostato solo di minuscole porzioni di tempo, ma che poi incredibilmente è in grado di dilatarsi in funzione delle inspiegabili assenze del compagno umano. L'orizzonte diventa allora quello del suo ritorno, di solito piacevolmente prevedibile tanto da permettere una propria precisa organizzazione nella preparazione dei festeggiamenti quotidiani, ma altre volte, e non si capisce mai quando né perchè, dilazionato di giorni, settimane, mesi, addirittura anni: eccoli allora il cane, il gatto, prima immersi in un qui ed ora totalizzanti, trasformare il tempo in attesa e modificare le coordinate dei propri movimenti. Per poi ricominciare, tutto come prima.

Non possiamo per nostra infinita limitatezza, entrare nei pensieri dei nostri animali e conoscere di cosa siano popolati se non sulla base di suggestive ipotesi; di certo diverte e commuove insieme il vederli con aria compunta prendere tanto sul serio il compito di inseguire una mosca, oppure incrociare il loro sguardo, che si è fissato, da sotto in su, nei nostri occhi in attesa della conferma di avere ben capito il segnale implicito nei nostri gesti. E ci ritroviamo a giocare con loro, in un'esperienza liberatoria che conserva il sapore dei tempi dell'infanzia. Facile, a portata di mano, l'illusione che nulla cambi; ma

dietro l'angolo c'è la consapevolezza, intrisa di angoscia, della realtà del tempo che passa e che porta con sé, inevitabile il pensiero della morte. Rispetto alla quale, per dirla con Woody Allen, ci ostiniamo a non cambiare idea: restiamo fermamente contrari.

La paura di perdere chi amiamo è cattiva musica di sottofondo nella nostra coscienza, non ci abbandona a fare inizio dalla prima esperienza di perdita che viviamo, e forse da prima ancora, tramandata dalla memoria di chi ci ha preceduto: possiamo se mai controllarla e un po' rimuoverla, mai cancellarla del tutto e impedirle, a volte, di assumere forma nei nostri incubi. La morte del nostro cane, del nostro gatto ci è più vicina, in questa strana evenienza delle amicizie interspecifiche in cui i tempi non combaciano: se nessuno di noi sa a quanto ammonta, nel valzer delle statistiche, la quota personale di tempo rimasto, ben sappiamo che per legge di natura siamo più longevi di loro e la possibilità di perderli, prima o poi, è altamente probabile.

A volte la morte arriva all'improvviso, altre volte preannunciata da lunga o breve malattia: comunque sia, l'esperienza è devastante qualunque sia lo stato o l'età di chi resta e di chi se ne va. Quando è possibile vivere l'agonia, a rendere la cosa intollerabile è forse il silenzio degli animali, la loro quieta attesa e sopportazione dalla quale tentiamo inutilmente di strappare un segnale che ci permetta di capire qualche cosa di più: forse mai come in questo momento la parola che gli manca sarebbe necessaria: vorremmo che fosse lui a dircela quella parola, quella che consola; il silenzio è insopportabile, come lo è lo sguardo che si spegne senza ribellione. A cosa aggrapparci? Che cosa fare per fargli capire quanto lo amiamo e quanto la nostra vita è stata diversa perché c'era lui? Basteranno le nostre carezze per consolarlo, per non fargli sentire la paura, o forse la paura è solo nostra, forse lui è più capace e come ha accettato la vita per quella che era magari è anche in grado di fare altrettanto con la morte, ineluttabile e naturale in quella natura che sembra così poco interessata alle vicende individuali. Quando ne *L'insostenibile leggerezza dell'essere* (Kundera 1989) Karenin, il cane che è stato il compagno di Tereza, e l'ha amata come nessun altro individuo ha saputo fare, sta per andarsene, la guarda con uno sguardo in cui lei vede una terribile insostenibile fiducia. "Quello sguardo era un'avida domanda: per tutta la vita Karenin aveva aspettato la risposta di Tereza e adesso le faceva sapere che era sempre pronto a sapere da lei la verità. Lui non pensava che a lei. Non aveva paura". E quando la morte sarà sopraggiunta, Tereza metterà nella fossa in cui depone il suo corpo il collare, il guinzaglio e la cioccolata. Senza pensieri sull'al di là, nell'eco di tante culture antiche in cui chi resta si prende

cura di chi se ne va con i pochi gesti di amore ancora possibili, non importa quanto inutili: così non ti mancherà nulla di quello che ti può servire, sei pronto per la passeggiata, che ti piace tanto, e il guinzaglio mi assicura che non ti allontanerai troppo, è così non è vero? Non ti allontanerai troppo per andare dove io non posso raggiungerti, adesso.

Ci sono momenti in cui lo spazio razionale della nostra mente si restringe, invaso da quello emotivo. Il bisogno di sapere, ma forse solo di potersi illudere ben sapendo che di illusione si tratta, che non tutto finisce qui diventa allora potente; non sono molte le teorie a cui appellarsi: per molti la vita è strettamente connessa alla biologia e la morte dissipa tutto. Per chi, allungando lo sguardo, si è convinto di vedere vita nell'al di là, il dilemma se la resurrezione contemplerà anche quella degli altri animali, un po' faticosamente trova, tra le dichiarazioni di chi detiene il potere dei pensieri, qualche esternazione ad hoc tra gli antichi greci: Pitagora, Anassagora, Platone parlavano di un'anima immortale anche negli animali e in fondo anche il Cattolicesimo, a voler ben cercare, non impedisce di sostenere, insieme a Giovanni Paolo II, che il soffio divino è presente anche negli animali. E comunque non fa niente, non sono le teorie o le autorizzazioni quelle che servono, è la ricerca di un modo che consenta di accettare una separazione che non vogliamo sia per sempre. E così l'astrofisica Margherita Hack, che pure vede nell'al di là solo lo sparpagliamento delle molecole che formano il nostro corpo e niente più, affida al paradiso in cui credeva da bambina, e non importa se non ci crede più, la custodia di tutti gli animali amati nella sua vita per poterli lì ritrovare. Mentre il teologo Paolo Benedetti, pur convinto che nelle pieghe dei testi sacri ci sia la conferma che di certo i nostri animali li ritroveremo un giorno, non si consola della morte della sua gatta Dovesei e si arrabbia con Dio, ammonendolo che "forse questo potevi risparmiarcelo ancora un po'" chiedendogli poi, risarcimento al dolore inferto, di conservare l'anima piccolina di Dovesei e intanto consolare chi resta, se può. Per poi dover concludere che però "forse tu non puoi, perché la morte è troppo anche per te" (Bendetti 2011). Beh, se la morte è troppo anche per Dio, come pensare che possa essere impresa facile per noi, mortali per ineludibile destino?

Gli animali che amiamo, con la loro, chiudono una vita che si è intrecciata visceralmente alla nostra, ma correndo ad una velocità diversa, lasciandoci un po' spettatori di ciò che su di loro è successo tanto in fretta, specchio deformato di ciò che a noi sta succedendo: tutto è cominciato così da poco... sembra ieri... non sono pronto... e vedere il ciclo della vita che si dipana e finisce è esperienza che non so tollerare.

Ma una dolcezza diversa può sopravvenire ad avvolgere chi resta, perché se l'augurio più bello per chi se ne va è, come diceva il poeta Mutis Alvaro, di essere accolto dalla morte intatto non nel suo corpo, che non è possibile, ma nei suoi sogni, loro, gli animali molto più di noi sono in grado di andarsene con lo stesso sguardo stupito sulle cose e la totale ostinazione di un legame, restato incontaminato, nonostante tutto.

Visto dall'alto

Su un viottolo giace uno scarabeo morto.
Tre paia di zampette ripiegate con cura sul ventre.
Invece del disordine della morte – ordine e pulizia.
L'orrore di questo spettacolo è moderato,
la sua portata locale, dalla gramigna alla menta.
La tristezza non si trasmette.
Il cielo è azzurro.

Per nostra tranquillità – gli animali non muoiono
ma crepano per così dire d'una morte più piatta,
perdendo – vogliamo crederlo – meno sensibilità
e mondo,
uscendo – così ci pare – da una scena meno tragica.

Le loro animucce mansuete non ci ossessionano
la notte,
mantengono la distanza,
conoscono i mores.

E così questo scarabeo morto sul viottolo
brilla non compianto verso il sole.
Basta pensarci per la durata di uno sguardo:
sembra che non gli sia accaduto nulla d'importante.
L'importante, pare, riguarda noi.
Solo la nostra vita, solo la nostra morte,
una morte che gode d'una forzata precedenza.

(W. Szymborska)

Letteratura

Benedetti P. (2011), *Teologia degli animali*, Morcellania, Bologna.
Kundera M. (1989), *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano.
Marcoaldi F. (2006), *Animali in versi*, Einaudi, Torino.

Heidegger e la morte animale

di Antonio Volpe

Abstract In questo articolo viene analizzata la complessa questione della morte degli animali entro la filosofia di Martin Heidegger. Sostengo che, com'è noto, il dibattito intorno alla considerazione animale da parte di Heidegger si gioca in larga parte intorno all'opposizione posta fin da *Essere e Tempo sterben/verenden*: l'uomo *muore*, l'animale *cessa di vivere.* Oggetto di critiche superficiali quanto di elaborate decostruzioni, questa dicotomia apparentemente netta merita il tentativo di un'interpretazione più complessa di cui qui si offrirà un abbozzo.

Keywords Heidegger, Continental Philosophy, Animal Studies.

1. Com'è noto il dibattito intorno alla considerazione animale da parte di Martin Heidegger si gioca in larga parte intorno all'opposizione posta fin da *Essere e Tempo sterben/verenden*: l'uomo *muore*, l'animale *cessa di vivere*. Oggetto di critiche superficiali quanto di elaborate decostruzioni, questa dicotomia apparentemente netta merita il tentativo di un'interpretazione più complessa di cui qui si offrirà un abbozzo. Una considerazione preliminare merita la questione della morte dell'esserci in *Essere e Tempo*. Lì l'esistenza *propria* viene distinta da quella *impropria* esattamente a partire dalla modalità *propria* o *impropria* da parte dell'*esserci* di esperire la morte. Ma, come è stato fatto notare da più parti, la distinzione fra le due modalità di esperire la morte e quindi l'esistenza non genera alcuna gerarchizzazione di tipo valutativo: di più, entrambe le possibilità vanno intese come tali. Afferrare la morte *propriamente* è una possibilità ontologicamente simmetrica a quella di mancarla. Ciò non toglie che mentre quella apra ad un'esperienza ontologica fondamentale, quella la occluda. Esperire la morte *propriamente*, accedere al *proprio* dell'esistenza implica per di più qualcosa di diverso dall'accesso ad un'identità. Piuttosto il proprio della morte apre ad un *improprio*, che spalancando l'esistenza su un vuoto, su un'assenza, la dischiude alla possibilità stessa a partire da un'impossibilità inaggirabile. È importante notare che tale schiusura non apre a una mancanza che venga "riempita" a sua volta da una libertà soggettiva: come sarà chiaro *almeno* dalla *Lettera sull'umanismo*, il progetto dell'esserci è il *pro-getto* del *getto* dell'essere. Tutto questo è in realtà già implicito in una corretta comprensione di *Essere e Tempo*, per cui il Dasein non è un soggetto che entra in relazione all'essere come a qualcosa di aggiuntivo, ma è

fin dall'inizio il *Da*, l'apertura, del *Sein* stesso. Finitezza di un'esistenza gratuita, gettata, in cui ne va del (suo) essere stesso, l'esserci è *l'offerta* della sua gratuità, così come l'essere che va in gioco nell'esserci sarà pensato senza ragione, senza perché. Il progettarsi anticipando la morte è già orientato allo sprogettamento che subentra con il pensiero dell'essere come *evento*.

2. Ora, l'affermazione per cui l'animale non *muore* ma *decede* è comprensibile a partire dalle opere successive di Heidegger. In cui l'animale non ha accesso alla morte *in quanto* morte perché *povero di mondo*, impossibilitato in generale a esperire l'ente *in quanto tale*. Esso non è *né aperto né chiuso* in relazione all'ente: esso non può *lasciarlo-essere* nella sua manifestatività. Di contro, l'apertura dell'animale è chiamata *stordimento*, definizione che nonostante la forzatura della lettura derridiana come *abbruttimento*, sta semplicemente per questo essere sottratti alla manifestatività. Lo stordimento è invece una sua propria particolare *apertura* alla *cerchia del disinibente*. È curioso che pochi commentatori si soffermino su passaggi fondamentali come questo: «Una riflessione sommaria rende dubbio il fatto che la povertà in sé sia necessariamente quanto vi è di meno rispetto alla ricchezza. Potrebbe essere proprio il contrario […] Tanto siamo noi veloci nell'aver sempre pronta la valutazione secondo cui l'uomo è un essere superiore nei confronti dell'animale, tanto dubbio è questo modo di giudicare […] C'è, in generale, in quanto è essenziale, un "più alto", un "più basso"? L'essenza dell'uomo è più alta dell'essenza dell'animale? Tutto ciò è dubbio già solo come domanda. […] Da tutto quanto abbiamo detto risulta chiaro: se parliamo di una povertà di mondo e di una formazione del mondo, ciò non deve essere fin da principio essere inteso come nel senso di un ordinamento gerarchico di carattere valutativo. È vero che in tali formulazioni si esprimono un rapporto e una differenza, ma sotto un altro aspetto» (1999; p 252*)*, che mostra l'impedimento a qualsiasi gerarchizzazione che introduca un'ontologia in termini valutativi. Ma Heidegger va persino oltre: «la discutibilità sussiste anche per il modo di giudicare all'interno dello stesso regno animale. È vero che siamo abituati anche qui a parlare di animali superiori e inferiori, eppure è un errore fondamentale ritenere che amebe e infusori siano animali meno perfetti di elefanti e scimmie. Ogni animale e ogni specie è in quanto tale esattamente perfetta come le altre» (*Ivi*; p. 253). Stoccata a ogni biologismo finalistico che non parassitava certo solo gli anni '30. Di più: crepa di indeterminate dimensioni in quella compressione ontologica dell'Animale che viene imputata da più parti al filosofo. D'altra parte basterebbe leggere interamente i *Concetti fondamentali della metafisica* per rendersi conto dell'approccio certosino e delicato che Heidegger riserva alle diverse forme di vita nella loro specificità, dall'ameba al cane.

3. Inoltre, egli ammette apertamente che «l'affermazione "l'animale è povero di mondo" […] può venir dedotta unicamente, se l'animale viene visto paragonandolo all'essere-uomo» (*Ivi*; p. 346). Anzi (passaggio folgorante), «la vita è un ambito che nel suo essere-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla». (*Ivi*; p. 327)

Si potrebbe perfino ipotizzare che in questo testo si racchiuda, pur se in modo obliquo, quella *responsività* dell'*esserci* umano verso l'animale che Derrida accusa *Essere e Tempo* di espellere.

Forse il rifiuto di una lettura non superficiale di queste pagine deriva proprio dal lavoro di decostruzione dell'approccio biologista (meccanicista e vitalista) messa qui in opera, in direzione di uno sguardo fenomenologico.

4. Ma è proprio questo il primo dei due versanti della riflessione heideggeriana sull'animale che ci è indispensabile oggi. Versante di una riflessione che sottrae parallelamente al discorso biologico sia l'uomo (ecco il rifiuto del mero "decesso") sia l'animale, segnando una doppia linea di fuga in cui le parallele si incurvano l'una verso l'altra mostrando un'inedita convergenza.

Il secondo versante è quello che mi permetto di chiamare appunto convergenza fra *due misteri*, sottratti ad ogni tentativo di identificazione (biologica, teologica, ontologica positiva). Come l'animale va mantenuto nel suo «enigma in quanto enigma» (Heidegger 1999; p. 270), all'uomo spetta «il non negarsi al mistero della parola» (Heidegger 1973; p 185) che precede la parola.

Ciò aprirebbe, oltre la lettera heideggeriana, a una reciproca *improprietà* che implicherebbe l'altrimenti intesa *improprietà* di una morte differente ma che entra in contatto in virtù di tale differenza.

5. Certo, non solo a fronte delle scoperte dell'etologia e della primatologia, tale elaborazione pare ancora insufficiente. Si tratterebbe allora di radicalizzare il con-esserci in direzione di un morire gli-uni-agli-altri che abbatta la cesura fra umani e non umani, e fedele alla disseminazione tassonomica che abbozza Heidegger stesso, immagini *il mondo* come spazio di contatto fra specie, ma ancora prima fra esistenti, privo di gerarchie come di separazioni.

Letteratura

Heidegger M. (1999), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova.
Heidegger M. (1999), *Parmenide,* Adelphi, Milano.
Heidegger M. (1973), *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano.

La rimozione della soggettività dell'eterospecifico e la perdita del concetto di morte animale

di Roberto Marchesini
SIUA Scuola di interazione Uomo Animale

Abstract La rimozione del concetto di soggettività nell'eterospecifico e il conseguente annichilimento di una sua presenza nel qui e ora, di un "esserci" autentico, in grado di far emergere una singolarità teleologica dall'insieme fondale di una realtà fisica necessitata, ha seguito diverse strade nel secolo breve. Attraverso una rassegna di autori e filosofi che hanno discusso l'argomento, in questo articolo, verranno esplorate le diverse vie fino a ragionare sull'esistenza di diverse eterotopie zootecniche che separano l'allevamento dalla catena di smontaggio: i viaggi della morte lungo tragitti assolati-assiderati dove gli animali considerati non-più-vita perdono qualunque conforto, l'attesa lungo i corridoi della pre-macellazione dove scariche elettriche e bastonate completano un quadro di crudeltà in una temperie olfattiva di sangue e di terrore.

Keywords killing animals; heterospecific; animal studies.

La rimozione del concetto di soggettività nell'eterospecifico e il conseguente annichilimento di una sua presenza nel qui e ora, di un "esserci" autentico, in grado di far emergere una singolarità teleologica dall'insieme fondale di una realtà fisica necessitata, ha seguito diverse strade nel secolo breve.

Innanzitutto con l'affermarsi del neodarwinismo si assiste al definitivo tramonto di qualunque protagonismo animale nel processo filogenetico, giacché mentre in Charles Darwin (2009) e Thomas Huxley (1961) permangono dei germi di lamarckismo che mantengono una dialettica co-costitutiva tra animale e ambiente, con August Weismann (1892) l'individuo diviene semplice veicolo di materiale ereditario. C'è già *in nuce* la traduzione di animale quale "macchina trasportatrice" di geni che vedrà la sua espressione più compiuta in Richard Dawkins (1995). Se accettiamo che il gene altro non sia che un replicatore e parimenti che il vero-unico artefice della filogenesi vada individuato nella selezione naturale – meglio capace di premiare quei replicatori che sotto il profilo della performatività correlata a un certo contesto-stile di vita apportano un valore di fitness – è implicita la completa passività dell'animale, la sua assenza di ruolo soggettivo.

L'animale non entra nella filogenesi, se non come epifenomeno dei predicati funzionali dei geni ricevuti in sorte da una specie di lotteria e le cui varianti apparse sul proscenio evoluzionistico sono anch'esse il frutto della casualità della mutazione. L'individuo animale passa lungo il teatro della vita senza emergere ma semplicemente lasciando agire sotto forma di fenotipo esteso gli algoritmi funzionali iscritti nel suo genoma, al punto tale che il filosofo Daniel Dennet (1997) arriva ad affermare che l'intera storia della vita sulla terra possa essere, seguendo il dettato darwiniano, sussunta proprio in una struttura algoritmica. In realtà Darwin non ha mai detto questo e, a essere onesti, è stato molto più fedele al naturalista inglese l'interpretazione diacronica – plurale e legata alle occorrenze – di Stephen J. Gould (2008) piuttosto che l'immagine sociobiologica proposta da Dawkins. La fortuna del riduzionismo dennettiano va compreso alla luce di un paradigma culturale e di un programma filosofico che contrabbanda esigenze scientifiche al posto di specifiche proposizioni etiche[1]. La prevalenza neodarwinista e sociobiologica rappresentano peraltro la cartina di tornasole che ci consente di capire come l'animale sia stato svuotato di soggettività e di protagonismo per diventare un mero veicolo di un processo dominato dal caso e dalla necessità (Monod 1989). L'individuo è pertanto trasformato in un processo termodinamico in grado di compensare la seconda legge, ovvero la sua palese neghentropia, attraverso una complessa sistemica dissipativa (Prigogine 1997). Ecco allora che diviene conseguente, perché implicata, la concezione heideggeriana, giacché un processo termodinamico non può morire ma solo cessare quella funzione dissipativa che sola è in grado di sostenere l'organizzazione interna e la sua apparente proiezione teleologica.

All'inizio del XX secolo si doveva pertanto individuare un modello descrittivo ed esplicativo che mantenendo fede al dettato macchinomorfo andasse a spiegare il carattere teleologico del comportamento animale, iscrivendolo al dominio dell'apparenza. Affinché l'animale rispondesse ai predicati di passività, era necessario che tra eventi fisici, come la caduta di una mela o l'eclissi lunare, ed eventi comportamentali, come un processo di predazione o di accudimento della prole, non sussistesse alcuna differenza. Di certo questo poteva essere solo a patto di azzerare qualunque finalismo nell'esplicazione del comportamento,

[1] Come giustamente sottolineato da Ralph Acampora (2008) che, prendendo le mosse proprio dalla divisione tra essere/dover essere [is/ought problem], mette in luce come essa tenda a dissolversi se evidenziamo quanto i fatti siano già carichi di valore. Egli infatti scrive: «se il fattuale è carico di teoria e se la teoria è carica di valori, allora il fattuale è carico di valori» (p. 108).

riportandolo all'interno del paradigma della causalità. Il concetto di "teleonomia" diffuso negli anni '70 da Monod è da considerarsi in questa direzione, non solo escludendo il finalismo creazionista dell'ortogenesi ma altresì l'interpretazione di una soggettività obiettivata agente nel comportamento, trasformandolo in semplice esito espressivo di contenuti sedimentati dalla selezione naturale. Come sappiamo, il Novecento è il secolo delle macchine, che dopo i fasti della *Belle Époque*, infiltrano il milieu culturale e da àuguri di progresso si fanno modelli di interpretazione applicabili a qualunque contesto e in particolare al regno della vita. Si viene così a contrarre quella diarchia tra *natura naturans* e *natura naturata* che aveva caratterizzato il pensiero ottocentesco[2] nella traduzione di un animale automa che si ritrovava all'interno del modello cartesiano. Ovviamente lo faceva non più sulla base di ingranaggi, fili e pulegge ma in virtù delle nuove esplicazioni che si venivano approntando grazie alle ricerche di chimica e termodinamica e soprattutto attraverso i meccanismi di correzione di rotta fondati sulla retroazione. Il modello cibernetico poteva simulare comportamenti intelligenti e finalizzati affidandosi a semplici meccanismi di feedback, in grado di bloccare o implementare un direzionamento o una performatività grazie alla retroazione positiva o autocatalitica e alla retroazione negativa o omeostatica. I primi decenni, e in particolare il periodo compreso tra i due conflitti mondiali, vedono così la nascita di due scuole interpretative (etologia classica e behaviorismo) che si propongono di spiegare il comportamento animale attraverso automatismi, intesi quali "meccanismi retroattivi", capaci di dar conto del fenomeno comportamentale in maniera analitica ed esaustiva. L'autonomia del meccanismo rende pertanto pleonastico qualsiasi appello a una mente, vale a dire il ricorso a un sistema funzionale in grado di assumere più stati, avvallando quell'immagine di macchina-animale o complesso di meccanismi che si andava delineando. L'animale diventa un burattino mosso da dei fili, tali sono gli automatismi, annichilendo non solo qualunque forma di esplicitazione della soggettività dell'eterospecifico ma altresì di vissuto ancorché implicito dell'animale non umano. Per l'etologia classica il burattino-animale è mosso da fili innati, definiti istinti, che in modo psicoenergetico regolano l'espressione animale attraverso retroazioni negative: esattamente come in un termostato, nella dialettica pulsione-consumazione è la stessa performatività del sistema a retroagire bloccando o diminuendo la probabilità performativa del sistema stesso (modello psicoidraulico). Per il behaviorismo il burattino-animale

[2] Pensiamo, a tale esempio, i concetti di *élan vital* o di vitalismo.

è mosso da fili appesi, definiti condizionamenti, che funzionano come circuiti che, se stimolati, accendono in modo cogente il fenomeno comportamentale. Il condizionamento non è una conoscenza ma un riflesso, per cui anche in questo caso l'espressione non può essere attribuita a una soggettività posizionata in un qui e ora, ma l'esito di accensione del circuito (modello associativo). Se per il modello psicoenergetico è la selezione che agendo sui predicati innati configura l'espressione dell'eterospecifico, per il behaviorismo è la triade stimolo-risposta-rinforzo a configurare il funzionamento della macchina animale. Nell'immagine che va prendendo forma a metà del Novecento – che vede la convergenza post-ideologica dei due modelli – l'eterospecifico non ha un'identità ma risulta dalla sommatoria di detti automatismi, confermando quella perdita di soggettività già vista con l'avvento del neodarwinismo.

L'animale burattino è completamente assorbito dall'ambiente in cui si muove, perché è lì che sono presenti quei segnali-chiave capaci di innescare i meccanismi innati ed è sempre lì che si sono configurate le associazioni stimolo-risposta che regolano i suoi comportamenti appresi. Si tratta di un'immersione che non prevede alcuna emergenza dal contesto, ove qualunque flusso comportamentale non si fa mai presenza storica del soggetto, ma semplice sequenza di eventi completamente esplicabili attraverso un'indagine sincronica. Non c'è morte perché viene a mancare qualunque vissuto: l'animale non umano non ha una storia nel senso pieno del termine perché manca di un protagonismo biografico. L'eterospecifico è agito dal suo contesto, reagisce sulla base delle variabili stimolo che lo bombardano dall'ambiente e dal suo stesso metabolismo. L'aperto di Rilke nella descrizione di Uexküll (2010) si trasforma in riflessologia, rendendo la sensibilità animale cieca in termini di vissuto: né più né meno che una lampadina che si accende allorché si preme l'interruttore. Quello che sorprende è che, nonostante le numerose falsificazioni dei due modelli non-mentalistici e parimenti la conclamata obsolescenza delle spiegazioni cibernetiche – che di fatto arriverebbero al paradosso di considerare qualunque smart-phone più complesso, perché informatico, rispetto a un animale non umano – nonché a dispetto dello sviluppo di modellizzazioni sistemiche, evolutive, relazionali ed elaborative, assai più parsimoniose, sussuntive e predittive nell'esplicazione del fenomeno espressivo, si continua a spiegare il comportamento animale attraverso gli istinti e i condizionamenti. Il perché è presto detto: la nostra società si fonda sullo sfruttamento degli animali non-umani e accettare il principio della soggettività dell'eterospecifico andrebbe a mettere una serie ipoteca su stili di vita fortemente diffusi.

A questo puzzle comunque manca ancora un tassello: la strumentalizzazione dell'animale che si viene a determinare con l'avvento della visione zootecnica, che crea un'assimilazione problematica tra *bios* e *techné*.

La macellazione dell'animale perde qualunque riferimento rituale o liturgico, ultimi retaggi di una commedia dell'innocenza che per quanto spietata considerava ancora l'eterospecifico un'entità da pacificare. Il macello industriale non è altro che l'inverso della catena di montaggio di una qualunque industria automobilistica: l'unica differenza è che la pellicola viene mandata in senso contrario. Ma la zootecnia porta all'estremo il suo dettato di strumentalizzazione nell'allevamento intensivo, eleggendo il modello del lager a prassi di gestione e produzione animale, togliendo all'individuo qualunque parvenza di presenza, se non la reiterazione del maltrattamento come ordinaria condizione di vita. Si selezionano animali capaci di sopportare tali vessazioni – che non significa capaci di soffrire meno ma solo di restare in vita – e si utilizzano farmaci laddove nemmeno la genetica può supplire all'enormità del maltrattamento. Qui la morte non attende ma si aggira come una presenza concreta all'interno del quotidiano orrore. Esistono poi eterotopie zootecniche a dividere l'allevamento dalla catena di smontaggio: i viaggi della morte lungo tragitti assolati-assiderati dove gli animali considerati non-più-vita perdono qualunque conforto, l'attesa lungo i corridoi della pre-macellazione dove scariche elettriche e bastonate completano un quadro di crudeltà in una temperie olfattiva di sangue e di terrore. Potremmo pensare che tutto questo ha poco a che fare con il concetto di gene egoista o di rinforzo positivo, in realtà il legame è fortissimo: si tratta della sottrazione della morte dell'eterospecifico. Il non umano ridotto a strumento è definito dal sintagma "animale da" e poco importa se nell'immagine di Roy Rappaport di "buono da magiare" (1980) o in quella di Claude Lévi-Strauss di "buono da pensare" (1990). L'eterospecifico potrà riappropriarsi della sua morte sono se avremo il coraggio di elidere quella preposizione "da" che annichilisce qualunque forma di soggettività non-umana.

Letteratura

Acampora R. (2008), *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo,* Sonda, Casale Monferrato.
Darwin C. (2009), *L'origine delle specie,* Rizzoli, Milano.
Dawkins R. (1995), *Il gene egoista,* Mondadori, Milano.
Dennett D. (1997), *L'idea pericolosa di Darwin,* Bollati Boringhieri, Torino.
Gould S. J. (2008), *L'equilibrio punteggiato,* Codice, Torino.
Huxley T. (1961), *Il posto dell'uomo nella natura e altri scritti,* Feltrinelli, Milano.
Lévi-Strauss C. (1990), *Antropologia strutturale,* Il Saggiatore, Milano.
Marchesini R. (2008), *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali,* Perdisa, Bologna.
— (2011) *Modelli cognitivi e comportamento animale. Coordinate di interpretazione e protocolli applicativi,* Eva, Isernia.
Monod J. (1989), *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea,* Mondadori, Milano.
Prigogine I. (1997), *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura,* Bollati Boringhieri, Torino.
Rappaport R. (1980), *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea,* Franco Angeli, Milano.
Shapiro K. (1989), "The Death of the Animal: Ontological Vulnerability", *Between the Species*, pp. 183-194.
Von Uexküll J. (2010), *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili,* Quodlibet, Macerata.
Weismann A. (1892), *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle,* Reinwald & C., Parigi.

Dissipatio H.G.
Guido Morselli
Adelphi, 2012

Da morti si vive bene: la filosofia della morte a partire da *Dissipatio H.G*.

> *Non penso che alla morte, ci penso sempre, non passano dieci secondi senza che la sua imminenza mi sia presente. Analizzo continuamente il fenomeno della sopravvivenza, è veramente la sola cosa che mi interessi, ma proprio nella misura in cui non credo alla sopravvivenza post mortem. In fondo, è questo che comanda tutto, tutto ciò che faccio, sono, scrivo, dico.*
>
> Jacques Derrida

1. *Dissipatio H.G* di Guido Morselli (Morselli 2012) è un romanzo in cui la morte è protagonista. E non tanto perché il protagonista in sé sia un morto, per l'esattezza suicida nella notte del 2 giugno, che continua ad abitare un mondo sospeso, o perché l'autore del romanzo si sia suicidato realmente dopo la scrittura del testo, ma proprio perché la morte è il palcoscenico in cui si recita la tragedia di un uomo che rappresenta l'incarnazione del solipsismo come teoria filosofica. Relegato nella sua casa in collina, l'umano che abita il mondo dei morti, crede di vivere in un'estensione del suo incubo: quello in cui il mondo degli individui è l'io (coincide con esso), la sua visione delle cose, e niente altro ma, soprattutto, nessun altro. Tutto si è improvvisamente svuotato, anche gli aeroporti, e i contatti con il mondo esterno diventano impossibili. Eppure tutto sembra uguale, quasi identico, se non fosse che quella folla, prima tanto odiata adesso è scomparsa, lasciando un vuoto incolmabile. Nessun umano è adesso visibile... in questa fotografia senza tempo, sbiadita, in cui il 2 giugno ha lasciato immobile anche il respiro: ma la Natura va avanti. Sorprendentemente, il morto che abita la vita, riesce a vedere gli animali – partendo da quei camosci, scesi a valle dai fiumi, che sembrano correre a cavallo tra i due mondi – tra pulsione di vita e di morte – riuscendo a non fermarsi dinnanzi all'abissale confine umano (e freudiano) che divide l'esistente e il non esistente falsamente, entro un unico insieme in cui non ci sono vivi o già morti, ma proprio solo morti. In questo confine, in cui l'alter ego di Morselli cerca di scovare segni del suo gesto, riappaiono gufi, allocchi e civette che musicano uno spazio privo di linguaggio, ma popolato da altri versi. Capisce dunque, il suicida che gira il suo mondo che ormai più non gira, che anche la "fine del mondo" – lo spauracchio che regola moniti incessanti, altro non è che uno scherzo dell'antropocentrismo (ivi, 54) che descrive la fine della propria specie come implicante la morte della natura vegetale e animale – il

termine ultimo del pianeta Terra. «Ainsi fera la mort de toutes choses notre mort», ricorda Morselli citando Montaigne, e il mondo non appare così vivo, come quando il protagonista non comprende di essere già morto: «come oggi che una certa razza di bipedi ha smesso di frequentarlo» (*ibidem*). Certo, quasi diventa comprensibile dalla *prospettiva altra* il torto dell'uomo: quello di chi ha avuto l'ardire, se non di cominciare la Storia, almeno di *proseguirla*. Anche da morto, il Morselli della *Dissipatio* non condanna nessuno, se non per aver imbruttito il mondo – per aver reso la sua Crisopoli una Necropoli, in cui solo da morti l'aria sembra pulita come dovrebbe. Anche il senso ultimo della filosofia morale appare chiaro, osservando gli animali che vivono serenamente nel mondo dei morti, quello per cui il male morale finisce dove comincia: con il moralismo; e il solo male autentico, quasi ad anticipare la prospettiva utilitarista di Peter Singer, diventa la sofferenza (ivi, 64). Un individuo che soffre, riflette Morselli, è un individuo a cui manca quello che gli occorre per *essere*. Ciò che facciamo agli animali, relegandoli alla sofferenza continua della nascita, e dell'attesa della morte, è privarli della condizione di esistenza: «il male li assedia da ogni parte, a ogni istante, a ogni loro atto, e anche pensiero, visto che l'attesa della sofferenza, la paura, è perfetta sofferenza» (*ibidem*). Forse in preda ad una fitta da solitudine, dunque, il Morselli che comincia a realizzare la sua condizione di "spento" insegue una capra senza pastore, e la munge fino allo sfinimento per berne il latte: quasi volesse ingoiare ciò che permette all'animale questa insolita capacità di vivere in quel mondo che noi abbiamo da sempre visto come separato – al di qua e al di là – un eterno sopra le nuvole, un Nirvana... tutte dicotomie che non appartengono all'animale che non vede, con Rilke, l'aperto, ma che è, con Morselli, l'aperto stesso.

2. «I would prefer not to» – dichiara (senza mai dire) il protagonista di *Dissipatio H.G.* Preferirei di no, dunque, la formula dalle mille varianti di Bartleby – commentata sapientemente da Giorgio Agamben e Gilles Deleuze (Agamben e Deleuze 2012) – diventa la formula del gesto ultimo, e più autentico, del Morselli del 2 giugno: «Preferirei niente piuttosto che qualcosa» (ivi, 15). Piuttosto che vivere in un mondo che svuota di significati l'esistenza, la *dissipatio* (dal) *humanis generis* diventa l'unico modo, non tanto di avanzare una volontà di nulla, ma la richiesta di un nulla che sia volontà. Morselli, proprio come Bartleby, in quanto uomo, in quanto animale umano, si è guadagnato senza sforzi la volontà di sopravvivere – «vale a dire di starsene ritto e immobile di fronte ad un muro cieco. Essere in quanto essere e nient'altro» (*ibidem*). Ma questo arenarsi sul ciglio della vita non lo soddisfa, e si richiude in se stesso – la formula del preferisco di no, del preferisco la morte a una vita da morto, «esclude ogni alternativa e inghiotte quel che pretende di conservare non meno di quanto non scarti ogni altra cosa» (ivi, 19) e così, questo il senso ultimo della dissoluzione, Morselli torna all'animalità – alla nuda vita che corre nei campi, al di là delle "sovrasocializzazioni". Un ritorno che consente, di nuovo, un sentire morale inaspettato, che vada al di là del bene e del male – oltre i limiti

del socialmente imposto e costruito perché, infatti:

> Il codice morale della nostra società è così esigente che nessuno può pensare, sentire e agire in un modo completamente morale. [...] Alcune persone sono talmente immerse nella società che il tentativo di pensare, sentire e agire moralmente gli impone pesanti restrizioni. Per evitare sensi di colpa, devono continuamente ingannarsi sulle loro stesse motivazioni e trovare spiegazioni morali per sentimenti e azioni che in realtà hanno un'origine non morale. Per descrivere tali persone utilizziamo il termine "sovrasocializzati". (Kaczynski, § 25)

In questo ritorno a ciò che è morale, Morselli non solo vive tra gli animali da morto, ma è esso stesso un animale tra gli altri – non più cosciente di essere vivo o morto: in un limbo senza tempo che rovescia la classica prospettiva di Heidegger, nei confronti dell'animalità, attribuendogli nuovi orizzonti di senso. La dissoluzione dal genere umano, alla fine, può assumere un significato tutt'altro che negativo e il suicidio, di Morselli e di chiunque altro, diventare metafora di una rinascita in cui l'umano, suicidando il cittadino[1], ritorna animale tra gli altri: muore con loro vivendo insieme ad essi, senza disporre dell'altro facendo sì che, finalmente, la liberazione animale diventi una parafrasi politica del motto di spirito: "ognuno per la sua strada", e per la sua morte.

3. E proprio sulla morte dell'animale si concentrano i lunghi e articolati dialoghi che compongono *The Death of the Animal* (Cavalieri 2008), antologia curata da Paola Cavalieri in cui partecipano Matthew Calarco, J.M. Coetzee, Harlan Miller e Cary Wolfe (istradati, con una prefazione, da Peter Singer). I due filosofi immaginari, che dinnanzi al mare riflettono sull'animalità e la morale, rappresentano i sempre falsamente opposti "analitico" e "continentale": un espediente narrativo che permette di porre, non una domanda *qualsias*i, ma la domanda della filosofia animale: chi muore e chi no? E dunque, a chi si estende la morale – chi partecipa passivamente alle crudeltà dell'umano? Hanno ragione Singer e la Cavalieri, che fanno delle facoltà mentali un fondamentale discrimine, o possiamo realmente immaginare – con Calarco – che anche piante ed ecosistemi rientrino nella sfera della considerazione morale, proprio perché nell'*indistinzione* non vi sarà nessuna sfera in cui inserire o rimuovere degli enti? C'è una corda tesa, che attraversa questi dialoghi, che ha un estremo nel realismo e l'altro nel sogno. C'è il realismo di Singer – che comprende come la priorità politica della liberazione animale possa avvenire solo avendo un'ontologia del vivente che giustifica tale priorità – e c'è il sogno di Calarco[2], che spera di poter prendere congedo dalla distinzione tra i viventi perché, questa distinzione, è sempre stata punto di partenza di molte discriminazioni. Il dialogo, dunque, non è più tra due diversi filosofi – ma tra un filosofo e un sognatore. Anche se volessimo diverso il Teore-

[1] A tal proposito rimando all'analisi da me svolta in Caffo 2012 e alla recensione del testo stesso di Marco Maurizi pubblicata su questo stesso numero.

[2] Si veda, a tal proposito, l'intervista che ho fatto a Calarco pubblicata su questo numero. Si noti soprattutto la domanda sul pericolo dell'indistinzione a cui, posso affermare, senza forzature, non ho ricevuto nessuna solida risposta.

ma di Pitagora, infatti, perché Pitagora fu poco simpatico, questo rimarrebbe identico così com'è; e, per analogia, per quanto possiamo sperare di respingere la tendenza umana a classificare il vivente sotto certi parametri, questa riemergerà inesorabile. Chi muore e chi no, dunque? O forse, dovremmo chiederci, in modo più appropriato, chi uccidiamo e chi no? E non possiamo non battere i pugni sull'immaginario tavolo della questione animale, argomentando che il nostro obiettivo è la liberazione animale – e nient'altro che questo. Gli animali che attraversano i nostri pensieri, sono ben rappresentati dal topo e suo figlio (Hoban 1981), nella fiaba di Russell Hoban, in cui i loro minuscoli corpi di latta, di animali giocattolo, di bestie addomesticate, serbano il sogno di autoricaricarsi, per sfuggire alla dipendenza del mondo. Non possiamo congedarci dalla distinzione che rende l'animale un individuo privato del desiderio – che con Jacques Lacan è saturazione della Natura individuale – che giace inerme, come un topo di Hoban, nell'immondezzaio di una qualunque periferia. Non significa che piante ed ecosistemi siano "qualcosa" di cui possiamo liberamente disporre: ma l'animale – l'*animot* di Jacques Derrida – ovvero l'infinità di individui specifici che abbiamo violentato intenzionalmente sono, devono essere, e saranno per sempre ciò per cui dobbiamo lottare e filosofare. Con Jean Grenier, disperato per la morte del suo amato cane, dobbiamo rivendicare il diritto a parlare di loro, fosse anche *soltanto per loro*, perché la nostra sorte è comune ed è la morte, come limite ultimo del mondo individuale, che lega tutti gli animali su un piano ontologico distinto da quello vegetale. Non più importante, ma proprio differente: *siamo gli animali che dunque siamo* – e la filosofia della morte è, per sua stessa natura, filosofia dell'animale. (Leonardo Caffo)

Letteratura

Agamben G., Deleuze G. (2012), *Bartleby: la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata.
Caffo L. (2012), *Flatus Vocis: breve invito all'agire animale*, Novalogos, Aprilia.
Cavalieri P. (a cura di), (2008), *The Death of the Animal: a Dialogue*, Columbia UP, New York.
Hoban R. (1981), *Il topo e suo figlio*, Adelphi, Milano.
Kaczynski T. (1997), *La Società industriale e il suo futuro*, Stampa Alternativa, Roma.
Morselli G. (2012), *Dissipatio H.G.*, Adelphi, Milano.

Flatus Vocis
Breve invito all'agire animale
Leonardo Caffo
Novalogos, 2012

Il panorama nazionale e internazionale relativo alla cosiddetta "questione animale" è divenuto notevolmente complesso negli ultimi anni: le pubblicazioni in merito si sono intensificate, raggiungendo livelli notevoli di raffinatezza filosofica e rigore teorico. *Flaus vocis*, terza opera di Leonardo Caffo, giovane ma promettente dottorando dell'Università di Torino, si colloca nell'ambito di questo crescente interesse per gli animali non-umani e lo fa in modo diverso da quanto l'autore aveva tentato in opere precedenti (pensiamo al testo di esordio di Caffo, *Soltanto per loro*). *Flatus vocis* offre al lettore un percorso originale in cui l'interesse per la liberazione animale si intreccia in modo

profondo con la passione per la verità e la giustizia, ovvero con i temi classici della filosofia occidentale. In questo senso, Caffo è e vuole essere fino in fondo filosofo: benché il suo impegno di attivista per i diritti animali emerga chiaramente tra le pagine di *Flatus vocis*, l'urgenza della sua riflessione, satura del dolore e delle voci strazianti degli animali macellati, vivisezionati, umiliati in circhi e fiere, non rinuncia all'hegeliana fatica del concetto, non rinuncia cioè a prendere alla radice le questioni – anche quando ciò può rappresentare un problema per una prassi consolidata e spesso terribilmente inefficace ed in ritardo rispetto agli obiettivi che si pone. Un segno di radicalità che caratterizza la vera riflessione filosofica, verso cui Caffo intende porsi come erede fedele pur nell'assoluta originalità della sua posizione.

In effetti, fin dalle prime battute di un testo che si offre al lettore con il marchio inconfondibile di uno stile che rompe le consuetudini e le aspettative, l'autore precisa che il gesto filosofico che tiene insieme l'esigenza di ripensare il nostro rapporto con la natura non-umana e quella di andare più a fondo sui temi tradizionali della riflessione etico-politica, non può che assumere la forma di un *gesto di rottura* tanto teorico quanto pratico. E, vorrei aggiungere, *linguistico*. In altri termini, non si tratta soltanto di pensare il nostro rapporto con gli animali in modo più radicale di quanto sia stato fatto finora (anche da coloro che quotidianamente si battono per i loro "diritti" o magari per la loro "liberazione"), ma anche, e conseguentemente, di ripensare l'umano in modo diverso da quanto fatto finora. E tutto questo non può essere "detto" in modo tradizionale, né nel linguaggio astratto della filosofia tradizionale, né in quello spesso sciatto e meccanico di certa prosa attivistica battagliera che fa del rigonfiamento dei muscoli vocali il misero surrogato di una forza di trasformazione che tragicamente non possiede. Si tratta di altro, ci dice Caffo, si tratta di chiedere di più, tanto alla filosofia, quanto all'attivismo.

Così, all'obiezione che le riflessioni presentate in *Flatus vocis* sono "scorrette", forse "maleducate", dal punto di vista di una discussione "accademica", l'autore ribatte ironicamente che qui non si tratta forse di "filosofia" in senso stretto e pur tuttavia di *pensiero*. Qualcosa che troppo spesso la formalizzazione filosofica si lascia sfuggire per inseguire le chimere di un'oggettività senz'anima. Si tratta di ritornare a *pensare* e, più precisamente, tornare a pensarci animali umani. Su questo paradosso si regge tutto il testo di Caffo, che cavalca un'aporia apparente (pensarci animali) per denunciare le contraddizioni reale che incidono sulle nostre vite in modo silenzioso ma terrificante.

Per fare questo, il testo si offre al lettore come un originale *sintesi aperta* di riflessioni teoriche critiche (che partono dalla filosofia ma tendendo appunto a negarne la chiusura e l'astrattezza), di frammenti di vissuto (i testi poetici che aprono le singole sezioni del libro e che si pongono in un curioso e straniante rapporto dialettico con esso; senza dimenticare l'impegno etico personale nei confronti della sofferenza animale che caratterizza la scelta vegana qui difesa dall'autore come coerente rifiuto della violenza in ogni

sua forma), ipotesi di fuga dall'orizzonte politico attuale verso una società in cui sia finalmente posta fine alla sopraffazione sia nei confronti degli umani che dei non-umani.

Ed è proprio in questo senso da intendere il richiamo all'agire animale che troviamo nel sottotitolo. *Flatus vocis* si regge sulla contrapposizione tra cittadino/uomo e azione/atto e cerca di articolare, da qui, il proprio invito all'agire animale. La tesi di fondo di Caffo, infatti, considera la cultura una sovrastruttura che se da un lato caratterizza l'umano in certe sue specificità anche positive, dall'altro ci ingabbia in un sistema sociale in cui le scelte e le azioni sono predeterminate, anzi già da sempre previste e prevedibili. Questa dimensione culturale-cittadina si fonda su una dicotomia gerarchica tra umano e animale che è la condizione di possibilità dell'asservimento dell'altro (sia umano che non umano) alle logiche del potere. Il senso stesso dell'azione per il cittadino non può compiersi che dentro la rete dei significati e delle prassi sociali già stabilite di modo che, qualsiasi tentativo di rompere e superare lo stato di cose presenti deve necessariamente qualificarsi nell'ordine dell'impensato e del mai agito. Seguendo una suggestione di Carmelo Bene, Caffo invita dunque a scioglierci dai ceppi dell'*azione* (prevedibile, finalizzata a scopi immanenti all'ordine sociale vigente) per aprirci all'*atto*, al gesto che trova in se stesso la propria giustificazione e ragion d'essere e che solo potrebbe contraddire la prassi dominante e dunque, in un certo senso, al di qua di quella dicotomia gerarchizzante tra umano e animale. Il "cittadino" contrapposto all'animale umano è infatti colui che agisce dentro questo sistema di rappresentazioni e di azioni preordinate, secondo una logica del già saputo, del già visto, del già compiuto. Si tratta dunque di entrare nel cono d'ombra di ciò che non può essere qualificato come finalizzato alla riproduzione dell'attuale assetto sociale e che solo in quanto atto dell'animale umano può immaginare e compiere la rottura in grado di portarci al di fuori dell'orizzonte del presente e verso un futuro di liberazione effettivo. (Marco Maurizi)

L'anello mancante. Prolegomeni a una storia dell'architettura della sopraffazione

di Valentina Sonzogni

> *Belief in progress is replaced by faith in production (…) Mechanization, as envisaged and realized in our epoch, is the end product of a rationalistic view of the world.*
> Sigfried Giedion

Ufficio postale, stamattina. Seduta mentre aspetto il mio turno per spedire un pacco, osservo l'acqua che cola dal mio ombrello e forma una piccola pozza lucida nel punto in cui il puntale dell'ombrello tocca il pavimento. Assorta nei miei pensieri, giro la testa di scatto per verificare se finalmente sia arrivato il mio turno ma incontro, prima del tabellone, lo sguardo di un'anziana signora. È vestita piuttosto modestamente e le sue scarpe rotte dichiarano che non dispone di denaro da dedicare all'abbigliamento. Tutto a un tratto, la mia attenzione viene

attirata da un dettaglio stridente: sulla testa la signora porta ben calcato un curioso cappellino a righe bianche e rosa con un'enorme decorazione cucita sulla lana che dice "I love…" seguito dall'inconfondibile coniglietto simbolo della rivista *Playboy*.

Sorrido e abbasso lo sguardo.

Pianura Padana. Uguale in quale stagione, se in estate o in inverno. Mentre percorro l'autostrada che separa Torino e Milano o quella che separa Piacenza da Rimini, vengo sorpassata, o sorpasso a mia volta, i camion dipinti di rosso con la scritta "animali vivi". Vivi certo, ma quasi *walking dead*. Alcuni tra i camion si avviano verso un'uscita dell'autostrada, altri si immettono nella corsia e io mi chiedo dove siano i mattatoi e come si faccia a riconoscerli.

Nella mia mente la distanza tra la donna anziana e il suo cappellino diventa incommensurabile. Se la signora avesse conosciuto il significato di quel coniglietto, ovvero del logo e quindi della *corporate identity* della rivista per soli uomini *Playboy*, avrebbe lo stesso indossato con tanta naturalezza quel cappello producendo un tale effetto surreale? E se, per ripetere una celebre frase, se i macelli avessero le pareti di vetro e se fossero ancora nei centri delle nostre città, se il loro odore fosse presente, insieme ai rumori, a pochi passi dalle *boutique* di macelleria, davvero così tanta gente indulgerebbe tranquillamente nelle proprie abitudini "carniste"?

"Saper leggere il libro del mondo", per dirla con Fabrizio De André, sembra l'unica via di salvezza.

Scrivere qualche nota critica attorno al tema del mattatoio non è affatto cosa facile e non solo per l'innata natura respingente del tema che, come vedremo, ne ha determinato il pressoché totale oblio nella storiografia architettonica ufficiale. In Italia non esiste una letteratura al riguardo: scorrendo il catalogo di una qualsiasi biblioteca, ci si rende facilmente conto che la ricerca con le parole chiave del caso rimanda a manuali tecnici o a compendi legislativi sulle norme igienico-sanitarie da seguire in questi luoghi. Niente che si riferisca al loro aspetto culturale, antropologico o storico.

Per quanto riguarda la progettazione architettonica in senso stretto, la tipologia del mattatoio non sembra aver mai ispirato gli architetti, neanche quelli attivi ai tempi del tavolo da disegno e delle matite, quando si disegnava anche sulle tovaglie di carta del ristorante.

Infatti, pur essendo il mattatoio un edificio presente nelle città sin dall'antichità e che ha avuto un forte sviluppo nell'Ottocento, l'industria della carne non ha mai avuto interesse, almeno in tempi moderni, a sovvenzionare studi per attualizzarne la tipologia, per accrescerne il potenziale o per renderla più "appetibile". Pensiamo all'enorme quantità di turisti attratti, ad esempio, dalle visite alle cantine e ai produttori di vino che commissionano i loro edifici ad architetti del calibro di Steven Holl e Massimiliano Fuksas, tra gli altri. Al contrario, nel caso della carne, sembra che raccontarne i metodi e i luoghi di produzione non sia un tipo di marketing altrettanto efficace…

Tra i progetti di qualche interesse dal punto di vista puramente estetico, il progetto del mercato del bestiame e del macello di Lione dell'architetto francese

Tony Garnier completato nel 1928 (ma progettato a partire dal 1906) e quelli di Le Corbusier dell'Abattoir frigorifique di Challuy, 1917, e di quello simile dell'anno dopo a Garchisy, hanno certamente tentato una rielaborazione di una tipologia negletta.

Il progetto mai realizzato di Le Corbusier, in particolare, sembra applicare i criteri estetici e progettuali del Modernismo al mattatoio per meccanizzarne e razionalizzarne la circolazione interna, arrivando a far somigliare questo potenziale "non-luogo" ad una sorta di "iper-luogo" che ricorda il celebre progetto dello stesso autore per il Palazzo dei Soviet a Mosca del 1930. Inoltre, in questi progetti di mattatoi, compare per la prima volta la famosa *promenade architecturale*, ovvero la passeggiata architettonica facilitata da una o più rampe che determinano e dirigono la percezione e l'appercezione dello spazio architettonico. Tale abbozzo dell'elemento che diverrà strutturale alla definizione dei famosi cinque punti della nuova architettura viene qui sperimentato in forma, per così dire, di *promenade funèbre*.

Le parole *abattoir frigorifique*, ovvero macello refrigerato, ci rimandano all'indagine di Sigfried Giedion, il primo storico dell'architettura a occuparsi delle implicazioni della meccanizzazione sulla gestione della vita e della morte dell'animale.

Nel classico *Mechanization Takes Command* del 1948 – in particolare nel capitolo *Mechanization and Death: Meat,* ma in generale in tutto in libro – Giedion pone l'attenzione sull'animale da macello come parte "organica" sulla quale si sperimentano i processi di meccanizzazione nell'industria della carne. Con l'associazione su due pagine a fronte di parti di automobili perfettamente allineate in un'officina e di carcasse appese con la stessa fordistica precisione in un macello, Giedion sancisce ufficialmente l'ingresso dell'animale nella catena di montaggio globale omettendo qualsivoglia interpretazione o giudizio se non un trito (già all'epoca) riferimento al film di Charlie Chaplin *Tempi moderni* (1936).

Qualche segno del "referente assente" compare negli stessi anni nella rivista *Documents*, pubblicata a Parigi, solo per pochi numeri, negli anni 1929-30. Georges Bataille, mente e braccio della rivista, opera un cortocircuito tra testo e immagini, così che le immagini possano rivelare il loro potere nascosto, spesso distruttivo dell'estetica classica, e indagare il basso materialismo in opposizione all'ideologia pura, cristallina e "alta" dei surrealisti capitanati da André Breton. I documenti di cui ci parla Bataille sono quelli del mondo moderno in cui egli vive, gli stessi vicoli e passaggi descritti da Walter Benjamin, gli stessi spettacoli e le gite domenicali dipinte da Georges Seurat, ma montati e descritti così da funzionare in maniera *eccedente.*

Tra le immagini che Bataille sceglie per illustrare i concetti di *abiezione*, *degrado*, *spreco* ed *entropia* ce ne sono alcune del mattatoio della Villette di Parigi che, con la loro brutale semplicità, illustrano l'idea del lato oscuro del commercio sfavillante di luci e di offerte: in una strada vuota, addossate al muro, stanno ordinate – come parti meccaniche uscite da una catena di montaggio – delle zampe. Così, semplicemente sconvolgenti.

Bataille, certamente non un precursore dell'antispecismo, aveva però colto la follia insita in tali immagini e le aveva sottoposte a un meccanismo di inversione critica per fare da contraltare a un servizio fotografico pubblicato sulla rivista *Cahiers d'Art* nel 1928, nel quale si narravano e si illustravano "le magnifiche sorti e progressive" del moderno mattatoio che, spogliato di tutto il sangue e la disperazione, veniva proposto nella purezza architettonica delle sue forme moderne. Nel suo *Dictionnaire*, Bataille – attraverso le fotografie di Eli Lotar che documentano il macello pieno di cadaveri, catene, strisce di sangue a terra e attendenti lordi di sangue – traccia un parallelo tra il mattatoio e la religione attraverso il rituale del sacrificio. Bataille narra la "grandezza sconvolgente e lugubre" dei luoghi in cui scorre il sangue, associando i mattatoi ai templi in cui si svolgevano i sacrifici di animali umani prima e non umani poi.

Ma è Denis Hollier che dà la più lucida interpretazione del meccanismo occulto di Bataille: "Whereas the killing of the Minotaure is usually presented as a humanizing exploit by means of which a hero frees the city from whatever is archaic and monstrous, bringing society out of the labyrinthine age, for Bataille the sacrifice functions in an opposite manner: striking a blow at the organic imago, it opens the labirinth up again." (Hollier D. 1992, pp. XII-XIII).[3]

[3] "Se l'uccisione del Minotauro è di solito ritenuta un'azione umanistica per mezzo della quale un eroe libera la città da tutto ciò che è arcaico e mostruoso e traghetta la società fuori del tempo labirintico, per Bataille il sacrificio funziona nel modo opposto: infligge un colpo all'*imago* organica e apre di nuovo il labirinto." Traduzione dell'autrice.

Il mattatoio è il luogo deputato dove la follia dell'era del labirinto si ripropone in tutta la sua insensatezza ma questa volta, come scrive Hollier, non c'è più nessuno che presenzia al sacrificio perché forse non c'è più nulla da salvare.

In anni più recenti, si incontrano degli studi che forniscono qualche spunto di riflessione sul tema mattatoio come luogo fisico ma, attenzione, mai come architettura in sé. Perché se è vero che l'architettura, come l'arte, la musica la danza e la letteratura è un testo che può esser letto, raccontato e interpretato, il mattatoio è un non-luogo architettonico, una planimetria a-semantica, un edificio non connotato, nel quale consciamente non viene fatto alcuno sforzo per migliorare, abbellire, rendere piacevole o attraente lo spazio. L'unico tentativo sembra quello di mascherare, di nuovo e ancora, quello che succede dentro degli anonimi edifici, che hanno tutta l'aria di essere degli innocui capannoni industriali.

In area anglosassone esistono alcuni saggi sul tema del macello come luogo fisico, sul suo funzionamento, la sua storia e, in qualche modo, sul suo significato – anche se solo per la comunità di uomini che attorno ad esso fa ruotare la propria economia e il proprio sostentamento. Il soggetto di indagine di questi volumi è l'analisi del primo grande (e unico) cambiamento strutturale e logistico del macello, ovvero il passaggio dalle tecniche manuali del grande mattatoio parigino della Villette alla meccanizzazione dei macelli americani, in particolare quello di Chicago, e sulle conseguenze che questa modernizzazione ebbe sull'organizzazione interna degli spazi.

Catherine T. Ingraham nel libro *Architecture, Animal, Human: The Asymmetrical Condition*, analizza i meccanismi di resistenza e di integrazione tra l'architettura e gli animali umani e non umani che, a loro volta, a seconda della loro specie, mostrano preferenze per l'una o l'altra forma di architettura. A parte qualche sporadica citazione di J. M. Coetzee o Peter Singer, il libro manca di qualsiasi analisi in senso antispecista dei meccanismi di sopraffazione perpetrati dell'architettura umana sugli animali non umani, che è ormai tanto frequente quanto le pure geometrie degli alveari o le dighe dei castori, con buona pace loro.

Nel libro di saggi curato da Paula Young Lee *Meat, Modernity and the Rise of the Slaughterhouse*, si affronta la questione della storia del macello soffermandosi sulle differenze tra il modello europeo e quello americano. Particolarmente interessante è l'analisi delle aree urbane nelle quali erano collocati i mattatoi: non lontano o addirittura negli stessi quartieri dove si esercitava la prostituzione e dove la malavita esercitava il controllo del territorio. Tali zone erano talmente caotiche da renderne impossibile il controllo, non solo delle condizioni igieniche, ma di qualsivoglia tipo di attività. Solo nel 1867, infatti, con l'inaugurazione del mattatoio della Villette, l'area centrale di Parigi fu liberata dal sangue che letteralmente scorreva nelle strade per confinare la morte dell'animale in un'area caratterizzata da terribili effluvi industriali, elevate attività criminali e disoccupazione, lasciando che il barone Haussmann spianasse i suoi boulevards ordinati nel centro della capitale francese. Le aree prescelte per ospitare i macelli sembrano qualificarsi allora come i margini della razionalità urbanistica e antropologica di Parigi e, più in generale, della metropoli ottocentesca.

Per quanto riguarda il progetto architettonico nella contemporaneità, vale la pena di menzionare qui il progetto dello studio olandese MVRDV che si è occupato del tema del mattatoio nel progetto Pig City (2001). Partendo dal consumo di carne di maiale (nel 1999 in Olanda si contavano circa 15 milioni di esseri umani e 15 milioni di maiali), lo studio di Winy Maas ha concepito un complesso formato da 76 torri ognuna alta 622 metri, ovvero il doppio della torre Eiffel, nella quale ospitare l'allevamento di queste creature. I *rendering* del progetto mostrano delle angoscianti visioni di torri senza fine, popolate di maiali senza nome, unità alimentari senza diritto di nascita né di morte, condannate a salire su un ascensore per andare al macello, mentre migliaia di altre identità come loro continuano a brulicare in un osceno grattacielo-formicaio.

Ma questo è solo un sogno, o forse una lucida visione di un futuro possibile. E allora come facciamo noi ad arrivare a un macello? Si va a piedi, si prende l'auto? Come si fa a riconoscerlo, non essendo attivisti abituati alla ricerca di gabbie da aprire? Su questi luoghi non si possono chiedere informazioni poiché non esistono più né nella lingua né nella toponomastica della città, se non in un vago ricordo: Via dei due macelli, Foro boario, Stock Exchange.

La rimozione del mattatoio dal tessuto urbano accettato come spazio civilizzato,

Marcel van Eeden
Untitled (*A cutlet Vaudeville Show*), 2010
Courtesy Galerie Zink, Berlino

segue lo stesso meccanismo di rimozione dell'animale quando ci si trova dinanzi alla bistecca, rivelando la stretta relazione tra la meccanizzazione del processo e l'astrazione del soggetto consumato, trasformato nel "referente assente" di Carol J. Adams.

Far assurgere il mattatoio a oggetto di interesse culturale significa auspicabilmente rimettere in discussione e rinegoziare la condizione dell'animale non umano.

Letteratura

Adams C. J. (1990; 2010), *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York-Londra.

Bataille G. (2005), *Storia dell'occhio*, ES, Milano.

Bois Y. A., Kraus R. (1996), *L'informe. Mode d'emploi*, Centre Georges Pompidou, Parigi.

Fondation Le Corbusier, http://www.fondationlecorbusier.fr.

Giedion S. (1948), *Mechanization Takes Command: a Contribution to Anonymous History*, Oxford University Press, Oxford.

Hollier D. (1992), *Against Architecture. The Writings of Georges Bataille*, MIT Press, Londra-Cambridge.

Ingraham C. T. (2006), *Architecture, Animal, Human: The Asymmetrical Condition*, Routledge, Londra.

MVRDV, www.mvrdv.nl.

Young Lee P. (2008), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, University of New Hampshire Press, Lebanon.

Parità

André Krebber

Per Skylla e Corinna

Alcuni anni fa a Skylla, il cane di una mia cara amica, fu diagnosticato il cancro. Ricordo come lei mi comunicò il triste messaggio per telefono: mi informò dei fatti con trasparenza e tranquillità. Un cancro alle ossa, aggressivo e molto comune nei cani. Le probabilità di riuscire a curarlo erano molto basse, anzi, sembrava proprio che lo stato di salute di Skylla sarebbe peggiorato rapidamente e intensamente. Il veterinario le diede sei mesi di vita – un anno al massimo. La normale comunicazione di questo stato di salute, però, contrastava con il suono della voce di chi la stava pronunciando: instabile, alcune sillabe quasi incrinate, sul punto di rompersi. Mentre lei cercava di mantenere un contegno, la sua voce era carica di tensione. Nel modo in cui questo messaggio fu annunciato emerse il conflitto tra fredda analisi e disperazione emotiva, tra l'inevitabile valutazione razionale della situazione e l'abbandono al coinvolgimento affettivo con un altro individuo. Tuttavia, il senso di smarrimento sembrava nascere non tanto come risposta a questa tensione pervasiva, ma più come conseguenza dell'oggetto di tale e tanta pena: un animale.

Non lo capii subito. Skylla era speciale per me, la conoscevo molto bene perché avevo passato molto tempo con lei. La vedevo almeno una volta alla settimana, e mi ci ero affezionato, anche se lei non sembrava mostrare alcun interesse verso di me. La consideravo parte della mia cerchia di amici. La notizia inaspettata che le rimanevano soltanto pochi mesi di vita mi sconvolse emotivamente. L'immagine del cancro che decomponeva il suo omero destro, l'osso che rende stabile la zampa anteriore superiore, cancellando così per sempre la sua abilità di funzionare e causando a Skylla dolore e sofferenze sempre maggiori, mi faceva stare male. Le previsioni erano quindi molto tristi, e la mia amica ed io, insieme a molti altri che conoscevano Skylla, eravamo decisi a fare di tutto per rimetterla in salute.

Nei mesi seguenti, però, divenne sempre più evidente quanto questo atteggiamento fosse percepito, nel migliore dei casi, come una posizione comprensibile ma non matura né ragionevole verso un animale malato. Anzi, tutti ci esortavano a superare il nostro attaccamento emotivo e a gestire la situazione in modo razionale. Questo disciplinamento della risposta emotiva verso gli animali non è ristretto a pochi casi limite, tutt'altro, è ampiamente riflesso in come li trattiamo: nella modernità il rapporto tra animali e umani è regolato meticolosamente, e vede gli animali sottoposti al potere umano. Gli animali sono merce che respira. In molti paesi la legge non vieta, bensì regola, la loro uccisione. Il solo fatto di averli come proprietà si affianca al potere decisionale sulle loro vite, in altri casi – quando i soggetti animali sono beni comuni le cui qualità individuali vengono completamente annullate perché irrilevanti al loro impiego – si definiscono delle quote per controllarli quantitativamente. E infine, quando nemmeno le quantità sono cruciali per la loro amministrazione, la

decisione si basa semplicemente su una stima del peso collettivo. Eravamo consapevoli di questo atteggiamento, perciò non fummo molto sorpresi quando il veterinario ci consigliò di risparmiare a Skylla il dolore futuro attraverso un'uccisione preventiva. Un comportamento diverso sarebbe stato sorprendente. Certo, informò la mia amica della possibilità di amputare la gamba, ma la dissuase immediatamente dal prendere questa decisione; invece, nell'interesse del paziente, ci esortò a non indugiare troppo a mettere a morte il cane, perché anche il minimo ritardo avrebbe solo acuito le sue sofferenze.

La maggior parte delle persone con cui parlai concordarono senza esitazioni. Si affrettarono a suggerire che in questo momento terribile sarebbe meglio astenersi da trattamenti difficili e pesanti, che poi non sarebbero forse soltanto una perdita di tempo e di soldi? Invece sarebbe meglio per tutti, specialmente per il paziente animale, se venisse "addormentato" o gli fosse "praticata l'eutanasia". Diversamente dai casi che coinvolgono gli umani, nei quali l'eutanasia è circondata da scrupoli morali molto forti, queste parole vengono solo di rado supportate dalla piena coscienza dell'atto reale di uccidere. Il più delle volte, se quando si parla di umani prevale la complessità, quando si tratta di non umani tale gesto è considerato niente di più che una liberazione per il paziente. Tuttavia, la consolazione insita in certi termini deriva da un oscuramento dell'ambiguità di ciò che effettivamente succede: l'individuo in questione non si addormenta, né viene sostenuto nella decisione di mettere fine alla propria vita – come invece indica il termine eutanasia se riferito agli esseri umani. Al contrario, è il "padrone" dell'individuo a decidere della sua vita, e le parole "eutanasia" e "addormentare" non fanno altro che rendere l'atto di uccidere all'apparenza meno nocivo, meno scioccante, facilitando la scelta al padrone o relativizzando l'azione della persona che metterà in pratica la condanna. Una tale dissimulazione linguistica sembra necessaria, visto che di solito la decisione di porre fine alla vita di un individuo non è affatto facile, specialmente quando esso ci è vicino e non può comunicare in maniera chiara i suoi desideri. Ri-definire rende più sopportabile l'onere di decidere, inoltre racchiude una certa verità, in quanto queste scelte normalmente seguono un processo emotivo ben diverso da altri incuranti atti di morte. Però provocano conseguenze di portata altrettanto vasta. Fui allo stesso tempo scioccato, offeso, confuso e reso insicuro dall'asfissiante unanimità con cui tutti facevano bella mostra di argomenti razionali e umani in favore della soppressione di Skylla come soluzione alle sue sofferenze, e dalla ferocia con la quale spesso scagliavano questi argomenti contro di me. Sconcertato, presto mi stancai di questo approccio pragmatico, e mi chiesi se in questa pratica tanto consigliata ci fosse davvero un compassionevole riconoscimento dei bisogni dell'animale, come professavano i suoi difensori.

Mi ero quasi arreso all'inevitabile quando la mia amica andò dal panettiere e inciampò in un'indiscreta cagnetta a tre zampe. Si scoprì che anche lei aveva sofferto di cancro alle ossa, con la stessa tri-

ste prognosi, ma invece di essere sottoposta a una iniezione letale, era stata curata con la medicina moderna. Il chirurgo Volker Hach stava sviluppando una cura per i cani malati di cancro che non solo sembrava potesse salvare la vita di Skylla, ma addirittura permetterle di tenersi la zampa. Proprio come nella medicina umana, la parte dell'osso affetta dalla malattia viene asportata e sostituita con una protesi ancorata alla restante parte dell'osso. Era una prassi ancora in via di sviluppo, e non era sicuro che l'avrebbe guarita: Skylla sarebbe stata uno dei primi cani a sperimentare questa procedura; per di più la natura aggressiva del suo cancro rendeva estremamente difficile riuscire a eliminarlo totalmente dal sistema, ma era comunque un'opportunità e ci diede nuova speranza. Inoltre, anche se l'operazione non avesse avuto successo, Hach ci assicurò che l'amputazione sarebbe stata un'efficace ultima spiaggia – dopotutto la ricerca ha dimostrato che la maggior parte dei cani se la cava molto bene anche con tre zampe. Comunque, la mia amica temeva di sottoporre Skylla ad un peso troppo grande e ad un sistema ancora in fase di prova, e non voleva prendere una decisione. Per valutare la possibilità e le prospettive di un trapianto portammo Skylla alla clinica, e dopo alcuni test fu chiaro che il veterinario era molto positivo riguardo alle probabilità di successo. Quindi, dopo aver esaminato tutti i possibili scenari, la mia amica accettò di procedere col trapianto e l'operazione fu fissata poche settimane più avanti. All'inizio, tutto sembrò procedere secondo i piani: l'intervento andò bene e Skylla sembrò riprendersi nella prima settimana. Purtroppo però, il nostro entusiasmo si rivelò prematuro. La ferita non si rimarginò come avrebbe dovuto, l'osso continuò a peggiorare lasciando l'innesto molto debole e Skylla incapace di tornare a usare la zampa. A malincuore, solo poche settimane dopo dovemmo intraprendere un altro viaggio verso la clinica per amputare l'arto, con la speranza che almeno questa volta si sarebbe liberata del cancro.

A parte il peso emotivo dell'esito incerto, le settimane prima dell'operazione e quelle seguenti non furono facili nemmeno dal punto di vista logistico. Prendersi cura di un animale malato di cancro non è meno difficile che prendersi cura di un umano con la stessa infermità, e in più viene a mancare quasi totalmente l'infrastruttura del sistema sanitario. La mia amica viveva al terzo piano. A causa dell'impossibilità di usare la zampa anteriore, Skylla, che pesava ben più di 20 chili, doveva essere trasportata su e giù dalla scale almeno tre volte al giorno, per poterla tenere all'aperto almeno finché la sua condizione debilitata glielo avesse permesso. Quando era possibile, la si portava a fare lunghe gite in spiaggia o nella foresta, e per questo era necessario pianificare dei turni di volontari. Inoltre, bisognava organizzare le visite al dottore in città, così come quelle alla clinica di Hach, lontana centinaia di chilometri. Questa situazione era complicata anche dal fatto che la mia amica non aveva né la patente né una macchina – anche se, probabilmente, non sarebbe stata comunque in grado di guidare. Per ogni viaggio, che durava due giorni e doveva essere fatto durante la settimana, biso-

gnava trovare un autista e una macchina. Per fortuna, un nostro amico si era appena trasferito vicino alla clinica, così non dovevamo passare la notte in motel. Sicuramente senza il solido sostegno dei suoi amici, il tentativo di salvare Skylla sarebbe fallito prima ancora di cominciare, lasciandola al suo triste fato. Non meno significativo fu il costo dell'impresa: infatti, sebbene il chirurgo non ci addebitò alcuna commissione a causa dello stato di sperimentazione dell'intervento, e per la stessa ragione ottenemmo forti sconti sulla protesi, la somma da pagare fu piuttosto consistente. L'intera iniziativa, insomma, richiese moltissime risorse e tanta energia.

Questi compiti implicarono un certo sforzo, ma permisero anche a tutti i coinvolti di modellare e intensificare il loro rapporto personale con Skylla. A volte andavo a trovarla di mattina. Salendo le rampe di scale spesso la sentivo scodinzolare prima ancora di raggiungere l'appartamento, nelle giornate buone agitava la coda così forte che perdeva l'equilibrio sulle tre zampe. Trasportarla giù per le scale ripide, con la spalla così debole e la mia amica sui tacchi, era una vera e propria sfida, ma una volta giunta a terra sana e salva Skylla zoppicava verso il piccolo parco sull'altro lato della strada dove nelle giornate di sole sorseggiavamo caffè, osservandola masticare i fili d'erba o agguantare l'occasionale insetto che vola basso.

Lanciammo un appello pubblico per aiutare la nostra amica a raccogliere il denaro per la cura, ma con nostra sorpresa molte delle risposte furono devastanti. Un buon numero di persone reagirono in modo ostile e aggressivo, altri definirono la spesa "inappropriata" e superflua. Questioni che non sarebbero state affatto problematiche se il paziente fosse stato umano, all'improvviso fomentarono l'indignazione generale: un animale domestico sembrava essere sacrificabile, dopo tutto. Certo, quando i fondi servono per questioni private le richieste di sostegno appaiono sempre problematiche, perché i soldi non vanno a favore di un bene comune, e noi ne eravamo ben consapevoli. Ma la mia amica stava davvero lottando per pagare le procedure mediche, e non capivamo proprio perché un individuo dovesse essere lasciato morire, rifiutandogli un aiuto che sarebbe facilmente procurabile, solo perché mancava un supporto finanziario. Specialmente in virtù del fatto che per noi la stessa possibilità di aiutare e sostenere Skylla in quel momento significava anche opporsi alla mercificazione degli animali, e compiere un passo fondamentale verso il riconoscimento dei loro bisogni e il rispetto dei loro interessi. Verrebbe forse messa in discussione una richiesta che riguardasse la donazione di midollo osseo ad un paziente umano malato di cancro?

La maggior parte delle persone osservò che mettere fine alla vita di Skylla era inevitabile, nonché la migliore tra le opzioni disponibili. Fummo accusati di essere irragionevoli e crudeli verso il cane, anche irrimediabilmente sentimentali. Perché farle passare un numero indefinito di settimane di stress, farle sopportare i dolori dell'operazione, del trapianto, della chemioterapia e forse dell'amputazione? Perché sentivamo il bisogno di accertarci che nell'interesse dell'animale non ci

fosse solo il risparmiarsi le ulteriori difficoltà della vita? Messo di fronte alle dure conseguenze di una tale decisione, fui molto combattuto. Ovviamente non volevo che Skylla soffrisse inutilmente. Questo in particolare ci tormentò quando lei non ricominciò ad usare la zampa e dopo poche settimane il cancro ricomparve, anche se sentivo che troncare tutto senza nemmeno lottare per la sua vita e la sua salute sarebbe stato sbagliato. Tuttavia, questa decisione non spettava a me o alla mia amica, ma a Skylla: cosa avrebbe voluto? Lottare? Arrendersi? Godersi i suoi ultimi mesi di vita? Ma poi ha senso associare questi pensieri, considerazioni, desideri e speranze alla percezione che un cane può avere del mondo? Chiaramente è difficile decidere della vita di un'altra creatura. Forse non eravamo capaci di accettare l'inevitabile e di lasciarla andare? Non sembrava che Skylla si fosse arresa. Anche se era visibilmente stanca e abbattuta dal dolore dell'arto eroso dal cancro, sembrava felice, per quanto uno possa esserlo in simili circostanze. Ma di nuovo, avrebbe potuto arrendersi? Era capace di capire cosa stava succedendo e qual era la posta in gioco? Era allegra con noi perché era felice di vederci, ma misera e ansiosa di morire quando non c'eravamo? Avevamo forse giudicato il suo comportamento soltanto dalla nostra prospettiva soggettiva?

È indubbio che l'eutanasia, ad un certo punto, può essere un sollievo. Alla fine anche l'ultima, debole speranza di curare Skylla andò in frantumi, e dopo l'insuccesso dei due tentativi – il trapianto e l'amputazione – decidemmo proprio di praticarle l'eutanasia, prima che il dolore diventasse insopportabile. Tornammo a questa opzione solo quando fu evidente che la lotta non avrebbe salvato il paziente in fin di vita: anzi, fu estremamente importante per noi l'averle dato la possibilità di combattere il cancro. Abbiamo riconosciuto la sua individualità, la sua capacità di affrontare le incertezze della vita materiale di qualsiasi vivente, invece di rifiutarle tale unicità e dignità sin dall'inizio relegandola allo stato di una merce arbitrariamente rimpiazzabile. La possibilità di salvarla, s'intende, implicava l'utilizzo della conoscenza umana e della tecnologia moderna, e quindi un inestimabile atto di solidarietà verso un essere non umano.

Guardandomi indietro mi chiedo se l'intera argomentazione – colorata di umanitarismo – per l'eutanasia degli animali non faccia parte di una prospettiva a dir poco rovesciata. L'eutanasia e la liberazione dalla sofferenza sarebbero solo una faccia della medaglia umanitaria, e l'altro lato consisterebbe nel condividere il nostro progresso tecnologico con gli animali, utilizzandolo a loro beneficio. Negare le conquiste umane agli animali invece di condividerle con loro in un atto di solidarietà riproduce una relazione strumentale e antropocentrica. Inoltre, pubblicizzare questo rifiuto come assistenza umanitaria significa offuscare la vera natura di questa attività e trasformarla nel suo opposto, limitarla al suo risvolto negativo, ridicolizzando il nostro potenziale di compassione e solidarietà. Un'eredità di questo genere rispecchia l'idea che gli esseri umani debbano essere considerati separatamente dagli animali, perché radicalmente diversi, e promuove

l'asservimento dei secondi al governo dei primi, asservimento sul quale si basa l'intera concezione dell'umano nella società occidentale.

Di conseguenza, ogni sforzo per stabilire una relazione con gli animali che abbandoni questa divisione di superiorità costituisce una minaccia al controllo e alla stessa nozione di essere umano. Ogni tentativo di trattare l'animale allo stesso modo e con la stessa moralità delle persone deve essere scongiurato. Per questo il nostro impegno per salvare Skylla dalla morte doveva provocare un tale umanitarismo negativo, perché rinunciava all'asserzione della superiorità dell'uomo. Le cure mediche di Skylla, attraverso l'applicazione animale di conseguimenti dell'essere umano diversi da quelli che rafforzano la sua egemonia – qui nella forma del potere di decidere sulla vita e sulla morte di un individuo animale, e quindi di esercitare un controllo totale su di esso – contestavano la credenza che gli umani siano radicalmente diversi dagli animali e ridicolizzavano la loro prolungata posizione di superiorità. L'eccezionalità dell'essere umano fu confutata e il suo potere sovrano sfidato non in teoria, bensì nella pratica.

Ovviamente, questo episodio non può essere preso a modello dell'atteggiamento generale verso il trattamento medico degli animali, e non può nemmeno essere visto come un'inchiesta attendibile della relazione con gli animali nelle società occidentali, né come un colpo feroce contro la cultura antropocentrica dell'occidente. Tuttavia, se si vuole seriamente superare l'antropocentrismo non si può prescindere dall'invocare uno spirito di umiltà che ritratti le rivendicazioni di superiorità e dominio dell'essere umano sulla natura. Per questo dobbiamo accettare che non abbiamo in comune con gli animali solo il pianeta su cui viviamo. Quello che Hach, la mia amica e le persone che l'aiutarono fecero per Skylla combinò la propensione umana per il pensiero razionale e l'avanzamento tecnologico con la compassione verso gli animali e la natura. Così facendo contestarono la credenza che il dominio sia il tratto caratteristico della ragione strumentale umana nel rapporto con gli animali, sostituendola con un'umile solidarietà verso il non umano. La speranza è che attraverso cambiamenti di questo tipo nella relazione pratica con gli animali non solo possano trasformarsi l'attitudine verso di loro e la relazione attuale tra umano e animale, ma possa anche aprirsi una strada verso un rapporto che sia meno devastante di quello odierno, fondato sull'impulso di rovesciare l'ordine naturale per mezzo della razionalità.

Dopo l'eutanasia di Skylla, il veterinario che aveva diagnosticato il cancro all'inizio e sconsigliato cure prolungate ammise che anche lei aveva cercato di combattere la stessa malattia nel proprio cane invece di ucciderlo. La confessione fece luce sul suo conflitto interiore nonché sulla cultura repressiva che, per risolvere la contraddizione emotiva di queste situazioni, l'aveva spinta a dare suggerimenti in linea coi razionalissimi dettami della società. Tuttavia, le sue parole offrono un barlume di speranza: forse la razionalità non ha ancora del tutto cancellato e rimpiazzato l'empatia con gli animali e la natura.

Traduzione di Elisa Giuliana

In morte di un cane
Jean Grenier
Mesogea, 2011

La notte dell'uccisione del maiale
Magda Szabó
Anfora, 2011

Morire da maiali, morire da cani: due libri sulla diversità delle sorti

È il settembre del 1955 quando Jean Grenier scrive all'amico Albert Camus per comunicargli la notizia della morte di Taïaut, il suo cane. L'annuncio è breve, laconico, telegrafico quasi poiché giunge al termine di un lavoro – durato circa un mese, dal 15 maggio al 12 giugno 1955 – in cui Grenier, nella stessa stanza in cui è morto Taïaut, annota pensieri e riflessioni, usando la scrittura come mezzo per preservare il ricordo del cane e per elaborare l'esperienza della morte. Dà vita così a questo breve ma intenso saggio in cui, a partire dalla morte dell'amato cane, si delinea un discorso ben più ampio sulla sorte comune che lega tutti gli animali, uomini compresi, in tensione tra due opposti: la libertà – che si esprime nella potenzialità del vivere – e il destino – implicito nel vivere, che è morire. Il pensiero della morte, man mano che se ne acquisisce consapevolezza, si fa costante, fino a divenire un'ossessione quasi, una condanna che impedisce di vivere l'unico tempo che ci è concesso, quello presente: «Privati della gioia di vivere per non aver paura di perderla; abbi la sensibilità dei vecchi per non essere deluso dai piaceri della giovinezza; procura, se puoi, di renderti simile al cadavere per sfuggire alla ferite della vita!». Ripercorrendo i momenti vissuti con il cane da poco scomparso, Grenier ravvisa nell'importanza di quel legame ciò che lo congiunge alla Natura (chiamata, indifferentemente, Dio o Destino) e che, nella misura in cui se ne allontana, lo condanna ad essere infelice: «Lui era il mio anello di congiunzione con la grande Natura la cui brutalità e immensità mi facevano paura; grazie a lui non ne conoscevo che la dimensione rasserenante, i silenzi, i torpori, gli appagamenti scevri da inquietudine e rimpianto, le distese di sole sempre dispiegate innanzi agli occhi, le sorgenti scoperte sotto i passi. Mi rendeva, com'era lui stesso, interamente presente (...)». Sicché la condanna dell'uomo non è tanto l'essere, come tutti i viventi, soggetto alla legge di Natura implicita nel venire al mondo, che è morire, quanto l'essersi ingannato nell'aver voluto considerare se stesso – tramite la progressiva costruzione di un racconto in cui la propria soggettività ed umanità si viene a costituire in opposizione al resto del regno animale – al di fuori della Natura, illudendosi quindi di poterne in qualche modo manipolare gli effetti, proiettando se stesso in un futuro ignoto immaginario – il quale, proprio perché ignoto, è sempre fonte di affanni – perdendo così la capacità, che è la sola pienezza di gioia concessa, di essere *nella* natura, nel godimento dell'attimo senza alcun dopo. Se agli animali è concessa dunque la pienezza del vivere, non meno fragile e indifesa appare la loro esistenza, soggetta comunque al destino ultimo del morire, della sofferenza, della vecchiaia, dei mali che affliggono il loro corpo, così come il nostro: «il cane ha l'aria di essere

interamente Natura, come un vero animale; (...) Ma, nei suoi slanci di tenerezza e nella supplica della sua agonia, lui aveva gli occhi pieni di lacrime. Era più commovente di un uomo che avesse pianto.» Ciò che ci accomuna, in sostanza, l'esperienza del perire fisicamente, del disfacimento del corpo che pian piano cede alla vecchiaia, o alla malattia, dovrebbe anche poterci muoverci a com-passione, a quell'atto di umiltà che è la constatazione di partecipare tutti dello stesso destino.

Destino, morte, sono termini che ci introducono ad un altro significativo lavoro della letteratura mondiale, che è il romanzo di Magda Szabó, *La notte dell'uccisione del maiale,* in cui – nel rispetto delle unità di azione, luogo e tempo tipico delle tragedie greche – si racconta la storia di due famiglie nell'Ungheria degli anni '50 sotto il regime comunista, i Tóth e i Kémery; una vicenda dai toni di tregenda percepibili sin dalle prime pagine e che proseguono in un crescendo di attesa senza sosta sino all'inevitabile epilogo, la cui ineluttabilità travolge e annichilisce, ma allo stesso tempo – nella piena accettazione destinica – libera e costituisce il presupposto per la rinascita. La storia delle due famiglie – unite dal matrimonio tra Janòs e Paula, ma separate da un odio e disprezzo reciproco a causa della diversa appartenenza sociale: i Tóth, umili artigiani saponieri, i Kémery, nobili cui il regime ha confiscato i beni – emerge a poco a poco tramite i flashback dei personaggi, i quali, a loro volta, vengono descritti attraverso i molteplici punti di vista di tutti gli altri, in una sorta di costruzione prismatica e sfuggente in cui ciò che sembra contare non è tanto la comprensione del carattere del singolo, quanto il suo ruolo, la sua funzione, all'interno di un meccanismo ben congegnato di causa-effetto ove tutto, persino il più ininfluente dei gesti e degli sguardi, sembra concorrere per realizzare un destino già scritto. Qui, a differenza che nel sopracitato *In morte di un cane* di Grenier, il tema della morte sembra riferirsi non già al destino ultimo che unisce tutti i viventi, quanto piuttosto all'aridità dei sentimenti, al fallimento di ogni comunicazione, all'impossibilità di eludere quella solitudine del proprio *io* che è frutto dell'esclusione e del rifiuto dell'altro, sia egli *altro* poiché appartenente a un diverso ceto sociale o perché di una specie diversa. Si esclude l'altro da sé – lo si disprezza, lo si umilia, calpesta, sfrutta, inganna – nell'illusione che uccidendolo simbolicamente si possa legittimare e, forse prolungare, la propria stessa esistenza.

Ma se, tornando ancora a Grenier, «Una mano scosta il sipario che ci tiene isolati, si tende verso di noi; affrettiamoci a prenderla e a baciarla. Se si ritrae non hai più niente, poiché tu stesso esisti unicamente grazie a quest'atto d'amore», la rinascita che segue ogni atto di esclusione e violenza, dunque – come quella che avverrà in seno alle due famiglie, nella fatidica notte dell'uccisione del maiale, tradizione reale e simbolica al tempo stesso – non può che essere una rinascita fittizia, l'inizio di un nuovo destino da compiersi in cui, come in ogni tragedia classica che si rispetti, le colpe dei padri non faranno che ricadere sui propri figli. La morte come liberazione e rinascita solo apparente quindi – essendo evidente come nel romanzo tutti i personaggi defunti

continuino ad aleggiare costantemente con la loro inesauribile assenza/presenza – un epilogo rassicurante, ma purtuttavia anche un nuovo inizio; un assassinio che placa la tensione fino a quel momento trattenuta, ma la cui macchia rimarrà indelebile come quella sulle mani di Lady Macbeth.

La consapevolezza della morte come evento ineluttabile dovrebbe essere capace di agire non già come elemento scatenante l'esclusione, l'odio e il disprezzo, bensì come quello fondante un comune spirito di compassione tra tutti i viventi.

L'immagine più toccante, bella e straziante del romanzo: quella del piccolo Anti che porta il suo conforto al maiale nelle ore precedenti la sua uccisione, la cui presenza lo seguirà anche dopo essere tornato nella sua camera per dormire: «Appena chiusi gli occhi, il maiale sarebbe stato lì accanto a lui, avrebbe grugnito, dandogli colpetti con il naso, e lui avrebbe immediatamente cominciato a piangere». (Rita Ciatti)

Gli animali e la morte

di Alma Massaro e *Gianfranco Nicora*

1. Introduzione

Il tentativo umano di trovare una spiegazione alla morte individuale costituisce una delle ragioni fondamentali che stanno alla base della nascita del pensiero religioso e filosofico, come dimostrano le numerose testimonianze archeologiche relative ai riti funebri delle comunità umane arcaiche, in cui la ritualità religiosa costituiva una via per comprendere un evento altrimenti incomprensibile, e come attesta lo stesso Socrate del Fedone platonico, il quale definisce la filosofia come *preparazione* alla morte (Fedone IX). A lungo la riflessione umana, laica e religiosa, ha così cercato di offrire un'interpretazione metafisica di tale evento, descrivendolo ora come "passaggio", ora come "non essere", ora come "risoluzione" di tutti i dolori, e in tanti altri modi ancora. Nella riflessione contemporanea, grazie ai dati forniti dalla psicologia e dall'antropologia, l'attenzione si è spostata, invece, verso gli aspetti più sociali della morte, cercando di dare significato alle molteplici forme di rito funebre che caratterizzano le diverse comunità umane e alle ragioni socio-psicologiche che le sottendono. Certamente molto meno sviluppata, sia in ambito secolare sia teologico, è la riflessione relativa alla morte degli animali non umani (d'ora in avanti, animali). Sebbene sia possibile rinvenire importanti suggestioni al riguardo diluite in diverse opere appartenenti al mondo antico e medievale, solo negli ultimi decenni si è iniziata a prestare un'attenzione sistematica a questo aspetto dell'essere animale.

In questo breve lavoro adotteremo una prospettiva biblica originale, propria di quel settore specifico della teologia contemporanea – la teologia degli animali – che si occupa di affermare ed indagare la comunione di vita, morte e resurrezione di tutti gli esseri viventi, per cercare di mostrare come i dati oggi forniti dalla scienza etologica relativamente al lutto negli animali siano comprensibili e giustificabili alle luce di quanto contenuto all'interno delle Sacre Scritture. Emergerà come, in tale prospettiva, tan-

to la visione teologica classica – che vede nell'animale uno strumento per i fini umani – quanto la riflessione laica contemporanea – che individua nella riflessione ebraico-cristiana la fonte dell'antropocentrismo occidentale – perdano la loro veridicità. L'approccio proprio della teologia degli animali è in grado, infatti, di fornire una rilettura dell'Antico e del Nuovo Testamento libera dal pregiudizio antropocentrico e, allo stesso tempo, di avviare un dialogo proficuo tra i testi sacri e i risultati apportati dalle osservazioni scientifiche.

2. Etologia

Esistono numerosi studi scientifici volti ad indagare le diverse risposte date dagli animali alla morte di un proprio simile, sia esso un membro appartenente alla propria comunità o, semplicemente, un individuo della loro stessa specie. I dati relativi a tali ricerche possono provenire tanto da individui osservati direttamente nel loro ambiente naturale quanto da altri costretti in cattività. Le comunità di elefanti costituiscono una preziosa fonte di riflessione al riguardo, è, infatti, piuttosto nota la loro varietà di reazioni di fronte alla morte di un membro della loro specie, sia esso appartenente o meno al loro gruppo, dal momento che questi animali manifestano apertamente il loro cordoglio (Bekoff 2010, p. 159). Nel 2003, per esempio, durante una ricerca condotta nella foresta Dzanga Shanga della Repubblica Centrale dell'Africa, Payne e il suo team di ricercatori hanno fortuitamente assistito alla morte di un piccolo elefante avendo, così, l'opportunità di registrare i diversi modi di rispondere a tale evento adottati dai 129 elefanti che, nei due giorni successivi a questo evento, si sono accostati al suo corpo. Come osservano gli studiosi, queste risposte risalgono ad «a broad range of fearful, affiliative and exploratory behaviours, in various combinations» (Payne 2003, p. 82). Lo stesso comportamento è stato registrato più volte in animali privati del loro ambiente naturale: uno fra tutti è il caso dello zoo Hellabrunn di Monaco di Baviera, dove, nel gennaio del 2012, un branco di elefanti si è stretto attorno al corpicino ormai esanime di una piccola elefantessa deceduta per problemi cardiaci, per compiere, assieme alla madre della piccola, un rito funebre particolare, toccando con la proboscide il corpo dell'elefantina e appoggiandovi sopra ramoscelli ed arbusti (Mainardi 2012). È importante osservare come simili reazioni in detti animali non siano provocate semplicemente dalla giovane età degli individui defunti, dal momento che sono state, inoltre, osservate anche in occasione della morte di elefanti adulti (Bekoff 2010).

Tuttavia gli elefanti non sono gli unici animali a mostrare comportamenti specifici riconducibili al lutto per la morte di un proprio simile; in diverse occasioni è stato possibile osservare atteggiamenti analoghi in molteplici specie animali, come gorilla, scimpanzé, delfini, orche, etc. (Bekoff 2010). Denominatore comune di tali episodi è la condotta di questi animali nella quale emerge la loro difficoltà nell'accettare la morte di un proprio simile e, contemporaneamente, la ferma volontà di comprenderla attraverso un determinato insieme di comportamenti, riconducibili, appunto, alla medesima

funzione svolta dai riti funebri all'interno delle comunità umane.

Tuttavia, l'etologia non si limita alla semplice registrazione aneddotica dei dati, ma è in grado di fornire elementi di riflessione ulteriori. A tale proposito, studi condotti negli anni Settanta su una gorilla addomesticata, Koko, a cui era stata insegnata la lingua dei segni, hanno dimostrato come questi animali possiedano una particolare concezione della morte come "evento":

«When Koko was seven, one of her teachers asked, "When do gorillas die?" and she signed, *"Trouble, old."* The teacher also asked, "Where do gorillas go when they die?" and Koko replied, *"Comfortable hole bye."* When asked "How do gorillas feel when they die-happy, sad, afraid?" she signed, *"Sleep"*» (Patterson e Gordon 1993, p. 67).

La stessa Koko è, poi, descritta in atteggiamento di lutto – per suoni e comportamenti – in occasione della morte del gattino a cui era particolarmente affezionata (Tonutti 2009, p. 157). E quando, a distanza di un anno, le viene chiesto che cosa abbia provato per la perdita di Ball, le sue risposte indicano i sentimenti specifici di Koko di fronte alla perdita del suo caro amico:

F: How did you feel when you lost Ball?
K: *Want.*
F: How did you feel when you lost him?
K: *Open trouble visit sorry.*
F: When he died, remember when Ball died, how did you feel?
K: *Red red red bad sorry Koko-love good.*
(Patterson e Gordon 1993)

Sebbene tali comportamenti lascino poco spazio al dubbio, le categorie di pensiero del mondo occidentale, sin dalle sue origini greche, alimentano uno *scetticismo antropocentrico* che mina alla base la realtà di tali esperienze negli animali. In realtà, come osserva Francesco Lamendola, «L'unica cosa che si può discutere è, ovviamente, il modo in cui interpretarle; ma è certo che alla nostra possibilità di comprendere non giova il preconcetto che solo ed esclusivamente l'uomo sia suscettibile di reazioni emotive complesse e articolate di fronte al mistero della morte» (Lamendola 2010).

È importante sottolineare che, biologicamente, non c'è ragione per credere che gli animali non abbiano sviluppato una simile risposta psico-emotiva alla perdita di un caro simile a quella che caratterizza l'essere umano. La continuità biologica tra uomo e animale non si limita, invero, alle semplici caratteristiche fisiche e alle funzioni organiche ma interessa, inoltre, la sfera psico-emotiva (Bekoff 2010). Da tali osservazioni non stupisce che anche gli animali vivano la morte dei propri cari, e dei propri simili in generale, come un evento importante, verso il quale dimostrano comportamenti complessi, inspiegabili se non attraverso il riconoscimento del lutto nel loro vissuto particolare.

3. La tradizione ebraico-cristiana

Resta da chiedersi, a questo punto, cosa possa aggiungere la riflessione ebraico-cristiana a tali osservazioni scientifiche. Contrariamente all'opinione largamente diffusa, che rinviene in detta tradizione le radici dell'antropocentrismo contemporaneo (White 1967, pp. 1203-1207), essa è in grado di fornire la giustifica-

zione teologica dei comportamenti che accomunano uomini e animali e, così facendo, anche del lutto. Già nel libro della Genesi è espressa in maniera inequivocabile la prossimità, materiale e spirituale, di uomini e animali. Una medesima terra, la buona terra di Dio, è la materia da cui tutti vengono tratti (Gen 2,7-19) e alla quale devono ritornare (Gen 3,19) – gli stessi nomi del primo uomo, *Adamo*, e della terra, in ebraico *adamah*, esprimono questa profonda relazione dell'uomo con la terra; e uno stesso alito di vita, il *ruha* divino, è ciò che dà vita e sostiene l'essere umano e gli altri animali (Gen 1,30 e Gen 2,7). Questa comunione di origine e destino degli esseri viventi è una realtà talmente radicata nel pensiero ebraico da essere ripetuta per tutto l'arco dell'Antico Testamento, per venire poi ripresa ed ampliata nel Nuovo Testamento. Ad esempio, nel libro dell'Ecclesiaste troviamo: «Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere. Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso nella terra?» (Ec 3,19-21).

È importante osservare come nella connaturalità di uomini, animali e terra sia espressa tanto la loro *prossimità* quanto la loro profonda *relazionalità*. Ovvero, in essa è contenuto in termini didascalici un insegnamento del tutto in linea con uno dei capisaldi della teoria darwiniana, ovvero che non esiste uno scarto qualitativo tra l'essere umano e l'animale ma che le loro differenze sono, piuttosto, di grado; ma, allo stesso tempo, tale connaturalità suggerisce anche la profonda relazionalità che lega l'essere umano al resto del creato, da cui non è semplicemente tratto ma, all'interno del quale, è inserito. L'uomo, fatto «a immagine e somiglianza» di Dio (Gen 1,26), è chiamato per questa sua peculiarità a servire il creato a lui affidato, e non a tiranneggiare o governare dispoticamente.

Allo stesso tempo, è bene ricordare in che modo la derivazione dell'essere umano e degli animali da una medesima terra segni la fine di ogni deismo relativo agli animali e alla natura, spiegando, appunto, la loro origine comune. Essi non sono divinità da adorare ma creazione divina da amare e rispettare. A lungo si è erroneamente rinvenuto in questo processo un segnale dell'antropocentrismo jawista, quando, al contrario, esso costituisce un'importante operazione di appianamento di quelle differenze che sono spesso postulate tra gli esseri viventi. La Bibbia, de-deificando la natura e gli animali fa qualcosa di importantissimo: li rende uguali a noi, co-creature divine; li rende nostri fratelli e sorelle. Se le religioni primitive vedevano negli animali e negli elementi naturali divinità da adorare, la Bibbia li rende co-creature, il nostro prossimo (Webb 2002, p. 20). Ovvero quel prossimo che l'essere umano è chiamato ad amare e rispettare come se stesso (Le 19,17 e Mat 19,19), fino ad identificarvisi, come spiega una antica esegesi rabbinica di Levitico 19,18 «ama il tuo prossimo perché è te stesso» (De Benedetti 2007).

Pertanto, sebbene l'intera comunità di vita venga coinvolta nella punizione del

peccato del solo essere umano, catapultata in una realtà di sofferenza e morte (Gen 3,14-19), l'Antico Testamento contiene infinite testimonianze relative alla prossimità degli animali al loro creatore (Gen 9,12-17, Nu 22,21-34, Gen 4,10-11, Sal 36,7; 83,4; 103,17-21; 145,9; 147,9) e la visione escatologica contenuta nel libro di Isaia fornisce importanti indicazioni circa il tempo che verrà, quando «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà» (Is 11,6). Ed è alla luce di tali insegnamenti che il Nuovo Testamento si può configurare come la buona novella annunciata agli uomini e, assieme, agli animali, ovvero come il primo passo verso il recupero di quell'armonia originaria in cui sofferenza e morte non esisteranno più. In tale prospettiva escatologica, dove l'intera comunità di vita verrà ristorata dalle sofferenze contemporanee, non stupisce che Gesù ricordi l'amore e la cura del creatore per ogni singolo essere vivente: «Due passeri non si vendono per un soldo? Eppure non ne cade uno solo in terra senza il volere del Padre vostro» (Mat 10,29). E così pure Paolo, nell'ottavo capitolo dell'*Epistola ai Romani*, riprendendo tali insegnamenti osserva, «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Ro 8,19-22). La "schiavitù della corruzione" rappresenta proprio la schiavitù della sofferenza e della morte – quella stessa morte che noi, come loro, riceviamo con dolore – e "la libertà della gloria dei Figli di Dio" raffigura, invece, quel tempo escatologico in cui l'armonia originaria contenuta nei primi due libri della Genesi verrà ristabilita. La salvezza apportata dal sacrificio di Gesù si configura, così, come una salvezza cosmica che coinvolge in sé l'intero creato – il Cristo Pantocratore.

4. Conclusioni

Evidentemente nella prospettiva propria della teologia degli animali è contenuta una chiave di lettura alternativa rispetto a quella della tradizione cristiana la quale, sebbene sia oggi più o meno concorde nel rifiutare di rileggere i racconti della creazione da una prospettiva pre-copernicana, pensando al pianeta terra come il centro assoluto dell'intero universo, continua tuttavia ad approcciare il rapporto uomo-animale da un punto di vista pre-copernicano, adottando una visione del mondo più simile a quella aristotelica che a quella darwiniana (Clough 2009). Gli animali sono, infatti, ancora e spesso ritenuti esseri sostanzialmente diversi dall'uomo, strumenti creati da Dio con il solo scopo di realizzare l'unico bene, quello dell'essere umano, e quindi privi di un proprio valore intrinseco. Occorre, invece, interrogare le Sacre Scritture alla luce di quanto la ricerca scientifica è oggi in grado di comunicare e alla luce della rinnovata attenzione verso la vita degli animali – ovvero ai "segni dei tempi". In tal modo, abbiamo visto, esse sono in grado di restituire un'immagine della vita animale in chiave ben diversa

da quella antropocentrica, attribuendole un valore intrinseco che ha le sue origini direttamente in Dio e giustificando l'esistenza, in tutti gli esseri viventi, di una ricca vita emotiva e spirituale. Esistono quindi delle ragioni teologiche, oltre che biologiche, per sostenere la continuità fisico-emotiva tra i viventi.

È quindi necessario rifiutare l'antropocentrismo che ha per secoli guidato la tradizione cristiana a favore di una lettura più fedele al dato scritturale il quale, come abbiamo visto, è in grado di offrire una visione del mondo animale molto più simile a quella proposta dalla teoria darwiniana piuttosto che a quella propria della biologia aristotelica. In quest'ottica, è possibile riconoscere nei dati forniti dall'etologia riguardo alla morte negli animali dei veri e propri riti funebri, in grado di giustificare il dolore all'interno della comunità per la perdita subita. In definitiva, una simile prospettiva offre una spiegazione religiosa delle ragioni del lutto, inteso come sentimento condiviso da uomini e animali, e costituisce la ragione teologica dei dati offertici dalla scienza etologica contemporanea circa la prossimità, spirituale, fisica ed emotiva tra uomini e animali.

Letteratura

Bekoff M. (2010), *Giustizia selvaggia. La vita morale degli animali,* Dalai Editore, Milano.

Clough D. (2009), «All God's Creatures: Reading Genesis on Human and Nonhuman Animals» in Stephen C. Barton e David Wilkinson (a cura di), *Reading Genesis After Darwin*, Oxford University Press, Oxford, pp. 145-162.

De Benedetti P. (2007), *Teologia degli animali,* Morcelliana, Brescia.

Lamendola F. (2013), *Perché gli elefanti vegliano i loro compagni morti e perché seppelliscono i cadaveri?* 26 Gennaio 2010. http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=30204 (consultato il giorno Febbraio 20, 2013).

Mainardi D. (2012), *In lutto per Lola, il dolore che unisce gli elefanti.* 25 Gennaio 2012. http://www.corriere.it/animali/12_gennaio_25/in-lutto-per-lola-quel-dolore-che-unisce-gli-elefanti-danilo-mainardi_676005b4-4740-11e1-8fa7-b2a5b83c8dfe.shtml (consultato il giorno Febbraio 20, 2013).

Patterson F. e Wendy G. (1993), «Case for the Personhood of Gorillas» in Paola Cavalieri e Peter Singer (a cura di), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, Londra, p. 67.

Payne K. (2003), «Sources of Social Complexity in the Three Elephant Species» in Frans B. M. De Waal e Peter L. Tyack (a cura di), *Animal Social Complexity. Intelligence, Culture, and Individualized Societies*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Platone (2004), *Fedone.* Feltrinelli, Milano.

Tonutti S. (2009), «Il maternage, fra attenzioni parentali e utilizzazione dell'animale», *La ricerca folklorica* 60, pp. 137-160.

Webb S. H. (2002), *On God and Dogs,* Oxford University Press, Oxford.

White L. Jr. (1967), «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», *Science* 10, pp. 1203-1207.

Indistinti nella carne che dunque siamo[1]
Intervista a Matthew Calarco

a cura di Leonardo Caffo

Perché credi sia importante affrontare la questione animale utilizzando filosofie e pensatori "continentali"?

Penso esistano diversi modi di affrontare la questione animale, ad esempio, attraverso il diritto, la letteratura, l'arte, il cinema, la scienza, e così via. La filosofia rappresenta un altro importante approccio che ha aiutato l'umano a pensare *attraverso* gli animali e, ad oggi, gli approcci filosofici all'animalità sono stati dominati dalla cosiddetta filosofia analitica anglo-americana (in particolare dalla branca della teoria etica che si è sviluppata da quella tradizione). Non metto in dubbio l'importanza del lavoro svolto dai pensatori in questa tradizione (e qui ho in mente tutti: da Peter Singer a Tom Regan, da Paola Cavalieri a Mark Rowlands), ma penso che sia importante notare che il loro approccio generale è una via ed un percorso di pensiero tra i tanti.

Inoltre, a mio avviso, è importante sottolineare che ci sono alcune profonde lacune e dilemmi conseguenti all'approccio analitico all'etica animale, alcuni dei quali sono stati esaminati nel mio *Zoografie* (Mimesis, 2012).

Vorrei brevemente soffermarmi su uno di questi dilemmi.

Uno dei problemi principali che si pone nel contesto della filosofia analitica animale è che si tende a diffondere una certa concezione del soggetto umano, come al centro della sfera della morale, e poi si procede all'estensione di questa "sfera" fino ad includere gli animali non umani. In altre parole, entro la maggior parte di queste teorie, gli animali sono inclusi nella considerazio-

[1] L'intervista originale in inglese è reperibile sulla rivista online *Animal Rights Zone Fighting for Animal Liberation and An End to Speciesism* – url: http://arzone.ning.com/profiles/blogs/we-are-made-of-meat-the-matthew-calarco-interview.

ne morale in quanto sono come "noi": altri esseri che non ci assomigliano in modo convincente sono, solitamente, lasciati fuori dall'ambito d'attenzione e considerazione. Ora, tali argomentazioni "per analogia" (per esempio, questo dato gruppo di animali è simile a questo gruppo di umani, quindi dobbiamo fornire uguale considerazione) sono indubbiamente importanti a certi livelli e in certe situazioni, ma hanno una grave ripercussione per tutti gli esseri che non assomigliano a "noi" in modo rilevante.

Una delle principali tendenze nell'ambito della filosofia continentale che trovo utile per respingere questa tendenza analitica discutibile è l'analisi critica dell'"umano" che troviamo in pensatori come Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Luce Irigaray, Rosi Braidotti, ecc. Questo approccio filosofico prende come punto di partenza l'idea che le nozioni tradizionali di natura umana (basate su soggettività cosciente, piena presenza di sé, responsabilità dell'azione, e così via) non siano più sostenibili (si arriva a questa posizione attraverso una batteria argomentativa che non posso ricostruire qui). Se seguiamo la linea di pensiero inaugurata da questi filosofi, allora dobbiamo ripensare in modo fondamentale, che cosa significhi "umano".

E da quando abbiamo intrapreso questo tipo di analisi, abbiamo immediatamente constatato che tutti i tradizionali paradigmi (*markers*) della superiorità umana, che qui mettiamo in questione, sono stati utilizzati più volte, nel corso della storia del pensiero, cultura, diritto, economia, e così via, per differenziare gli esseri umani dagli animali: per pensarci in opposizione all'animale. Quindi, se non possiamo più credere in quei *markers* di superiorità umana per dirci chi siamo, possiamo anche non essere più sicuri di chi o cosa gli animali sono e di ciò che la nostra relazione con essi potrebbe essere (sia ontologicamente che eticamente). In breve, dobbiamo anche ripensare in modo fondamentale, che cosa significa essere "animale".

La filosofia continentale, se perseguita nel senso che qui ho brevemente delineato, conduce ad un ripensamento dell'animalità che comincia con un profondo stato di aporia, di confusione e tumulto, su "cosa" gli esseri umani sono, e su "chi" sono gli animali. Questo punto di partenza ci impone di costruire concetti e modi alternativi di pensare che non si fidino più, acriticamente, delle classiche categorie e distinzioni che si sono strutturate entro la cultura dominante nel pensiero, e nella vita, fino ai nostri giorni. Questo è un approccio molto più modesto nel pensare gli animali, ed è un approccio che procede con la consapevolezza delle insidie site nella creazione convenzionale di linee ontologiche ed etiche chiare e distinte tra esseri umani e animali.

In un tuo articolo abbastanza recente difendi l'approccio all'indistinzione entro la questione animale. Ora, capisco cosa intendi in filosofia, e perché lo fai: ma questo approccio non è profondamente pericoloso per l'attivismo animalista?

Sì, ci sono certi pericoli in questo approccio, lo ammetto: quindi devo essere molto cauto e preciso. Vorrei cercare di esserlo, come posso, in questa sede.

Seguendo la linea di pensiero che ho appena descritto nella domanda precedente, quella che ho chiamato "indistinzione", si manifesta lo spazio dell'aporia in cui ci troviamo quando si parla di animali e di esseri umani. Se le distinzioni nette che sono state usate per differenziare umani e animali vengono eliminate, gli esseri umani e gli animali cadono in uno spazio condiviso in cui diventano profondamente indistinti gli uni dagli altri. Indistinzione non vuol dire, superficialmente, stabilire un'identità, ovvero, non significa che essi (gli animali) sono ora visti come noi (esseri umani), e viceversa; significa che ciò che chiamiamo umano, e ciò che chiamiamo animale, rientrano ora in una zona del tutto diversa di profonda indistinzione che ci impone di utilizzare alternative linguistiche non convenzionali, concetti e idee differenti, se vogliamo parlarne. In altre parole, "indistinzione" significa che abbiamo un lavoro etico e ontologico da fare. Si palesa inesorabile una domanda: come potrebbe, ciò a cui gli "esseri umani" e gli "animali" si riferiscono, essere pensato altrimenti da un punto di vista etico e ontologico? Conosciamo i vecchi approcci di demarcazione umano/animale (ontologicamente, gli esseri umani sono separati dagli animali da un abisso, ed eticamente, gli esseri umani hanno più valore intrinseco rispetto agli animali). Ma se il concetto di "umano" scompare, e con esso quello di "animale", allora non sappiamo più chi siamo e cosa potremmo diventare, che tipo di affetti e relazioni potremmo avere, che tipo di mondo potremmo costituire e abitare. In altre parole, la visione dell'uomo e degli animali come indistinta comporta il pensarsi tutti in uno spazio condiviso di sperimentazione ontologica ed etica.

Ora, questa linea di pensiero potrebbe dimostrarsi politicamente pericolosa se sospettassimo una conseguente richiesta di eliminazione di molti movimenti progressisti per l'uomo, dalla giustizia sociale alla rivendicazione di diritti, ecc. Tradizionalmente, molti gruppi di uomini sono stati emarginati per il fatto che non erano pienamente umani, che erano "come animali". Molti di questi gruppi emarginati hanno dovuto lottare per la loro umanità, cioè per il riconoscimento della loro posizione di diritto *in quanto essere umani* e io, con la mia teoria, potrei essere visto, apparentemente, come colui che cerca di minare

queste rivendicazioni umane dalle fondamenta! Ma spero che sia chiaro che io sono totalmente dalla parte di questi movimenti progressisti per la giustizia sociale. Sono pienamente, e dolorosamente, consapevole di quanto la retorica della "somiglianza animale" sia stata utilizzata per emarginare gli esseri umani in tutto il mondo, e sono profondamente consapevole di quanto sia importante essere riconosciuti come completamente umani per ottenere una vita degna di essere vissuta.

Ma va detto chiaramente che sono esistiti anche movimenti radicali che hanno cercato, nel corso degli anni, il cambiamento sociale con altri mezzi, e percorrendo altre strade. Molti di queste lotte sono profondamente diverse tra loro: si pensi ai *queer*, ai gruppi femministi, ai popoli indigeni, all'anti-razzismo, ai no-global, agli ambientalisti radicali, ecc., che hanno sostenuto che i movimenti radicali per la giustizia sociale non devono basare le loro rivendicazioni su chi è umano e chi non lo è, o su a chi dovrebbe essere concesso l'accesso allo status quo economico/legislativo/culturale associato alla parola "uomo". Il loro obiettivo è stato quello lasciarsi alle spalle quel mondo fin troppo umano per costruire un mondo in cui molti mondi sono possibili per gli esseri di ogni genere. Invece di giocare al vecchio gioco dell'espansione del cerchio, in cui si stabilisce il bene per pochi e poi lo si concede agli altri pochi simili, questi movimenti ci mettono con la schiena al muro, ci chiedono di uscire del tutto da questo meccanismo di colonizzazione dell'umano. Il mio lavoro si inserisce a fianco e a sostegno di quelle lotte. Quindi, per rispondere alla tua domanda, il mio lavoro non è volto a sottovalutare, o respingere, le lotte umaniste progressiste per la giustizia sociale che ho menzionato in precedenza, quanto, piuttosto, è rivolto ad approfondirle e radicalizzarle nel nome di coloro che continuano ad essere emarginati dall'ordine stabilito dall'antropocentrismo.

Oltre ad essere un filosofo della questione animale, ti definiresti anche un attivista? Sei diventato vegano? E pensi che diventare vegani sia importante nonostante, ne sono cosciente, tutti i limiti e problemi del caso?

Sono stato coinvolto nell'attivismo animalista di vario genere, e in vari livelli, per molti anni. E sì, il veganismo è a mio parere un aspetto importante ed essenziale per respingere ancora una volta l'ordine antropocentrico prestabilito. Il veganismo, tuttavia, non è per me un tentativo di essere puri – volto a fare in modo che non si consumino animali o prodotti di origine animale o, ancora,

che gli animali siano esenti da alcun danno. Dato il mondo in cui viviamo (che è profondamente violento verso gli animali ad ogni livello immaginabile), e data la logica più generale dei consumi (che è intrinsecamente violenta), il veganismo puro è impossibile da raggiungere, e so che, nonostante tutti i miei sforzi (io sono un vegano rigoroso) continuo indirettamente a consumare animali e a causare loro del male in innumerevoli modi. Ma questo non significa che possiamo mangiare qualsiasi cosa, perché la società limita il veganismo. Anzi, proprio per questo, la domanda diventa: come posso io, o meglio, come si può vivere e consumare più rispettosamente possibile (ed essere consumato, perché il consumo avviene anche per i "consumatori"!)? Il veganismo, dunque, è il nome che diamo a quella pratica di mangiare eticamente che viene intrapresa in favore degli animali, entro un loro riconoscimento come soggetti.

Per me, il veganismo è uno dei modi di mettere in pratica il concetto di indistinzione. Gli animali e gli esseri umani sono completamente, e profondamente, indistinti nel fatto che siamo, tutti noi, potenzialmente carne. Questa è una delle lezioni più importanti di artisti come Francis Bacon (un punto che è ben analizzato da Deleuze nella sua lettura di Bacon), di teoriche del femminismo come Val Plumwood (si veda il suo *Being Prey*), così come di molti popoli indigeni le cui tradizioni hanno influenzato il mio lavoro. Al contrario di alcuni studiosi di etica animale che vedono gli animali e gli esseri umani come fondamentalmente non commestibili, e che costruiscono il loro veganismo su una specie di divieto assoluto del consumo, io credo invece in una condivisione, tra animali e uomini, di una zona indistinta, una "zona carnosa", in cui tutti sono potenzialmente carne (intesa come cibo) e che dà luogo ad un altro tipo di veganismo. I vegani di questo tipo, fra i quali mi sentirei di annoverarmi, evitano di mangiare carne, per quanto possibile, non perché gli animali non dovrebbero essere considerati come carne. Gli animali sono potenzialmente carne (e pure noi!), e possono essere mangiati, si mangiano, e saranno mangiati. Ma ciò che sappiamo, noi "compagni carnosi", in quanto "esseri incarnati" che praticano questo tipo di veganismo, è che i corpi degli animali possono essere molto di più della carne "semplice".

I moderni allevamenti intensivi di animali, e le industrie carnee, cercano di ridurre gli animali a carne "semplice" (uso le virgolette perché non c'è nulla di "semplice", a mio avviso, nell'essere trasformati in questo tipo di carne), per farci credere che i loro corpi hanno come unico scopo quello di finire trasformati in manzo, prosciutto, e vari sottoprodotti che arrivano sui nostri piatti, o coprono i nostri corpi. Quindi, sì, gli animali sono potenzialmente carne da

mangiare, ma sono potenzialmente più di quello. Il veganismo è un tentativo di liberare gli animali evidenziando queste potenzialità aggiuntive, queste altre possibilità. Si tratta di un tentativo di liberarli da un mondo e da un ordine stabilito che ha impedito agli animali di costituirsi i propri mondi, le loro relazioni, il loro divenire soggetti, con gioie e passioni. Come tale, il veganismo di questo genere, non è un odio o un disgusto per la carne, ma una identificazione profonda *con e per* i corpi carnosi e la loro vasta gamma di potenzialità. Inoltre, il veganismo di questo tipo, è anche un tentativo di liberare noi stessi verso altre possibilità, potenzialità, e passioni. Chissà cosa possiamo diventare quando proviamo a mangiare pensando a questi aspetti, con più rispetto? Chissà cosa possiamo diventare quando ripensiamo chi siamo e chi sono gli animali?

Vorrei anche sottolineare che è per questo che il veganismo non può essere limitato a una presa di posizione etica individuale se vuole essere seriamente perseguito. Lo stato di cose che mira a ridurre gli animali a carne "semplice" è straordinariamente potente ed è costituito da una serie di sistemi economici, giuridici, ontologici e le istituzioni, lo sappiamo, non possono essere cambiate (ma neanche seriamente riformate) attraverso un veganismo individuale o collettivo.

Il veganismo come pratica che qui ho delineato deve andare ben oltre un cambiamento delle abitudini alimentari e deve estendersi a una riflessione e ad una trasformazione radicale di tutto: dal trasporto (si pensi alla morte di massa, e alla sofferenza associata ad autostrade, ferrovie, ecc.), all'utilizzo di energia (ogni fase del processo di estrazione, lavorazione, e uso di combustibili fossili ma anche di "energie rinnovabili" è danno assoluto alla vita animale, per non parlare della sofferenza causata attraverso i cambiamenti climatici), all'architettura (le nostre città, paesi e infrastrutture generali, sono costruiti con molto poca o nessuna considerazione del benessere animale) ai rifiuti, al nostro uso collettivo di acqua, suolo, aria, e altri aspetti del mondo materiale che compongono gli ambienti degli animali. È enormemente difficile pensare attraverso i problemi degli animali, *al loro posto*, in questo attuale stato di cose, ma ci sono numerose possibilità promettenti anche grazie alla formazione di importanti legami con altri movimenti per il cambiamento radicale (tra cui, naturalmente, tutti i gruppi che ho citato sopra, che cercano di costruire un mondo in cui molti mondi sono possibili per tutti i tipi di esseri).

La scommessa che guida il mio lavoro filosofico è che la trasformazione reale dello stato di cose avverrà, e avverrà per tutti, attraverso questo tipo di alleanze e sodalizi.

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 spassionata ricerca della verità possa condurre a soluzioni praticabili dei problemi posti e contribuire ad un reale avanzamento morale e civile della società contemporanea. Il curatore di ogni numero è responsabile esclusivo dei contenuti pubblicati nel rispetto del processo di *peer-review* e delle politiche editoriali.

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.

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 .....