

ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

trimestrale

ANNO III NUMERO 7 APRILE 2014

antispecismi

Novalogos

ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

TRIMESTRALE

7/2014 – Antispecismi

numero a cura di Antonio Volpe e Serena Contardi

Direttore responsabile

Costanza Troini

Direttore editoriale

Roberto Marchesini

Vicedirettore

Serena Contardi

Comitato scientifico

Ralph R. Acampora (Hofstra University)

Carol Adams (Southern Methodist University)

Matthew Calarco (California State University Fullerton)

Felice Cimatti (Università della Calabria)

Enrico Giannetto (Università degli studi di Bergamo)

Oscar Horta (Universidade de Santiago de Compostela)

Andrew Linzey (University of Oxford)

Peter Singer (Princeton University)

Tzachi Zamir (The Hebrew University of Jerusalem)

Redazione

Eleonora Adorni, Matteo Andreozzi, Alessandro Arrigoni,
Serena Contardi, Maria Giovanna Devetag, Claudia Ghislanzoni,
Enrico Giannetto, Nausicaa Guerini, Alessandro Lanfranchi,
Marco Maurizi, Antonio Volpe

ISSN 2281-2288

ISBN 978-88-97339-33-5

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

© 2014 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 2014
PRESSO LA TIPOGRAFIA CITTÀ NUOVA DI ROMA

Sommario

- 5 Editoriale
A. Volpe, S. Contardi

Articoli

- 16 Specismi nelle diverse forme di antropocentrismo
di *Roberto Marchesini*
- 36 Il primo gradino. Intervista a Matthias Rude
a cura di *Valentina Sonzogni*
- 46 Antispecismo, teoria critica e le ragioni di un'etica riconoscitiva dell'ambiente
di *Alessandro Bellan*
- 65 Note stonate. Appunti sull'antropocentrismo e sullo specismo dell'etica animalista
di *Matteo Andreozzi*

Editoriale

di *Antonio Volpe e Serena Contardi*

Questa rivista ha offerto fin dal primo numero spazio agli approcci teorici più disparati dell'antispesismo contemporaneo. Non solo articoli, ma anche curatele da parte di autori dagli approcci più differenziati. Senza voler affatto ridurre questa pluralità (si vedano i contributi raccolti in queste pagine), i curatori di questo numero considerano necessario fare il punto su una serie di approcci teorici che si possono raccogliere sotto il nome di *neoanimalismo*: una serie relativamente ampia di orientamenti che, pur definendosi spesso antispecisti, sono accomunati dal rifiuto dell'intersezione delle lotte di liberazione e dalla convinzione secondo la quale pensiero e attivismo si dovrebbero rivolgere ai soli animali (spesso nominati in questi semplici termini, in contrapposizione netta agli umani); che, rifacendosi per lo più ad approcci di stampo analitico, avversano le filosofie continentali; e che hanno spesso come bersaglio polemico il cosiddetto *antispesismo politico*. Poggiando l'analisi sull'individualismo metodologico, ne deducono un primato della scelta soggettiva nella lotta per la liberazione animale (veganesimo, conversione da individuo a individuo, disobbedienza civile su base soggettiva).

La prima questione che l'antispesismo neoanimalista pone è l'aver accolto del termine antispesismo solo il senso superficiale, che è quello di discriminazione di specie. Se questo termine abusato ha ancora un significato spendibile per il pensiero, tale significato è quello – per lo più opaco agli antispecisti stessi – di messa in arresto di categorie e tassonomie. Il senso profondo a cui alludiamo è insomma quello che abbandona, dismette – ovviamente in un lavoro di decostruzione infinito – la nozione stessa di specie e si volge alle singolarità sempre irripetibili e alle loro infinitamente mobili relazioni, che non si lasciano sussumere in alcun tipo di categoria e rapporto tassonomico. Per chiarezza: non si tratta solo di prendere sul serio Darwin e rovesciare l'idea per cui ogni

esistenza singolare è epifenomeno della specie nel suo contrario – le specie sono epifenomeni delle singolarità –, ma anche di smantellare tutte quelle categorie che reggono le distinzioni gerarchizzanti (uomo/animale, umano/subumano, maschio/femmina, civilizzato/selvaggio, sano/folle, adulto/infante etc.), laddove si tratta non solo di rifiutare la gerarchia, ma di smontare le distinzioni collettive e le categorie stesse per aprire lo spazio inaudito di una rete di relazioni non formalizzabili, senza coordinate, degli esistenti nella loro singolarità irrimediabile e non sussumibile. Si tratta di saltare nel vuoto, non lo si deve nascondere, anzi piuttosto rivendicarlo: si tratta di preparare l'accoglienza per qualcosa di assolutamente imprevedibile.

Ma è questo, e non altro, il senso di quell'incontro che è rischio assoluto di cui parla Derrida – di cui il neo-animalismo si serve, ma dopo averne fatto completamente fuori la forza dirompente del pensiero. L'altro è tale se è sempre estraneo, ignoto, anche quando lo si è già incontrato e conosciuto. L'incontro è possibile se nulla lo prefigura, lo pre-scrive e ne prescrive l'esito. Questa non è la distruzione dell'etica. Questa è l'etica presa sul serio, *l'altro, gli altri presi sul serio*. È quel dovere senza obbligo (o quel “eppure bisogna” senza dovere) che rifiuta il disciplinamento, la morale dei vincitori, aprendosi a un dono senza ragione e senza scambio.

Un'etica *iperbolica* può emergere solo dallo spazio abissale, senza fondamento e appigli dell'incontro pre- e proto-etico, come possibilità che emerge dall'impossibile. È il passaggio stretto fra obbligo e arbitrio, mentre qualunque tentativo di fondazione di un'etica oggettiva – a nostro parere anche impossibile di per sé, sogno-incubo di una *philosophia perennis* – chiude questo spazio, prescrivendo una *logica* dell'incontro e il *suo esito*. L'altro si riduce ad oggetto di fondazione del soggetto che fonda, e non ne rimane nulla. Neanche la sua “nullità”, il mistero che lo costituisce in quanto inafferrabile, inappropriabile, nell'incontro così come nella scrittura. Diventa un simulacro, un feticcio, che si ripete nei testi come un'ossessione senza più dietro un cosa o un chi.

Non a caso quando il neo-animalismo utilizza Derrida (d'altra parte non evacuabile dal dibattito contemporaneo), lo torce in maniera assolutamente indebita, facendone addirittura un esempio di fondazione oggettiva dell'etica. Ma che per Derrida la giustizia si sottragga alla decostruzione significa che la giustizia va fatta giungere in maniera *incondizionata, proprio come l'altro*. Tanto che, secondo Derrida, compiuta un'azione non si può dire neppure a posteriori se sia stata morale o immorale. Anzi, la decostruzione stessa, che non può cadere sotto la decostruzione a sua volta, è *giustizia, perché apre all'incondizionato*.

L'effetto dell'operazione neoanimalista è dunque quello di istituire uno specismo malcelato molto più potente del criptospecismo che esso denuncia come presunto vizio dell'antispecismo (im)politico, il quale – non è una questione secondaria – è trattato in maniera monolitica, semplificatoria e distortente (non è solo un affare di schematizzazione, quando si arriva agli spernacchiamenti pubblici). Uno specismo malcelato che ammazza il futuro, l'evento che ci viene incontro e davanti al quale non possiamo che essere impreparati, ma che apre lo spazio della libertà, uno spazio di libertà che ci precede ma anche attraversa. Ad essere assassinato è il possibile, in nome della fondazione mitopoietica di un mondo che si vorrebbe e si vuole imporre. Il che suona in modo assordante come una coazione a ripetere il dominio. A lavorare al servizio del biopotere, attraverso il potere pastorale di indirizzo delle coscienze.

Per di più, per far tenere la proposta di etica oggettiva, non ci si limita a *non smontare* le tassonomizzazioni, ma le si presuppone già a livello ontologico. E per reggere un'etica oggettiva c'è bisogno di un'ontologia oggettivista, astorica e a-topologica (cioè etnocentrica). Una certa fortuna l'ha avuta non a caso il discorso biologista (cioè biologico in senso ideologico) del presunto *specismo naturale* di Zamir, secondo il quale un certo specismo sarebbe scritto nei nostri geni, circolarmente, di specie. Ma che biologia sarebbe quella che non riconoscesse che il *simile* è colui con il quale cresciamo e conviviamo, e non chi appartiene alla nostra sedicente *specie*? Dal fatto che da un *leone* discenda un esistente che chiamiamo ugualmente *leone*, non discende il fatto che i *leoni* si riconoscano su base di specie. In ambiente domestico il simile di un singolo *cane* può essere un *gatto*, un *coniglio* o un *topo*, mentre il singolo *cane* che non cresce in mezzo a membri della supposta specie *cane* non riconoscerà i *cani* come propri *simili* – eventualità che conoscono bene i compagni umani di *cani* la cui socializzazione primaria non è avvenuta con membri della stessa *specie* e che all'incontro con altri *cani* si comportano in modo altrimenti che socievole. Ancora: il *cane* che non ha socializzato con l'uomo entro una certa finestra temporale, per quanto discendente biologico di razze selezionate per la compagnia umana, farà una gran fatica a fidarsi degli umani, compresi i "padroni". Non c'è nulla che obietti alla possibilità che se fuori da un ambiente antropizzato un leone neonato finisse fra le *gazzelle*, crescendo fra le *gazzelle*, i suoi simili sarebbero *gazzelle*. Questa non è una favola, sono semplici nozioni di socializzazione primaria. Che poi il *leone-gazzella* cacci *zebre* e *gnu*, mangi erba suicidandosi, o mangi il proprio simile per fame (lo fa anche l'uomo con l'uomo, in situazioni estreme) non inficia l'evidenza di cui trattiamo. Per non

parlare poi dell'esempio umano dei cosiddetti *ragazzi selvaggi*. Non si tratta di negare qui la "natura", ma di ammettere la sua fluidità e rifiutarne un'idea imm modificabile. Di ammettere che la natura, fin della doppia elica del DNA, è già trasmissione di memoria culturale (non in senso lamarkiano, sia chiaro, ma proprio di trascrizione molecolare, una tra-duzione che tra-disce, aprendo così alla mutazione e all'inaudito), e che non esiste una cultura che si stacchi dalla natura, per il semplice fatto che vi è già inscritta. Heidegger aveva compreso bene la falsità della dicotomia in questione, parlando di *physis* come *venire-alla-presenza*, in cui la stessa *poiesis* non è un elemento aggiuntivo, ma vi inerisce.

Quello che qui si butta a mare è l'evidenza che i fatti "naturali" intesi come *extraculturali*, non sono altro che la fissazione di processi storici, di relazioni e scontri di forza di quella storia occidentale che tende a farsi mondiale in cui l'uomo ha imposto la propria autobiografia a tutto il vivente, ponendo in esso le regole che giustificassero le proprie costruzioni politiche. Senza la favola dello *stato di natura* come *guerra di tutti contro tutti* (in cui, non a caso, è *il lupo* ad essere convocato sulla scena esemplare dell'inimicizia), non si sarebbero potuti giustificare né l'assolutismo hobbesiano prima, né il capitalismo dopo. La natura delle cose come oggetto stabile e immutabile è l'enunciazione performativa del potere che la fabbrica per poter sottomettere gli esistenti ad una serie di condotte che ne dovrebbero discendere. Ma che lo specismo non abbia base "naturale" lo dimostrano anche cosmologie diverse dalla nostra, in cui alcuni animali sono "persone" e non si uccidono – un caso sopra tutti quelli degli indios Achuar studiati dall'antropologo Descola.

La seconda questione è che anche volendo restare all'interno di un pensiero categoriale, il neoanimalismo trascura bellamente le implicazioni del mero fatto che l'uomo è un animale. Questo conduce a ripetere, in un rovesciamento di 360°, quella cesura netta che la maggior parte dell'antispecismo tenta di sfumare, abolire o suddividere *ad infinitum* moltiplicando le differenze.

Non sappiamo se questo sia la causa o l'effetto – o entrambi, in un circolo che si autorafforza – della negazione dell'implicazione necessaria fra liberazione non umana e umana. Il taglio operato fra le due ha comunque, a nostro parere, delle conseguenze disastrose.

La prima l'abbiamo già in qualche modo illustrata sopra. Ad essa si sovrappone, aderendovi, la disastrosa conseguenza su un movimento animalista come quello del nostro paese nato tardi, monco, ossessionato dal complottismo scientifico, ignaro perfino dei testi di Singer e Regan fino alla fine degli

anni '80, per lo più forcaiolo, sempre alla ricerca di singoli capri espiatori di una violenza che è istituzionalizzata e strutturale. Un movimento che nella sua maggior parte rigetta la politica a priori, e ancora prima la dimensione politica del proprio attivismo, in una spirale di autocontraddizioni che sfocia spesso in posizioni criptofasciste. Un movimento soprattutto misantropo, antropofobo, paraestinzionista, che non abbracciando neppure l'estinzionismo *tout court* ripiega sul razzismo contro cinesi, islamici, rom, giapponesi, capri espiatori collettivi di uno sguardo etnocentrico a cui le posizioni per cui l'etica è astorica e universale offrono una giustificazione teorica. L'operazione di taglio fra dominio intraspecifico e dominio interspecifico antropico ne confermerà la misantropia – che non sappiamo quanto gli autori neoanimalisti abbiano toccato con mano nella sua violenza –, non solo chiudendolo nello spazio microscopico della propria cerchia identitaria su base individualista, moralista e colpevolizzante, ma giustificandone l'indifferenza verso la sofferenza umana.

Noi abitiamo un pianeta in cui un miliardo di umani vive con meno di un dollaro al giorno e il 97% delle morti per malattie infettive si verifica fuori dall'Occidente; in cui le promesse quarantennali di abbattimento di povertà e fame (attenzione ai tranelli delle statistiche) e di accesso a un pugno di farmaci essenziali si rivelano ogni giorno come il gioco delle tre carte truccato dell'Occidente, che proprio mentre ripete la fanfara dei Diritti Umani saccheggia le risorse del globo in un gioco economico a somma zero, mantenendo le moltitudini dei paesi poveri – o meglio: impoveriti – nell'impossibilità di opporsi e di costruire economie autonome; in uno stato di guerra permanente agita direttamente o per mano di terzi, imponendo dittatori filo-occidentali che affamano e massacrano i propri popoli, vendendo armi a tutte le fazioni in conflitto delle guerre civili, utilizzando o vendendo armi vietate dalle convenzioni internazionali, praticando e addestrando alla tortura. Si pensi ai migranti verso le coste europee: 20mila morti in meno di vent'anni, 2mila solo nel 2011, navi speronate e lasciate affondare, come la Kater I Rades nel '97. E quelli soccorsi, in Italia, finiscono nei CIE, in condizione di sospensione dei diritti fondamentali, cioè in stato d'eccezione – non a caso Alessandro Dal Lago parla di una *guerra razzista globale* (includendovi ovviamente le guerre occidentali nel resto del pianeta, combattute con ogni giustificazione a portata di mano). Si pensi alla riduzione in miseria della Grecia, alla distruzione letterale della sua democrazia per mano degli enti economico-finanziari sovranazionali. E ancora, all'impoverimento dei cittadini italiani – persino i cittadini perdono i loro diritti sociali –, allo sgretolamento dell'articolo 18, alla riattivazione di

pratiche padronali da anni '50. Il movimento non è già abbastanza sordo davanti a tutto questo e gli attivisti alla loro stessa condizione di oppressione? E dov'è la differenza di natura fra oppressione e sterminio di viventi umani, che include il genocidio, la tortura, l'assassinio per fame e malattie – l'Africa e parte dell'Asia si possono considerare (anche mettendo fra parentesi le catastrofiche e criminali sperimentazioni di farmaci sugli umani da parte delle multinazionali farmaceutiche) degli immensi laboratori di studio sulle pandemie – e quella dei viventi non umani? Il ragionamento che fa della liberazione umana un gioco sporco per la liberazione animale – addirittura riducendolo ad un *argomento indiretto* – non è solo devastante per questo movimento largamente misantropo e razzista. Detto francamente, davanti alla sofferenza umana, alla faccia dell'etica oggettiva, è anche osceno. Ma tutto parte dal quel rifiuto iniziale a considerare gli esistenti come singolarità in relazione irriducibili a categorie di specie, tassonomie e tagli. È questo a generare una prospettiva di giustizia, una proposta di giustizia al movimento, tanto monca da rovesciarsi in ingiustizia totale, perché assolutamente parziale.

Parliamo fuori dai denti: quello che il neoanimalismo predica è ciò che la maggior parte del movimento vuol sentirsi dire, giustificata finalmente nel suo rifiuto alla problematizzazione e alla complessità del reale – e del pensiero – e la sua ossessione per la condotta individuale. Poche parole, che non ci sforzino, e molti fatti (ma chi si prenderà l'onere individuale di finire in galera per essersi rifiutato di pagare le tasse a un "governo specista", a imitare Thoreau nella sua disobbedienza civile, come si propone da tempo?). Soprattutto, *prima gli animali!* Ripetiamo, questa non è sete di giustizia, è un'emorragia misantropica.

Qui viene *la terza questione*: il capitalismo, in tempo di biopotere, è una morsa che non permette alcuna forma di liberazione attraverso le forme di lotta tradizionali. C'è una sproporzione di forze fra capitale e lavoro, o meglio fra capitale ed esistenza, non rimarginabile. A meno che – *no policy without ontology*, come insegna il *New Realism*, benché qui si abbia una concezione ben diversa di cosa sia ontologia, e forse è già chiaro – non abbattiamo a livello simbolico, a livello di fasci di enunciati del potere, tutte le categorie distintive-gerarchizzanti che reggono questo neototalitarismo. Ma allora la macchina antropologica di Agamben non è più un'opinione, come vorrebbero i predicatori neoanimalisti. O le distinzioni categoriali le smantelliamo tutte e ne mettiamo in arresto la produzione, oppure non c'è possibilità di liberazione né per i non umani né per gli umani. Certo che tutte le forme di dominio-sfruttamento,

come afferma il neoanimalismo, sono diverse. Ma non solo lungo il confine di specie. Un minatore venezuelano non è sfruttato con le stesse strategie di un operaio della Fiat. Un somalo, o un afghano, non è oppresso allo stesso modo di un greco. E l'operaio della Fiat non è ingarbugliato nello stesso disciplinamento di un operatore di call-center. Le strategie del potere sono differenziali come lo sono le lotte – come lo *sarebbero* le lotte, laddove si riaccendessero – specifiche, in un mondo in cui il potere opera tagli gerarchici all'infinito. Ma è proprio l'attacco simbolico a questa iperfetazione di tagli che può riavviare la possibilità di una liberazione delle singolarità. Qui non esistono possibilità equivalenti, come afferma qualcuno. O la tassonomizzazione crolla tutta insieme, o non c'è speranza, non c'è possibilità di alcunché, in senso proprio: *non si apre nessun possibile*.

Ma un controesperimento mentale a quelli di moda nel neoanimalismo neorealista – in questo caso quello delle possibilità equivalenti – lo proponiamo noi, ora. Poniamo una “possibilità equivalente” e traiamone le conseguenze. Immaginiamo che il buon cuore degli umani (questa categoria immaginaria che tiene insieme AD di multinazionali, lavoratori precari, *homeless*, adulti e bambini, occidentali e africani, vigili e comatosi) elargisse l'ascolto a un movimento minoritario e scalcagnato come il nostro, e lo sfruttamento animale cessasse: il che implicherebbe, in un mondo come questo – in cui il diritto è corollario necessario della tassonomizzazione – un divieto giuridico. Le multinazionali della carne si riciclerebbero in produttori di soia e fagioli, gli investimenti per la sperimentazione verrebbero proficuamente spostati sul campo tutto da esplorare – magari a vuoto, ma l'importante è che girino i soldi – dei metodi alternativi, i pellicciai si convertirebbero alla produzione di fibre vegetali. Ma immaginiamo che i rapporti nella sfera umana restino inalterati, come descritti sopra. Come si crede percepirebbero quella “liberazione” un operaio della Fiat, una prostituta schiavizzata dell'est europeo, un clandestino in fuga dalle leggi razziste dell'Occidente? Come si pensa reagirebbero davanti all'abbondanza di libertà e giustizia dispensata ai non umani? Crediamo che chi non arriva a fine mese con lo stipendio, ma anche chi ci arriva subendo le vessazioni di un padrone di lavoro autoritario, sessista e razzista – per restare a forme di sfruttamento e oppressione non genocidiarie – imbraccerebbe un fucile e andrebbe a farsi una bella raccolta di cacciagione fresca e sanguinante. Poniamo pure la possibilità, tutt'altro che improbabile, che al proposito si formi un movimento che ponga come condizione necessaria all'accettazione della liberazione animale una liberazione umana, e capitale e politica – come facilmente immaginabile – gliela

negassero. Saremmo al disastro. Ma c'è di più: non avrebbero torto, eticamente e politicamente, quegli umani, perché quello che elargisse la liberazione animale in regime di sfruttamento umano sarebbe un regime di privilegio. E il privilegio implica che chi non vi accede abbia meno, o non abbia diritti. Quindi non si tratta, in questo esperimento mentale, di un affare strategico. Per gli umani sfruttati – e schiavizzati, e massacrati, e torturati – sarebbe lecito, etico, rivoltarsi a questo stato di apartheid economico-giuridico. Ma in quella che diventerebbe una guerra, l'etica, come in tutte le guerre, evaporerebbe come neve al sole. Quindi addio all'imperativo di non uccidere i non umani e ai loro diritti. Ridiventerebbero scatolette.

Infine: chi fa la rivoluzione? Non la farebbe il maiale, secondo i neoanimalisti. Tanto che l'uomo dovrebbe autodanneggiarsi in una rivoluzione al contrario (ma attenzione che alla lettera *rivoluzione* non significa “rovesciamento”, ma proprio “rotazione”: da qui, non è un caso se le rivoluzioni abbiano prodotto il terrore e nuove forme di dominio. Per questo sarebbe più corretto parlare, con Agamben, di *messa in arresto*. Ma continuiamo a usare *rivoluzione* per comodità). Intanto una considerazione: perché se facessimo andare insieme liberazione umana e non umana, dovremmo provocare l'autodanneggiamento dell'umano? Se lo facessimo una lotta antispecista nel senso descritto sopra, invece di gridare ai quattro venti il proclama un po' specista – e autospecista – *gli animali prima di tutto*, in realtà tutti i danni all'umano citati dai neoanimalisti verrebbero meno. Per esempio le economie agricole dei paesi poveri potrebbero rimettersi in moto non dovendo dipendere dal vitellino di famiglia, senza quindi implicare il suicidio eroico di chi meno dovrebbe eroismo al mondo.

L'unico danno potrebbe essere quello al miglioramento della salute in Occidente provocato dalla fine della sperimentazione animale, o – nel migliore dei casi – da un temporaneo rallentamento della ricerca in attesa del potenziamento dei metodi sostitutivi. Ma questa ipotesi si scontra con due fatti: il primo è che il miglioramento della salute e della vita media non dipende solo dalla medicina. Precisi come vorrebbero essere, i neoanimalisti sapranno che non bisogna confondere *agente* e *causa* delle malattie. Finché, durante la rivoluzione industriale, le lotte operaie conquistarono aumenti dei salari nelle famiglie, la carne – che offriva il supporto calorico più consistente – veniva mangiata solo dal capofamiglia, perché lavoratore, adulto e maschio. La sottanutrizione degli altri membri della famiglia, indebolendo il sistema immunitario, apriva la strada alle malattie, spesso epidemiche. È stato prima di tutto l'aumento dei

salari, che migliorando l'apporto calorico – ma anche le condizioni igieniche – per famiglie intere, ha arginato la diffusione delle epidemie e le morti per malattie endemiche. Oggi la situazione in Occidente si è rovesciata, e si muore soprattutto per ipernutrizione – che sarebbe, quasi sempre, evitabile – mentre nel resto del mondo la situazione è simile – ma spesso peggiore – a quella della fase pre-sindacale della rivoluzione industriale.

La pretesa della medicina di aver – e dover – eradicare le malattie dal globo – o meglio: dall'Occidente – andrebbe dunque un po' riponderata. Secondo: la sperimentazione animale è l'esempio più classico di pratica sacrificale che si dia nella modernità. Come in ogni pratica sacrificale ci vuole un capro espiatorio da offrire alla divinità per ottenere favori provvidenziali. Ma il cuore della pratica sacrificale è sempre stata la richiesta di sopravvivere alla morte. La fine della fede inconscussa nella trascendenza ha aperto la strada a dei sostitutivi secolarizzati di un'onnipotenza che potesse toglierla: ovviamente parliamo della medicina, della ricerca biomedica, farmacologica, etc. Ma qui la logica sacrificale entra in tensione e si spezza, perché noi sappiamo che la medicina non salva dalla morte, l'allontana soltanto. Allunga la sopravvivenza. Il nesso economico *sacrificio di una vita-premio dell'immortalità* salta per aria. Il sacrificio si riduce ad assassinio e sterminio senza contropartita. Ora possiamo discutere quanto vogliamo sulla convenienza di allungare la vita davanti all'abisso di nulla che la morte ci apre, promettendo di divorarci completamente, senza lasciare neppure – per un noi che si annienta – il ricordo della vita. Ma certo siamo sicuri che la morte è inevitabile e sacrificare un esistente nell'illusione di sfangarla è un semplice atto di assassinio che ripetendosi si fa sterminio. Subiamo un danno rispetto all'illusione di immortalità che ci promette, bisbigliando, la scienza, accettando la nostra mortalità senza dare la morte? Ammettiamo almeno che questo sia una questione su cui riflettere. Forse smettere di strappare la vita nell'illusione di appropriarsene, all'infinito, non solo non è un danno, ma, in un'ottica aspecista, una sua riduzione.

Ma si diceva della rivoluzione. Che l'uomo farebbe per il maiale, il quale a sua volta da solo non potrebbe farla. Ecco, che il maiale *non* faccia la rivoluzione, che la rivoluzione *per* il maiale la si possa fare *senza* il maiale, che la rivoluzione si possa fare *solo per* il maiale, le crediamo tre affermazioni false. *La prima*: senza la "rivoluzione" etologica cominciata negli anni '60, la credenza indiscussa nell'animale-macchina cartesiano probabilmente non sarebbe stata spazzata via. Forse sarebbe bastato essere più attenti e "onesti", da umani, e non sarebbe servita una rivoluzione etologica, ma sappiamo che la storia segue dei

processi complicati, e quanto il mutamento dei paradigmi scientifici pesino sulla percezione collettiva. Ora, il punto, come spiega Vincianne Desprait, è che lì non si è giocata una partita unilaterale, in cui l'uomo si sia accorto di aver commesso dei semplici *errori* metodologici e concettuali, e li abbia corretti per accedere più correttamente al proprio oggetto di studio. Saremmo ancora in un monologo antropocentrico che ribadirebbe la superiorità umana e per di più l'umana "generosità".

No. Gli animali non umani, in quella partita, hanno opposto resistenza, hanno risposto, hanno parlato. Come le isteriche di Charcot, hanno ingannato, eluso, finto, rilanciando con una proposta alternativa di essere insieme. Se i primati non avessero *proposto*, certo in modo diverso dall'umano – ma ormai la vicinanza permetteva l'ascolto di quella voce non umana, quasi impercettibile – gli etologi continuerebbero a lanciare banane allo scimpanzé che svolge correttamente il compito di tirare la cordicella per bere l'acqua. È in questa partita ormai simmetrica – o reciprocamente asimmetrica – che si è aperta la possibilità di porre le domande giuste e col giusto garbo – quindi aprendosi, da parte umana, all'empatia, che la scienza in generale considerava un'interferenza – e da qui la possibilità (parlo ancora con Desprait) di una trasformazione reciproca. Ecco un caso di incontro, giocato nel rischio dell'imprevisto e dell'imprevedibile e della trasformazione inaspettata. Anche da questo incontro comincia la rivoluzione, a cui i non umani hanno direttamente partecipato – e a cui partecipano. Una rivoluzione in alleanza, o meglio in disseminazione dei confini di specie e dei confini in generale (si consideri che la maggior parte degli etologi di cui parliamo erano donne, quindi prese esse stesse nell'inanellamento delle distinzioni gerarchiche; e per questo, come noto, all'inizio screditate con metodi osceni dai colleghi maschi). Azzardiamo quella che a qualcuno (o a molti) risulterà probabilmente una follia filosofica: senza voler chiudere l'incontro in un'orizzonte, credo che questo sia stato un evento che abbia segnato il definitivo ritirarsi della metafisica, oltre quello che poteva immaginare Heidegger (la cui posizione rispetto all'animale, resta aperta e controversa). E che qui siano stati i non umani a sentire per primi l'appello dell'essere alla sua gratuità, cioè all'apertura di una storicità finalmente eventuale, fuori dall'ingiunzione di fondamento. Prima degli umani. Se vogliamo definitivamente svitarci fuori dall'antropocentrismo dobbiamo arrischiarci a questa follia. Possiamo anche "urbanizzare" questa ricostruzione, dicendo che ormai le paratie del proprio dell'umano scricchiolavano da ogni parte, e i non umani ad un certo punto hanno fatto irruzione nel *mondo*. Ma resta che senza

quell'incontro dall'esito imprevedibile questo baluginare d'evento, d'incontro fra singolarità non sussumibili non si sarebbe dato e non staremmo neanche qui a parlarne. Se l'antispecismo ha un senso, ormai, tale senso comincia coll'infrangersi non sappiamo se del più netto od originario, ma certo del più estremo e resistente dei confini tassonomici, per riverberarsi su tutte le distinzioni gerarchiche che reggono ancora, ontologicamente moribonde, il nostro orizzonte. E questo vale per la *seconda e terza affermazione* di cui sopra. Per cui è solo dall'incontro, dal rischioso incontro fra dissimili, fra chi combatte lotte diverse, eterogenee, che può essere messa in scacco la macchina tassonomica gerarchizzante che ci risucchia tutti, riproducendoci come esemplari di una *qualsivoglia* categoria. Per riprendere l'esempio foucaultiano di cui sopra, non si tratta più di passare dalla categoria di "alienato" a quella di "malato mentale", tipo isterico, per capitalizzare un apparente addolcimento della violenza. In questa disseminazione della singolarità fuori dalle categorie a cedere sarebbe quella violenza istituzionalizzata, sistemica – che anche i neoanimalisti dicono di considerare obiettivo della liberazione – verso uno sconfinato *con-essere, co-esistere* an-identitario, senza coordinate, che aprirebbe non solo alla possibilità di un'etica iperbolica, ma anche e soprattutto a una *politeia* senza radici, senza *polis*, umana e non umana, non più umana né non umana. Quindi, ripetiamo, o tutto l'edificio carnofallologocentrico, per dirla con Derrida, viene giù, o per la liberazione animale in navigazione solitaria non c'è speranza. Anzi, entreremmo nei paradossi sempre più avvinghiati di protezione e sterminio che la macchina antropologico-categoriale, forzata dalla lotta animalista, produrrebbe a ritmo di progressione esponenziale.

Specismi nelle diverse forme di antropocentrismo di *Roberto Marchesini*

Ci sono diversi modi per considerare l'atteggiamento discriminativo che l'essere umano mette in atto sistematicamente nei confronti delle altre specie e, di conseguenza, numerosi risultano i piani di analisi dello specismo e delle varie espressioni dello stesso. Un'apparente simpatia verso le altre specie può nascondere elementi di negazione e di rifiuto del carattere di alterità del non-umano come, viceversa, una violenta introiezione dell'eterospecifico può gettare le basi per un processo antropodecentrativo, volano di una messa in discussione della matrice antropocentrica che sta alla base dello specismo.

Ci troviamo di fronte a espressioni ambivalenti e ricorsive non facili da affrontare in modo netto: in molti atteggiamenti benevoli o, viceversa, discriminatorivi rinveniamo spesso l'altra faccia della medaglia. Utilizzare i criteri tradizionali di stampo postmarxista per interpretare la discriminazione e lo sfruttamento degli eterospecifici – cercando di tracciare fantomatiche tappe genealogiche di tale discriminazione, quali la rottura del matriarcato (Göttner-Abendroth 1991), la rivoluzione del Neolitico (Zerzan 2004), il processo di domesticazione (Serpell 1996) – può essere utile, ma a mio avviso per nulla esaustivo e in certi casi persino forviante nella sua pretesa di linearità esplicativa. Nel tracciare un'età dell'oro si dimentica la macelleria pleistocenica che ha portato la megafauna all'estinzione così come nel celebrare il mito del buon selvaggio in armonia con la natura si tacciono pratiche che hanno forti contiguità con il sadismo (Diamond 2006; Haynes 2009).

Lo specismo è un fenomeno proteiforme e contraddittorio – caratterizzato cioè da più canoni – dove ogni espressione per certi versi discrimina alcuni predicati di alterità per altri versi mina alcune fondamenta dell'antropocentrismo. In altre parole non si può essere manicheisti quando si parla di specismo.

Esistono modi diversi di essere antropocentrici e discriminatorivi – non esiste un'unica forma di antropocentrismo né un'omogeneità e solidità-coerenza del

paradigma – e ciascuno reca con sé stili di specismo peculiari ma parallelamente punti di debolezza e brecce sulla solidità del presupposto antropocentrato. Per esempio, passando da forme proiettive nella decrittazione del reale e dell'alterità a letture macchinomorfe, vediamo metamorfizzare specismi e antispecismi, come se fossero una sorta di yin-yang che possono solo mutare di forma ma non di proporzioni. Il pensiero magico (Frazer 2012) dà anima antropomorfa a ogni evento e include l'eterospecifico nel novero dei soggetti, ma parimenti detta coordinate antropoplastiche ben prima delle metriche di Vitruvio. Al contrario, la tecno-scienza a prima vista si mostra come potenziatrice dell'uomo e come strumento di dominio sul non-umano, ma parallelamente rende l'essere umano sempre più bisognoso di apporti dall'esterno, ovvero maggiormente coniugato al mondo (Marchesini 2007, 2009) ed eteroriferito e parimenti assegna all'ontica filogenetica un perimetro vieppiù circoscritto di dominio di validità. La cultura scientifica è cioè fortemente incentrata sul dominio della natura ma di conserva svolge nel suo controintuizionismo epistemico (Wolpert 1992) un'incisiva azione antropodecentrativa. Per contro la banalizzazione dell'eterospecifico nella cultura urbana contemporanea, basata sulla negligenza dei caratteri etografici e concretizzata nel concetto infantilizzato di *pet*, non si limita a interpretare ma detta progetti antropoformativi e di omologazione. Così facendo lo deruba dei suoi contenuti di alterità per farne un feticcio che, seppur coccolato e vezzeggiato, non può diventare un compagno di vita in quanto stigmatizzato nel sintagma "da compagnia". E tuttavia non vi è dubbio che anche la *pet-ownership* abbia le sue ambivalenze, creando quel *milieu* d'intimità e condivisione indispensabile per far emergere l'intersoggettività dialogica. Vivere con un cane o con un gatto, per quanto immersi nell'ignoranza delle sue coordinate di specie e informati da un pueromorfismo prolattinico, ci cambia. Esistono pertanto più antropocentrismi e altrettanto diversificati sono i criteri per rispondere alle implicazioni che investono.

Modificando il canone antropocentrico cambieranno i predicati di alterità discriminati (vale a dire lo stile specista assunto) ma parimenti slitteranno le ipoteche sull'antropocentrismo (le dotazioni antispeciste). Ma cosa intendiamo precisamente con la parola *antropocentrismo*? Le sfumature semantiche sono innumerevoli e quindi altrettanto diverse le declinazioni, anche in termini di stile specista assunto, che si vengono a configurare. Possiamo avere un antropocentrismo basato sulla trasformazione della condizione umana in una posizionalità ontologica di centralità, dove tutti gli altri enti (ossia i non-umani) assumono una dimensione satellitare e quindi di approssimazione, parzialità, inferiorità.

Anche qui i predicati assunti per definire il fuoco posizionale possono essere i più disparati – il linguaggio, la ragione, la coscienza – e differenti le definizioni orbitali. Possiamo avere: a) un macrouniverso che ruota intorno all'uomo alla stessa distanza, tracciando una separazione netta tra umano e non-umano; b) un sistema planetario, con l'uomo come sole e differenti entità orbitali che ruotano a diversa distanza-approssimazione da lui, per esempio nella visione a differenze quantitative tra l'umano e gli altri animali. In altre parole, siamo proprio sicuri che, nel dire che tra l'uomo e le altre specie vi siano solo differenze quantitative, non ricadiamo dentro un'affermazione antropocentrica forse addirittura peggiore? Valutare gli altri come soggetti *minus habentes* e non come possessori di predicati diversi, *aliud habens* è una delle forme più becere di antropocentrismo. Mentre nel punto "a" ci troviamo davanti a una netta disgiunzione tra umano e non-umano, nel punto "b" applichiamo un'antropometrica.

Le conseguenze più importanti in termini di discriminazione sono due: 1) non è dato al non-umano ambire a un'ontica che non sia approssimativa all'uomo, ovvero detentrica di specificità e peculiarità non possedute dall'uomo, da cui l'inappellabile giudizio d'inferiorità; 2) è molto facile confondere l'essere orbitale con l'essere funzionale. Per quanto concerne il primo punto è palese l'incapacità dell'uomo ad ammettere, per esempio, intelligenze non-umane (portatrici di predicati non presenti nella nostra specie) e la tendenza a ritenere la capacità cognitiva degli altri animali solo come espressione di livello inferiore a quella posseduta dall'uomo. Un pregiudizio disvelabile nella frase "*anche* certi animali sono capaci di... sentimenti, empatia, costruire strumenti, utilizzare parole, etc." sottintendendo il "quasi come l'essere umano". Questo porta a considerare l'uomo come punto di eccellenza e di sussunzione predicativa: qualunque altra specie deve passare sotto le forche caudine del giudizio umano per poter veder riconosciuto, seppur come approssimazione, il possesso di un certo predicato. La seconda conseguenza riguarda l'attribuzione di un valore strumentale al non umano. Se il non-umano è orbitale all'uomo è molto facile derivarlo in "funzionale all'uomo" – l'essere alla mano, il perimetrare un *amnios* accogliente l'umano – o, ancora, in "strumento utile all'uomo" – il darsi come prolungamento – anche se non vi è ragione di ammettere una discendenza diretta dell'antropocentrismo etico da quello ontologico. Il considerare l'eterospecifico come satellitare, emergente nella sua disposizione orbitale e circoscrivente una sfera di accoglienza dell'umano, ha tuttavia strette affinità con la sua trasformazione strumentale, l'essere

presente in quanto utile all'uomo e mezzo per conseguire l'unico *telos* degno di nota, quello umano – come peraltro dimostra il pensiero di Martin Heidegger (1976). L'essere un fuoco di orbitazione universale inoltre assiomatizza l'epistemica antropocentrata: quella umana non è più un punto di vista sul mondo ma il punto di vista sul mondo. La discriminazione si attua anche attraverso la negazione di una *soggettività altra* e l'incapacità di relativizzare la prospettiva antropocentrata.

L'antropocentrismo è perciò prima di tutto un modo di posizionare l'essere umano all'interno del mondo ancor prima che una forma di discriminazione, più o meno strutturata in uno stile specista.

Il primo aspetto che, a mio avviso, va considerato ha pertanto un significato propriamente filosofico: la tendenza a considerare in modo dicotomico il territorio dell'umano e quello del non-umano (Marchesini e Tonutti 1999). Possiamo ritenere questa discriminazione come esito di un particolare paradigma investigativo del reale o, viceversa, come punto di partenza per affermare un'ontologia antropocentrata; di certo non è possibile ignorare l'influenza di plessi valoriali che si basano proprio sulla discriminazione dell'alterità animale e sulla elezione dell'uomo quale fine dell'intero universo. Che l'essere umano sia definito in un rapporto privilegiato con la divinità o come stazione di passaggio verso la spiritualità, che lo si descriva come unico ente dotato di libertà o, per contro, condannato alla razionalità, che ci si basi sul linguaggio o sulla consapevolezza della propria finitudine per spiegare uno sguardo verso il cielo che si appalesa nel bipedismo, che lo si rappresenti come frutto di una natura pregnante tale da renderlo superiore a tutti gli altri o, al contrario, carente tale da svincolarlo alla nomotetica della *natura naturans...* il risultato non cambia. Gran parte delle speculazioni filosofiche affrontano il problema ontologico appoggiandosi proprio sulla discriminazione: da Platone a Heidegger è un susseguirsi di comparazioni finalizzate alla mitopoiesi dell'umano. Nell'espressione più estremista di "L'uomo, a differenza degli animali" o nella forma apparentemente più moderata di "L'uomo è l'unico animale che" ritroviamo ipostatizzata una discriminazione che non ha nulla a che fare con la constatazione lapalissiana di una diversità specie specifica dei vari animali – che presupporrebbe la semplice constatazione di una pluralità che rende ciascuna specie unica ma affratellata all'interno di una galassia senza centro – bensì che diviene emergenza di due categorie disgiunte di cui quella umana viene ritenuta superiore all'altra che si presuppone omogenea al suo interno.