

# Animot

---

L'ALTRA FILOSOFIA

numero nove / 2019



*Animot. L'altra filosofia*

è una rivista accademica edita da Safarà Editore  
patrocinata dall'Università degli studi di Torino entro il progetto SIRIO

Direzione Responsabile

MACRI PURICELLI

Direzione Editoriale

CRISTINA PASCOTTO

Direzione Scientifica e Segreteria di Redazione

LEONARDO CAFFO, VALENTINA SONZOGNI

Comitato Scientifico e Consulenti

Andrea Balzola (Accademia di Belle Arti di Brera, Milano); Martin Böhnert (Universität Kassel); Petar Bojanić (IFdt –Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Belgrado); Domenica Bruni (Università degli studi di Messina); Mario Carpo (The Bartlett school of Architecture, Londra); Felice Cimatti (Università degli studi della Calabria); Alberto Cuomo (Università degli studi di Napoli); Josephine Donovan (University of Maine); Maurizio Ferraris (Università degli studi di Torino); Luca Illetterati (Università degli studi di Padova); Patrick Llored (Université de Lyon); Roberto Marchesini (SIUA); Marco Mazzeo (Università degli studi della Calabria); Francesca Micheli-ni (Universität Kassel); Pietro Perconti (Università degli studi di Messina); Monika Pessler (Sigmund Freud Museum, Vienna); Giacomo Pirazzoli (Università di Firenze-DiDA e crossinglab.com); Nigel Rothfels (University of Wisconsin-Milwaukee); Massimo Tettamanti (I-care).

*Animot. L'altra filosofia* è una rivista (cartacea e digitale) tematica semestrale: consultare il *Call for Papers* sul sito <http://animot.it> per inviare una proposta. Proposte di curatela o invii di articoli svincolati dalle tematiche, per la sezione di “varia”, vanno inviati a Leonardo Caffo e Valentina Sonzogni all'indirizzo email: [dir.scientifica@animot.it](mailto:dir.scientifica@animot.it).

*Animot. L'altra filosofia* segue la politica della peer-review con doppia revisione cieca: i contributi inviati saranno pubblicati, eventualmente, solo dopo tale procedura di revisione. A seconda del tema monografico scelto, Animot si riserva di pubblicare articoli su invito.

Per contatti e info, consultare il sito: <http://animot.it>

La pubblicazione di questo numero di *Animot* è stata possibile anche grazie al generoso contributo di LAV - Lega Anti Vivisezione, che ha devoluto parte del 5x1000 dei suoi soci a questo progetto editoriale.

Registrato presso il Tribunale di Pordenone con il numero 68.

ISSN 2284-4090

ISBN 978-88-32107-28-9

Proprietà letteraria riservata

# Animot

---

L'ALTRA FILOSOFIA  
numero nove / 2019

**Ripensare l'animalità**  
A cura di Nicola Zengiaro



In copertina:  
Camilla Alberti, *Nonostante*, 2019

## Indice

---

<b>EDITORIALE</b>	—————●	p. 7
<b>INTRODUZIONE</b> <b>di Nicola Zengiaro</b>	—————●	p. 9
<b>RIFLESSIONI APERTE SUL POSTUMANESIMO</b> <b>FILOSOFICO</b> <b>di Francesca Ferrando</b>	—————●	p. 21
<b>SOGGETTIVITÀ E LA NATURA</b> <b>DECLINATIVA DELL'ESSERE ANIMALE</b> <b>di Roberto Marchesini</b>	—————●	p. 27
<b>DINAMICHE DELLA POPOLAZIONE</b> <b>INCONTRANO L'ETICA AMBIENTALE:</b> <b>PERCHÉ AIUTARE GLI ANIMALI IN NATURA?</b> <b>di Oscar Horta</b>	—————●	p. 39
<b>CAMILLA ALBERTI, NONOSTANTE</b> <b>con uno scritto di Gabriela Galati</b>	—————●	p. 57
<b>ANIMAL ACTIVISTS AND SOCIAL CHANGE</b> <b>di Siobhan O'Sullivan</b>	—————●	p. 65
<b>PULCINELLA.</b> <b>ESTETICA ANIMALE COME ESTETICA PRIMA</b> <b>di Leonardo Caffo e Valentina Sonzogni</b>	—————●	p. 71
<b>LA VITA CHE SFUGGE. IMMAGINARE L'ANIMALITÀ</b> <b>DEL MONDO</b> <b>Nicola Zengiaro in conversazione con Felice</b> <b>Cimatti</b>	—————●	p. 81
<b>ATTIVARSI ASPETTANDO CHE LA TEMPESTA PASSI</b> <b>Leonardo Caffo in conversazione con Rosi</b> <b>Braidotti</b>	—————●	p. 87

---



- N. 1: *Jackie D.*  
N. 2: *Architettura e animali*  
N. 3: *Narrare, graffiare*  
N. 4: *Cinema: animale razionale*  
N. 5: *Amor, c'ha nullo amato...  
amar bestiale*  
N. 6: *Psicoanimot*  
N. 7: *Das Animal*  
N. 8: *A partire da Tiziano Terzani*

Numero 9, tempo di bilancio prima dell'avvento della cifra tonda per *Animot*. Torniamo a un tema essenziale per la rivista: ripensare l'animalità, e lo facciamo ospitando i testi di un convegno internazionale avvenuto l'anno passato all'Università di Santiago de Compostela. Ringraziamo Nicola Zengiaro per aver accettato l'invito, come co-organizzatore del convegno, a curare questo numero di *Animot* impreziosito anche da due interviste su animalità, postumano e futuro della filosofia: grazie ancora una volta a uno dei due intervistati Felice Cimatti - ormai una presenza importante di queste pagine, e diamo invece il benvenuto per la prima volta a Rosi Braidotti, una delle più grandi filosofe viventi (in questo momento Professoressa Ordinaria alla Università di Utrecht). Ancora una volta la direzione di *Animot* ringrazia la LAV, soprattutto nella presidenza di Gianluca Felicetti, per aver sostenuto economicamente attraverso il loro cinque per mille questo numero impreziosito dal lavoro artistico di Camilla Alberti curato da Gabriela Galati, un'opera orientata sul solco del confine tra l'assenza dell'impronta umana e l'innesto della na-

tura selvaggia, libera, potente.

*Animot* in questi lunghi anni di lavoro e ricerca ha interpretato un duplice ruolo: archivio vivente sulla filosofia non antropocentrica e sentinella di un mondo orizzontale, non gerarchico, libero per ogni forma di vita. In un presente storico così complesso, anche per il nostro paese, ci avviciniamo al numero dieci cercando di rafforzare questo senso progettuale: leggere, scrivere, parlare per e attraverso ogni vivente di questo mondo significa non solo, come titola questo numero, ripensare l'animalità ma anche l'umanità, la vita tutta, e la vita che verrà.

Oltre che arte e filosofia questo, dal nostro piccolo pulpito, ci sembra anche il modo migliore non di fare, ma di essere politica.

Buona lettura.

**La Direzione**

**Nicola Zengiaro** insegna storia e filosofia a Vicenza. Si è laureato in filosofia presso l'Università degli Studi di Torino sotto la direzione di Maurizio Ferraris con una tesi sull'Ontologia dell'animalità. Si è specializzato, lavorando con il professor Oscar Horta, nel Master in Filosofia dell'Università di Santiago di Compostela (USC) dove attualmente sta svolgendo il dottorato di ricerca. Ha ricevuto nel 2017 il premio per la migliore tesi dell'USC. È vicepresidente della ONLUS Gallinae in Fabula, ricercatore nel Laboratorio galego di eco-

critica e nel Centro Studi Filosofia Postumanista, inoltre fa parte della redazione di *Animal studies. Rivista italiana di antispecismo* e del comitato scientifico della *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. È ideatore e organizzatore dell'"International Animal studies Conference" svoltasi a Santiago di Compostela nel 2018 dal titolo *Rethinking Animality*. Ha pubblicato nel 2019 il libro edito da Graphe *Il mondo dell'animalità: dalla biologia alla metafisica* ed è curatore della collana "Semi per il futuro" con la stessa casa editrice.



## L'ANIMALITÀ E IL PENSIERO SULLA DIVERSITÀ: I FRAGILI CONTORNI DELL'UMANO

### Introduzione

Di che cosa si parla quando parliamo di animalità? E come si può parlare dell'animalità? All'interno degli *Animal studies* possiamo suddividere tre macro categorie<sup>1</sup>. La prima categoria è quella degli studi di *Animal Ethics* che cercano di rispondere alla domanda: che diritti hanno gli animali non-umani? Abbiamo noi il diritto di sfruttare gli altri viventi? Questo settore è dedicato maggiormente al campo della politica e dell'etica. Il secondo campo di ricerca sono gli *Animal Cognition*, che si appoggiano all'etologia e alla scienza, le quali cercano di rispondere alla domanda: che cosa sanno fare gli animali non-umani? Il terzo campo di studi è appunto l'*Animalità*. La disciplina che ricerca e contestualizza l'animalità è l'ontologia, un campo prettamente filosofico. Il pensiero sull'animalità però non si esaurisce tutto all'interno delle discipline filosofiche, bensì esso si espande al campo della letteratura, dell'arte, così come della psicoanalisi e dell'antropologia poiché si estende a tutti i contesti che cercano di rappresentare e comprendere la diversità a partire dall'animale umano.

.....  
1 Questa divisione è stata delineata nel capitolo: Leonardo Caffo e Valentina Sonzogni, "L'animalismo come contemporaneo: filosofia, arte, *Animal studies*", a cura di Felice Cimatti, Stefano Gensini e Sandra Plastina, *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 259-291.

Il pensiero sulla diversità si basa sul fatto che la filosofia cerca sempre di nutrirsi del limite, e per tale ragione questo modo di circoscrivere la differenza tratta dei confini e dei limiti dell'umano. Grazie ad una filosofia della diversità è possibile cambiare la classica prospettiva dell'osservazione dell'uomo sul mondo e l'osservazione dell'uomo sull'animale e ribaltarla completamente, in un certo qual modo. E uno dei filosofi che ha cercato di ribaltare questo sguardo univoco dell'uomo sul mondo e sull'alterità è stato Jacques Derrida.

Il 22 settembre 2001 a Francoforte ricevette il premio Theodor W. Adorno, con laudatio di Bernhard Waldenfels e Jürgen Habermas. Il discorso di Derrida, in quell'occasione, illumina il pensiero che ha sviluppato durante tutta la sua vita, in un esemplare compendio di un ideale libro sognato che avrebbe, o avrebbe dovuto, scrivere e che, nel suo stile unico<sup>2</sup>, esplicava in sette capitoli con titoli provvisori. Il settimo capitolo di questo libro che sognava di scrivere sarebbe stato redatto nei riguardi dell'animalità, o più propriamente, di ciò che si chiama, con un singolare generale, l'*animale*. Questo suo tema, questo suo ultimo e fondamentale tema che rappresentava il suo più caro attaccamento alla vita, che a causa di una malattia lo stava lasciando, apre le porte a tutta una serie di conseguenze etiche che oggi fanno parte

.....  
2 «*Le style c'est l'homme* e la decostruzione non è una teoria ma una persona» in M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano, 2010, p. 82.

del nostro pensiero filosofico. Si tratta di una traccia da seguire che egli ha lasciato scoperta e in vista per far emergere alcuni fondamenti, oscuri e oscurati, riguardo il tema della sovranità, del dominio dell'uomo sulla natura, del concetto di dignità e di autonomia dell'uomo, della compassione tra uomo e animale, dell'animalità nell'uomo – e, forse, dell'umanità negli animali. Derrida apre in questo discorso una via verso il futuro, all'interno della quale avviene la decostruzione dell'essere umano come dominatore e dell'assoggettamento avvenuto nei confronti degli altri esseri viventi<sup>3</sup>. Egli traccia così la ricostruzione di uno sviluppo che ha voluto mettere da parte la filosofia dell'animalità e che nel prossimo futuro costituirà un postumano che già in questi anni è necessitato alla ricostruzione per un avvenire che veda la co-partecipazione di tutti gli esseri viventi a un unico mondo, a un unico modo, nel quale esistiamo<sup>4</sup>. La critica, la decostruzione, la traccia che si permette di mostrare nel ricevere uno dei premi più importanti per la filosofia, è proprio quella della dignità dell'uomo attraverso la riappropriazione della sua animalità. Perché l'animalità? Perché l'animalità, e gli animali tutti, sono

stati costretti a esistere dentro un univoco riferimento che li appiattisce e li annichilisce sotto il nome di “animale”; sono stati i più sottomessi, perché non visti, perché non presi in considerazione – perciò privati della loro vita, dignità, esistenza – ed essi, in realtà, ci circondano, ci hanno sempre posseduto, e nella negazione del loro mondo, l'uomo, il concetto di umanità, si è potuto costruire nella violenza che nega l'umanità stessa<sup>5</sup>. Nell'animalità ha vita la pura filosofia, la filosofia dell'alterità, quella stessa che si occupa dell'Altro, di tutti i possibili altri e che, quindi, si espande infinitamente al campo dell'esistenza della possibilità ultima e totalizzante. Derrida riesce attraverso il suo pensare l'animalità a dare vita alla filosofia che è stata messa a tacere.

Mi viene da domandarmi sempre se questa invenzione, questo simulacro, questo mito, questa leggenda, questo fantasma che si dà come puro concetto [...] non sia appunto la pura filosofia divenuta sintomo della storia che qui ci occupa. Questa storia, non è forse quella che si racconta l'uomo, la storia dell'animale filosofico, dell'animale per l'uomo-filosofo?<sup>6</sup>

La conclusione del suo discorso a Francoforte suggerisce che le premesse dell'animalità, che finora sono state escluse ed escludenti, sono da sviluppare per una ri-

3 Lynn Turner (a cura di), *The Animal Question in Deconstruction*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2013.

4 Si vedano per esempio Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Derive Approdi, Roma, 2014; Francesca Ferrando, *Il Postumanesimo Filosofico e le sue Alterità*, ETS, Pisa, 2016; Giovanni Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecologia dei collettivi*, Mimesis, Milano, 2015; Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

5 Nicola Zengiaro, “Lenguaje y poder. Antropogénesis y animalidad a partir de Jacques Derrida”, *Pangeas*, 1, 2019 (in uscita).

6 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano, 2006, p. 61.

voluzione pensante e attiva di cui abbiamo bisogno nella coabitazione con gli altri viventi che chiamiamo “animali”.

È da tale senso di catastrofe che oggi, attraverso questo editoriale, ricominciamo a pensare l’animalità. E allora cercheremo di situare questa filosofia, spingendola al limite, nella sua particolarità.

### Lo sguardo animale

Ne *L’animale che dunque sono*, pubblicata dopo la sua morte, egli dice: «L’animale mi guarda e io sono nudo davanti a lui. Pensare forse comincia proprio da qui». C’è bisogno di interpretare fino in fondo questa frase.

Quando noi osserviamo un animale, in particolare la gatta di Derrida, nell’esempio di cui egli si serve, vediamo che questo animale ci può guardare. Egli cerca di raccontare tale ribaltamento attraverso la narrazione – metaforica – del momento in cui esce dal bagno dopo la doccia ed è nudo. E c’è questa gatta davanti a lui che gli guarda il sesso ed egli si vergogna, prova pudore davanti a *questa* gatta. Allora possiamo comprendere che quando Derrida guarda quella specifica gatta, fondamentalmente la situa in un momento preciso, cioè riesce a dare soggettualità a qualcuno che prima era un oggetto<sup>7</sup>, qualcuno che era un “Gatto” generico, o un “Animale” al singolare generale. Questo dono di soggettualità è molto importante perché cambia total-

7 Leonardo Caffo, “Umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo”, *Animot: L’altra filosofia*, Jackie D., a cura di Maurizio Ferraris e Leonardo Caffo, 1, giugno 2014, pp. 12-27.

mente prospettiva proprio a partire dal fatto che noi pensiamo sempre un mondo soggetto-centrato, umano-centrico in cui è l’uomo a definire tutto il resto, è l’uomo che è al centro del mondo e dell’universo. E allora in questo sguardo diciamo che c’è una relazione all’inizio asimmetrica – l’uomo che guarda la gatta – e poi a un certo punto, cambiando di prospettiva, la gatta che guarda l’uomo – riportando tale relazione alla simmetria. È in questo cambio di prospettiva che cerchiamo di riconoscere l’inconoscibile<sup>8</sup>; ovvero cosa ha in mente una gatta quando ci guarda. Che cosa sta guardando veramente? Come si può entrare nella testa di un animale che ci guarda?

Queste domande sono molto importanti perché ci fanno comprendere come noi non conosciamo nulla degli animali<sup>9</sup>. Nonostante ci viviamo insieme, nonostante ci parliamo ed essi non ci rispondono, noi non conosciamo nulla degli animali. Non sappiamo che cosa gli passa per la testa.

Ma possiamo complicare la situazione ancora di più, possiamo inspessirla, possiamo nutrirci di questo bordo che c’è tra l’uomo e l’animale. Derrida dice che la gatta «è lì solo per vedere». Ma che cosa significa “solo per vedere”? Quand’è che un uomo guarda un paesaggio ed è lì “solo per vedere” quel paesaggio?<sup>10</sup> Che cosa significa?

Ciò che significa è che gli animali ti guar-

8 Felice Cimatti, *Sguardi animali*, Mimesis, Milano, 2018.

9 Cfr. Felice Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, op. cit.

10 Si veda l’articolo di Felice Cimatti, “Una bestiale sovranità. Esperienza estetica e animalità”, in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, Anno II, n.5, giugno 2011, pp. 38-52.

dano per quello che sei. Non vedono il filosofo, l'algerino, o il nome "Jackie". Ciò che l'animale vede è semplicemente un altro animale. E questo fa sì che noi possiamo rimettere in discussione tutti i nostri valori – a partire da quello sguardo. Che valore diamo all'umanità? Che valore abbiamo dell'umanità? Che valori abbiamo di noi stessi e del nostro rapporto con gli altri? Ecco, questo rimette in discussione i nostri valori principalmente partendo da un senso originario di pudore, di vergogna. Mi vergogno di essere solo un animale. Riesco a pensare *veramente* l'alterità animale a partire dalla vergogna che provo nell'essere solamente un animale. Perché? Per quale motivo mi vergogno di essere un corpo animale? Forse perché davanti a me si presenta uno sguardo insostenibile: quello che mi guarda e basta, uno sguardo immobile e silenzioso che vede il mondo

da un'altra prospettiva, ma altresì guarda il mondo per quello che è<sup>11</sup>. Ridisegna il mondo secondo le proprie categorie e che per tale ragione mette in crisi tutto il sistema di riferimento del concetto di "mondo"

.....  
11 Con questo non intendo dire che l'animale non-umano ha uno sguardo puro sul mondo, ma voglio rimandare alla riflessione circa l'impossibilità di "toccare il reale" da parte dell'essere umano a causa del dispositivo del linguaggio che funziona da filtro tra l'Io e il mondo. Si vedano Jacques Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974; Id., *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Einaudi, Torino, 2011; Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982; David Lawrence, *Psicoanalisi e inconscio*, Newton Compton, Roma, 1995; Jean Laplanche, *Il primato dell'altro in psicoanalisi*, la Biblioteca, Roma-Bari, 2000; Jacques-Alain Miller, "Biologia lacaniana ed eventi di corpo", *La psicoanalisi*, 20, pp. 14-100; Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata, 2015; Alex Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad Edizioni, Rende, 2016.



Federica e Scooby guardano il paesaggio, Maharashtra, India, 2018

dal punto di vista umano.

Ciò significa che lo sguardo è essenzialmente attivo. Ma tale sguardo emerge a condizione che si resti immobili, e l'immobilità è una determinazione della passività, che nel caso dello sguardo può naturalmente essere interpretata come ricettività. [...] La modalità attiva deve procedere da quella ricettiva o, *meglio*, deve *ritornare* in essa. C'è dunque un osmosi continua [...], ma il punto finale, quello in cui il processo arriva al proprio compimento, è una forma di contemplazione, di inazione, che contiene in sé l'attività, la *presenza*, dello sguardo.<sup>12</sup>

### Cosa sono io?

Allora, a un certo punto, possiamo dire che attraverso questo sguardo, questa alterità assoluta che ci osserva, riusciamo a comprendere che non siamo noi il soggetto che guarda il mondo, o meglio, non siamo noi *l'unico soggetto* che guarda il mondo<sup>13</sup>, ma tutti gli animali riescono a vedere il mondo a proprio modo. In che modo guardano il mondo? Questo è un interrogativo inconoscibile, un enigma. Ciò che conosciamo è come guardiamo noi il mondo – e non lo conosciamo nemmeno propriamente fino in fondo<sup>14</sup> –, però riu-

12 Gabriele Usberti, "Sulla giustezza di un'azione", *Teatro e storia*, Annali 1, 16, 1994, p. 283.

13 Daniele Palmieri e Nicola Zengiaro, *Il mondo dell'animalità: dalla biologia alla metafisica*, Graphe, Perugia, 2019.

14 Nicola Zengiaro, "Sentirsi animali: la meta-percezione umana e la pan-percezione animale", in *Animal studies. Rivista italiana di zootropologia*, Apeiron, Bologna, 2019 (in uscita).

sciamo a porci di fronte all'alterità animale e metterci in relazione con i nostri cani, i nostri gatti, ma anche con altri esseri viventi, riunendoci in questa relazione di inconoscibilità. E questa relazione fa sì che proviamo pudore e vergogna poiché non riusciamo più a essere soltanto un animale<sup>15</sup>, non riusciamo più a dire "io sono solo un corpo animale" in relazione con tutti i viventi grazie alla caducità, la morte che ci unisce in un unico destino, per la crescita, per essere soltanto un corpo scoperto, nudo appunto<sup>16</sup>. Allora in questo pensiero, in questo cambio di prospettiva c'è qualcosa di originale, qualche cosa che risale direttamente dall'origine<sup>17</sup>. Possiamo dire che seguiamo le nostre tracce a ritroso nel verso da dove siamo arrivati – da questo concetto di "umanità" che abbiamo –, cioè ritorniamo indietro verso l'origine, verso un nuovo pensare il mondo.

In questo senso possiamo dire che l'animale ci spoglia dei costrutti che abbiamo creato di noi stessi, ma anche dalle ideologie che costruiscono il mondo umano e la

15 Si veda la lettura che Foucault fa su Diogene, il quale vive una vita ridotta all'osso, una vita affatto animale: Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2011.

16 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002; Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005; Id., *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009.

17 Federica Lovato e Nicola Zengiaro, "A caccia dei nostri animali totem", *Animal studies*, 18, 2017, pp. 37-50.

nostra relazione con esso<sup>18</sup>. Davanti all'animale ci possiamo chiedere: che cos'è l'umano? Esclusivamente a partire dall'alterità noi ci possiamo domandare: "che cosa sono io, chi sono io e a chi devo chiedere chi sono io? Devo chiederlo, forse, all'alterità. Non posso chiederlo a me poiché questo sarebbe un movimento tautologico: mi risponderai sempre, ogniqualvolta mi specchio in me stesso, 'io sono io, punto'".

### Allargare i contorni dell'umano

È davanti a uno sguardo radicalmente altro che mettiamo in discussione noi stessi; ma tale sguardo, forse impossibile da riconoscere, è anche il luogo dove noi ci identifichiamo. E allora possiamo dire che in questo sguardo siamo chiamati a rispondere di noi stessi: che cosa stiamo facendo oggi giorno degli animali e degli altri viventi? Che cosa stiamo facendo delle nostre vite?

Ce ne nutriamo, ci vestiamo coi loro manti; i nostri divani e le nostre scarpe sono fatti di pelle di altri esseri viventi; li sfruttiamo per i nostri desideri, per la nostra ingordigia; li rinchiudiamo dietro a sbarre metalliche per il nostro sadico divertimento, per cercare di espropriare la vita animale<sup>19</sup> di ciò che le è più proprio, ossia dell'animalità. Di questo forse non ce ne rendiamo conto, ma gli animali sono

dappertutto e circondano la nostra vita in ogni istante; è solo che essi sono sempre invisibili ai nostri occhi<sup>20</sup>. E allora come facciamo a farci guardare dagli altri viventi? Chi siamo noi veramente? Questa "umanità" è un modello identitario che dobbiamo totalmente rimettere in discussione. Ed è per questo che bisogna parlare di "fragili contorni dell'umanità".

Oltre a rispondere di noi stessi, dobbiamo ricominciare a pensare da qui. Da questo punto originale. Allora dobbiamo pensare a noi stessi a partire dall'alterità, a partire dalla diversità. Ed è per questo che il concetto di animalità ci porta a comprendere il pensiero sulla diversità. E allora, in siffatta riflessione circa la relazione con il vivente, i confini tra uomo e animale cominciano a sfumarsi davanti a questo sguardo e iniziamo a chiederci: sono solo un animale? Sono un animale che parla? Sono un corpo che parla? Chi sono io? In questo senso possiamo inspessire ulteriormente i bordi, nutrirci dei bordi, perché la filosofia costantemente si nutre della *limitrofia*<sup>21</sup>, cioè si nutre su questi bordi, allargando i confini per inspessirli, renderli porosi; a volte renderli trasparenti per guardare fuori, o addirittura stirarli come uno specchio per guardare il proprio riflesso in un luogo altro, in un non-luogo caratterizzato dalla precarietà<sup>22</sup>.

---

18 Nicola Zengiaro, "Psicoanalisi e animalità. Il luogo dell'io nello sguardo animale", *Animal studies*, 20, 2017, pp. 32-40.

19 Ralph Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Son-da, Casale Monferrato, 2008.

---

20 Leonardo Caffo, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Einaudi, Torino, 2017.

21 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, op. cit.

22 Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eleutheria, Milano, 2009.



## Lo sguardo del mondo

Cercare di comprendere l'animalità, o almeno questo campo di studi, significa cercare di capire come vede il mondo un animale. Come si può vedere il mondo da uno sguardo che è semplicemente animale? Come fa il mio corpo a vedere il mondo se tolgo tutti i costrutti che ho di me stesso? Che cos'è il mondo al di là di me?<sup>23</sup>

Allora in questo senso dobbiamo dare spazio agli altri animali, dare spazio a una moltitudine eterogenea di viventi che guardano il mondo. La filosofia è ciò che dà voce all'altro, ma è anche ciò che posso ascoltare con lo sguardo, ciò che porta in superficie il silenzio degli altri. Possiamo dire che il tentativo stesso di pensare una filosofia dell'animalità deve essere qualche cosa di costruttivo e non solo decostruttivo. Vorrei cercare di andare allora un po' più in là.

Dovremmo chiederci sempre inoltre come *il resto* veda il mondo. Non solo la vita animale, ma anche la vita vegetale. Come la vita vegetale vede il mondo<sup>24</sup>. Ma

.....  
 23 Mi sono occupato di questo tema nell'articolo: Guillermo Rodriguez Alonso e Nicola Zengiaro, "Antropocalipsis. Sobre el fin de la Historia como fin del hombre", *Vegueta. Anuario de la facultad de geografía e historia*, 17, 2017, pp. 213-226.

24 Cfr. Gustav Theodor Fechner, *Nanna o L'anima delle piante*, Adelphi, Milano, 2008; Emanuele Coccia, *La vita sensibile*, Il Mulino, Bologna, 2011; Id., *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna, 2016; Stefano Daniel Chamovitz, *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi nel mondo vegetale*, Cortina, Milano, 2013; Michael Pollan, *La botanica del desiderio. Il mondo visto dalle piante*, Il Saggiatore, Mila-

no, 2014; Peter Tompkins e Christopher Bird, *La vita segreta delle piante*, Il Saggiatore, Milano, 2014; Mancuso e Alessandra Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze, 2015.  
 25 Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012.  
 26 Guillermo Rodriguez Alonso e Nicola Zengiaro, "El devenir-lobo del perro de Freud", *Lazarus. Revista de filosofía y arte*, 1, 2017, pp. 62-70.

anche come le cose del mondo guardano il mondo. Come un minerale vede il mondo. Ovviamente questa è una metafora che utilizzo. Non è che essi abbiano gli occhi, ovvero quella particolare struttura biologica che consente di guardare il mondo – secondo il modello umano del "guardare". Però c'è qualcosa che resiste, qualche cosa che ci mette in relazione quando colpiamo una pietra. Tra il nostro corpo e la pietra che si toccano, che si scontrano, vediamo due corpi che si colpiscono. Non c'è più l'essere umano che colpisce una pietra, ma sono due corpi che si mettono in contatto e comunicano tra di loro. C'è qualcosa che resiste, una realtà oltre a noi che si mantiene al di là dei nostri schemi concettuali<sup>25</sup>. Esistono realtà che resistono, è necessario che resistano; talvolta alcune resistono troppo, talvolta non resistono abbastanza. La realtà dell'umano è instabile, precaria, forse reversibile<sup>26</sup>. Ma al di là di ciò non importa se siamo un gatto, cane, maiale, albero, foglia, umano; c'è qualcosa che resiste al di là di tutto questo.

Quello che stiamo cercando di fare è dar vita ad un movimento che attraversa un limite o una parete, senza mai annichilire i bordi. La filosofia diventa allora una membrana proprio per assumere ciò che viene

gettato su di essa e che dinamizza questa pelle perforandola, attraversandola, passando dall'altra parte.

### Il mondo che guarda se stesso

Utilizzerò una citazione di Jacques Lacan che è di grande ispirazione per comprendere l'alterità. Il giovane Lacan, appena ventenne, durante una vacanza, passa del tempo insieme a un pescatore e ci racconta un fatto. Inizia dicendo: «è una storia vera, è una storia vera questa qua»; perciò egli elimina già il prototipo della metafora che abbiamo affrontato con Derrida. Non vuole rimandare a null'altro oltre a ciò che sta per raccontare.

«È una storia vera. [...] Un giorno ero su una barchetta con alcune persone appartenenti a una famiglia di pescatori in un porticciolo. [...] Un giorno, dunque, mentre aspettavamo il momento di tirar su le reti, un tal Giovannino, lo chiameremo così [...] mi fa vedere qualcosa che galleggiava sulla superficie delle onde. Era una scatoletta, per essere più precisi, una scatoletta di sardine. Galleggiava lì nel sole [...]. Lucicava al sole. E Giovannino mi disse – *La vedi quella scatoletta? La vedi? Ebbene, lei non ti vede!* Egli trovava questo piccolo episodio molto divertente, io meno».<sup>27</sup>

E poi continua Jacques Lacan,

«se ha senso che Giovannino mi dica che la scatola non mi vede, è perché, in un cer-

.....  
<sup>27</sup> Jacques Lacan, *Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi, Torino 1979, p. 94.

to senso, essa però mi guarda. Mi guarda a livello del punto luminoso, dove si trova tutto ciò che mi guarda, e questa non è una metafora»<sup>28</sup>.

Che cosa vuole farci capire Lacan? Vuole farci capire che non solo noi guardiamo il mondo, ma è il mondo che si guarda attraverso occhi umani. E questo per dire che il nostro occhio, che è un elemento essenzialmente corporeo, fa parte del quadro che guarda. Io adesso vedo il mondo, ma il mio occhio e il mio corpo fanno parte di ciò che vedo. In questo senso possiamo interpretare e vedere che l'oggetto materiale *occhio* guarda il mondo, ma allo stesso titolo le altre cose materiali del mondo e gli altri oggetti ci possono osservare<sup>29</sup>. Questo movimento sovversivo riesce a comprendere che l'alterità assoluta ha uno sguardo su di noi e noi ci identifichiamo esclusivamente tramite questa relazione.

L'occhio fa parte del quadro, significa che non sono fuori dal mondo quando lo osservo. Io non sono fuori dal mondo nel momento in cui lo guardo. L'occhio come organo, ma altresì come oggetto materiale, oggetto del mondo, vede la scatoletta, cioè i miei occhi sono mondo essenzialmente come lo è scatoletta. Ovviamente la costituzione biologica è differente, però all'interno di questo punto di vista la scatoletta

.....  
<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Questo passaggio è stato analizzato con maggiore accuratezza da Felice Cimatti nel suo articolo "Verso il reale. Lacan e Baudrillard", *Lo Sguardo. Rivista di filosofia, Reinventare il reale. Jean Baudrillard (2007-2017)*, a cura di Eleonora de Conciliis, Enrico Schirò e Daniela Angelucci, I, 23, 2017, pp. 177-182.



rientra certamente dentro il nostro campo visivo, ma noi rientriamo dentro il campo visivo della scatoletta. La luce che riflette sulla scatoletta, e fa sì che noi la possiamo vedere, riflette allo stesso modo sul nostro corpo. Così possiamo pensare la radicalità delle cose, la diversità in modo totalmente effimero e allo stesso tempo materiale. È qualcosa che non si può spiegare, è davanti ai nostri occhi ed esiste. Come direbbe Wittgenstein, “si mostra”.

Per questo principio il mondo ci guarda e diciamo che è il mondo che guarda se stesso attraverso occhi umani. Allora dobbiamo rispondere al mondo, proprio come rispondiamo delle nostre azioni davanti agli animali, a tutte quelle vite sacrificate ogni giorno per i nostri piaceri. Cosa significa che dobbiamo rispondere al mondo? Significa rispondere allo sguardo del mondo su di noi. E, utilizzando una differente metafora e analogia, lo sguardo del mondo su di noi è uno sguardo che si può paragonare allo sguardo di Dio. Uno sguardo a cui non si può sfuggire. Possiamo nasconderci come specie davanti a uno sguardo che ci chiama alla responsabilità, però non possiamo uscire da questo sguardo perché è uno sguardo totalitario e totalizzante. Non ci si può nascondere.

### **Il mondo ci interpella**

Un altro riferimento che vorrei prendere in considerazione è il testo esposto nella conferenza di Martin Buber al congresso di Woodbrook a Bentveld nell'aprile del 1947, dove egli racconta di un rabbino che dialoga con un carceriere che gli domanda:

«“Come bisogna interpretare che Dio Onnisciente dica ad Adamo: ‘Dove sei?’”, – e allora il rabbino risponde –, “Ebbene – riprese lo zaddik – in ogni tempo Dio interpella ogni uomo: ‘Dove sei tu nel tuo mondo? Dei giorni e degli anni a te assegnati ne sono già trascorsi molti: nel frattempo tu fin dove sei arrivato nel tuo mondo?’”»<sup>30</sup>.

Questa è una domanda che il comandante delle guardie cerca di utilizzare per mettere in crisi l'onniscienza dello sguardo di Dio: come fa Dio a chiedere “dove sei?” se sa tutto? Allora ciò che Dio lascia è propriamente la libertà di nascondersi. Noi possiamo nasconderci davanti allo sguardo di Dio, però quello che vuole dire il rabbino è che il cammino dell'uomo inizia quando egli *decide* di dire “eccomi sono qui”; Adamo affronta la voce del mondo, cioè si rivela nel momento in cui «riconosce di essere in trappola e confessa: “Mi sono nascosto”. Qui inizia il cammino dell'uomo»<sup>31</sup>.

Il cammino dell'uomo inizia quando noi ci responsabilizziamo di fronte all'altro. Ma quale altro? Dobbiamo scegliere? La vita vegetale, la vita animale o la vita minerale? Dobbiamo scegliere davanti a quale altro? Dobbiamo discriminare di fronte a chi rivolgerci?

Per questo motivo si deve incominciare da se stessi per non finire con se stessi. In questo senso dobbiamo dirigere la nostra azione verso il mondo, per il mondo. Bisogna prendersi come punto di partenza ma .....

<sup>30</sup> Martin Buber, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 1990, p. 18.

<sup>31</sup> Ivi, p. 23.

mai come meta; partire da sé per riuscire ad avere un prospetto in cui il mondo può guardarsi e identificarsi su di noi. Ma come fa – e qui vorrei complicare ancora un po' la situazione – una vita individuale a pensare alla vita generale? Come fa una vita umana, semplicemente umana, a pensare alla totalità della vita, la vita in generale?

C'è una frase di Giorgio Agamben che dice più o meno così: “ci vuole un *bios* che come *telos* abbia la sua *zoé*”. *Bios* significa la vita individuale, l'individuazione della vita, e *zoé* la vita in generale, la vita generica, una vita totalmente astratta e che corrisponde alla vita di tutti quanti. Il *telos*, secondo l'interpretazione di Agamben – riprendendo tale separazione dagli stoici – si può suddividere in *fine* e *scopo*<sup>32</sup>. Fine e scopo sono assai differenti, ed egli utilizza una narrazione per fare un esempio molto pratico. Un arciere vuole colpire il centro. Mentre il suo scopo è mettere la freccia all'interno del centro, il fine è lo scoccare la freccia; il fine è mettere in moto questa azione. Lo scopo è fare centro, il fine è mettere in moto la propria azione. In questo senso la vita individuale deve avere come fine una vita generica, deve rispecchiarsi nel mondo, in una vita totalizzante, e concepire qualcosa molto più grande di sé, e questo è molto complesso. E allora riprendiamo il concetto di Buber: “iniziare da sé per non finire con sé”, cioè *dimenticatevi di voi e pensate al mondo*. Questo è il fine che .....

<sup>32</sup> Giorgio Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Boringhieri, Torino 2017, pp. 113.

una filosofia che verrà, una filosofia dell'animalità e della diversità, deve avere come caratteristica essenziale.

Concludendo, il pensiero sulla diversità che parte dall'animalità e che parte dalla vita animale è l'azione del cambiamento. *Il pensiero sulla diversità è la prima azione del cambiamento*. Ciò che porta una vita individuale a ragionare su di un concetto di vita totalizzante, unificato, è la tensione immanente di una vita che cerca di esprimersi. E questo *telos* si esprime attraverso la propria vita. Una vita che prende forma, è una vita che prende forma nella ricerca della sua *zoé*, cioè l'azione è la forma-di-vita che si esplica nella ricerca di sé nel mondo.

Esiste la sfida a cui ognuno di noi dovrebbe dare la propria risposta. Ognuno dovrebbe essere fedele alla propria vita. Questo non tendeva a escludere gli altri, ma – al contrario – a includerli. La nostra vita consiste dei legami con gli altri, e proprio gli altri sono il suo campo d'azione. È il mondo vivente. Ci sono in noi diversi generi di bisogni e diversi generi di esperienze. Ci sforziamo di interpretare queste esperienze come un messaggio indirizzato a noi dal destino, dalla vita, dalla storia, dal genere umano o dalla trascendenza... (tutti questi nomi del resto non hanno importanza). A ogni modo, l'esperienza della vita è la domanda, mentre la creazione in verità è semplicemente la risposta. Comincia dallo sforzo di non nascondersi e di

non mentire. Allora il metodo – nel senso del sistema – non esiste. Non può esistere altrimenti che come sfida o come invito.<sup>33</sup>

.....  
33 A cura di Antonio Attisani e Mario Biagini, *Opere e sentieri. Jerzy Grotowski testi 1968-1998*, Bulzoni Editore, Roma, 2007, p. 48.

**Francesca Ferrando** insegna Filosofia presso la New York University, Dipartimento di Liberal Studies, USA. Voce di spicco nel campo degli studi postumani e fondatrice del gruppo di ricerca postumano di New York, Ferrando ha ricevuto prestigiosi riconoscimenti, tra cui il premio filosofico Vittorio Sainati con la menzione del Presidente della Repubblica Italiana, Giorgio Napolitano. Ha scritto numerosi articoli sul postumanesimo e sul

transumanesimo. Il suo libro *Il Postumanesimo Filosofico e le Sue Alterità* è uscito con ETS nel 2016; l'edizione inglese, *Philosophical Posthumanism*, è in uscita con Bloomsbury nel 2019. Nella storia dei TED talk, Ferrando è stata la prima relatrice a trattare il tema dal postumano. La rivista americana "Origins" l'ha nominata tra le 100 persone che hanno cambiato il mondo.

## **RIFLESSIONI APERTE SUL POSTUMANESIMO FILOSOFICO**

Il postumanesimo filosofico è una filosofia di mediazione che depone ogni dualismo conflittuale, così come ogni retaggio gerarchico. Come filosofa, vorrei definire questo cambio paradigmatico attraverso tre passaggi; un cambiamento di paradigma postumano può essere definito come un cambiamento che comprende una svolta post-umanistica, una svolta post-antropocentrica e una svolta post-dualistica. Riflettiamo su ogni termine. Come post-umanesimo, il postumanesimo filosofico riconosce che non tutti gli esseri umani sono stati ugualmente considerati sotto l'etichetta "umano". In questo senso, l'umano è riconosciuto in quanto nozione plurale e cioè, in quanto: esseri umani. Come post-antropocentrismo, il postumanesimo filosofico non riconosce gli esseri umani come superiori o eccezionali, rispetto ad altri esseri - torneremo su questo punto. Come post-dualismo, il postumanesimo filosofico affronta l'esistenza in termini ibridi ed evolutivi. Se il post-umanesimo può essere visto come la sinfonia pluralistica delle voci umane che erano state messe a tacere negli sviluppi storici della nozione di "umanità", il post-antropocentrismo aggiunge a questo concerto le voci non umane, o meglio, il loro silenzio in quella che è attualmente definita come la sesta estinzione di massa, che definisce la continua estinzione di specie causata, direttamente o indirettamente, da azioni umane. Un cambiamento può essere ottenuto solo

riconoscendo pienamente lo stato reale delle cose. Il postumanesimo filosofico richiede una prassi ambientale e sostenibile, accedendo al postumano come un post-antropocentrismo. Storicamente, il postumanesimo può essere visto come l'approccio filosofico che si adatta al tempo geologico informale dell'Antropocene: mentre il postumanesimo filosofico si concentra sul decentramento dell'umano dal centro del discorso, l'Antropocene segna la portata dell'impatto delle attività umane a livello planetario, e così sottolinea l'urgenza per gli esseri umani di prendere coscienza di un ecosistema che, se danneggiato, influisce negativamente anche sulla condizione umana.

### **Cosa significa essere postumani, in relazione ad altre specie?**

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo estendere l'analisi a un secondo livello di decostruzione, indagando il bio-dominio da una prospettiva post-antropocentrica, sottolineando che la linea tra animali umani e animali non-umani non è definitiva; per esempio, gli umani condividono un'alta percentuale del loro DNA con animali non-umani. Inoltre, la grande diversità di animali non-umani non può essere classificata, e semplificata, in una categoria "non umana", che si adatta solo alla necessità della dicotomia gerarchica: umano/non umano, secondo la quale l'essere umano sarebbe eccezionale e superiore al non umano. Come post-antropocentrismo, il postumanesimo filosofico consente una delocalizzazione consapevole dello specismo e degli

effetti devastanti delle abitudini antropocentriche, segnando così un passaggio dalla tecnologia all'eco-tecnologia; dalla giustizia alla giustizia multispecie; dalla generalizzazione del termine "umano", alla più precisa nomenclatura biologica degli "animali umani". Il postumanesimo è la filosofia del nostro tempo che tratta dell'urgenza di una ridefinizione integrale della nozione di umano. Il postumanesimo filosofico, come risposta radicale alla storia del primato umano, affronta la domanda "*chi sono io?*" in congiunzione con altre domande correlate, quali: "*cosa sono io?*" e "*dove e quando siamo noi?*". L'approccio postumano destabilizza i limiti e i confini simbolici posti da rigide dicotomie. Dualismi come umano / animale, umano / macchina, umano / non umano e, più in generale, soggetto / oggetto, vengono riesaminati attraverso una percezione che non funziona su schemi opposti.

### **Che dire dunque del post-dualismo?**

Il terzo termine di riferimento, il post-dualismo, non è stato pienamente indagato dalla riflessione postumana contemporanea e necessita di una elaborazione più profonda. In effetti, il post-dualismo è un passo necessario nella decostruzione finale dell'umano. Noi, come società, potremo eventualmente superare il razzismo, il sessismo e persino l'antropocentrismo, ma se non affrontiamo la rigida forma della mentalità dualistica che consente costruzioni socio-politiche gerarchiche, allora emergeranno nuove forme di discriminazione, come ad esempio ritrarre i robot in quanto nuove "alterità", da temere e

da soggiogare. Apriamo qua una parentesi, dato che la tematica della robotica è di grande attualità nel dibattito contemporaneo, e chiediamoci: la vita artificiale presume un nuovo primato ontologico? Da un punto di vista filosofico postumanista, la comprensione della vita artificiale nel regno della "vita postumana" non porta con sé un nuovo primato sugli esseri umani, sugli animali non-umani o sull'ambiente. Non implica un'accettazione acritica dei futuri distopici secondo cui la "natura" sarà eventualmente sostituita da repliche artificiali. Non è un passaggio della corona, dagli umani ai robot. Il movimento radicale del postumanesimo filosofico decostruisce il centro del discorso, consentendo un approccio multifocale e promuovendo un'apertura dinamica in base alla quale si può tenere conto di una pluralità di prospettive. Nell'era dell'Antropocene, la tecnologia dovrebbe essere ripensata in quanto "eco-tecnologia".

### **Cosa significa "eco-tecnologia"?**

"Eco-tecnologia" enfatizza un aspetto cruciale, e cioè che la tecnologia deve essere ripensata non in separazione dall'ambiente, ma come parte dell'ambiente. Cerchiamo di chiarire il perché. Nel ciclo dell'esistenza materiale, gli oggetti tecnologici vengono dal pianeta Terra - composti di minerali e metalli, tra gli altri materiali - e, una volta smaltiti, torneranno ad essa. Il loro ciclo materiale è separato dalla nozione di tecnologia? No, non lo è. La nozione di tecnologia, da una prospettiva postumanista, comprende tutte le sue implicazioni, incluso l'impatto socio-politico

ed ambientale del suo materiale, e del suo smaltimento. Ad esempio, il columbite-tantalite (coltan), un minerale raro utilizzato nella produzione dell'elettronica (compresi computer portatili e telefoni cellulari), si trova comunemente nella Repubblica Democratica del Congo (RDC) e viene estratto in territori controllati dai ribelli, colpendo in modo drammatico la popolazione civile e i parchi nazionali. Possiamo anche pensare alla tossicità dei rifiuti elettronici e al loro impatto sulla salute umana e sull'ambiente. Inoltre, le tecnologie tradizionali come i telefoni cellulari e Internet richiedono sempre più la presenza di satelliti in orbita, responsabili per la crescente quantità di detriti spaziali. Per riassumere, da una prospettiva postumanista integrale, la nozione di "sviluppo tecnologico" non dovrebbe essere affrontata in modo univoco (cioè, portando progresso solo ad uno specifico campo), ma devono essere considerati in modo globale: il progresso portato ad (alcuni) esseri umani, per esempio, non deve essere a detrimento di altri esseri umani, o non umani. Gli sviluppi tecnologici, da una prospettiva post-umanistica e post-antropocentrica, richiedono pratiche sostenibili nelle loro intenzioni e nelle loro materializzazioni. Il postumanesimo filosofico ci invita a procedere in modo relazionale e multistrato, in una prassi post-dualistica e post-gerarchica, oltre i confini dell'umanesimo e dell'antropocentrismo.

Più nello specifico, il postumanesimo filosofico può essere considerato una filosofia teoretica della differenza, che demi-

stifica qualsiasi polarizzazione ontologica attraverso la pratica postmoderna della decostruzione. Pertanto l'abbiamo definito, a livello modale, come un post-centrismo e un post-esclusivismo: un "post" che apre costantemente possibilità e non si conforma alle vedute gerarchiche stazionarie. Questa apertura epistemica non si basa sull'assimilazione, ma sul riconoscimento della diversità, in sintonia con i processi evolutivi, che si manifestano in dinamiche di diversificazione. In questo senso, l'evoluzione può essere considerata come una tecnologia dell'esistenza: *physis* ("natura" in greco) e *techne* sono domini co-costitutivi. In quanto post-dualismo, il postumanesimo filosofico rivela un passaggio necessario dall'individualità alla relazionalità. Una volta che riflettiamo su noi stesse/i in quanto reti aperte, in continuo scambio con l'alterità, possiamo percepire, più chiaramente, in che modo il nostro impatto su questo pianeta sia ampio ed esteso, manifestandosi in modi aggrovigliati, sottili e diffusi. Questo è un passo cruciale verso l'intenzione di esistere, eticamente ed ontologicamente, in modo postumanista, perché, in questa comprensione, la separazione tra teoria e pratica non è più sostenibile. Il postumanesimo filosofico è prassi: agire è, inter-agire. Questo approccio espande la nostra percezione dell'esistenza oltre i limiti autoimposti dell'umano nel senso stretto del termine. Gli esseri umani, in questo scenario, si riconoscono come reti incorporate di energie, alleanze e filiazioni, situati oltre la loro specificità spazio-temporale, connessi ad altre forme di esistenza attraverso un numero indefi-

nito di sinergie materiali e potenziali.

Immagina ... che un giorno tu ti renda conto che ogni singola azione che hai fatto, ogni pensiero che tu abbia mai avuto; ogni sogno che tu abbia mai sognato; ogni parola che tu abbia mai pronunciato, abbia influenzato e attuato la materializzazione dell'esistenza. Perché stiamo parlando di postumano? Perché, sappiamo che il flusso esistenziale cambia continuamente, si evolve, si dispiega. Perché sappiamo che siamo noi, qui, oggi, a fare un cambiamento; è l'onda postumana che sposta la società umana verso la successiva fase della relazionalità: post-umanistica, post-antropocentrica e post-dualistica. Noi: animali umani e non umani, robot e piante, pianeta Terra, Marte e oltre. Noi: diversi e connessi. Noi, proprio qui, proprio ora, attuando il cambiamento di paradigma postumano e aprendo nuove possibilità esistenziali: quando l'*agency* postumana diviene *modus vivendi*.

*Un ringraziamento speciale a: Nicola Zengiaro e al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Santiago de Compostela (Spagna).*





**Roberto Marchesini** è filosofo, etologo e zooantropologo. Da oltre vent'anni conduce una ricerca interdisciplinare volta a ridefinire il ruolo degli animali nella nostra società. Direttore della Scuola di Interazione Uomo-Animale (Siu) e del Centro Studi Filosofia Postumanista, è autore di oltre un centinaio di pubblicazioni nel campo della

bioetica animale, delle scienze cognitive e della filosofia postumanista. Tiene inoltre conferenze in tutto il mondo nelle quali affronta il tema del rapporto uomo-animale (zooantropologia). È Direttore della rivista *Animal studies. Rivista italiana di zooantropologia* (Apeiron).

## **SOGGETTIVITÀ E LA NATURA DECLINATIVA DELL'ESSERE ANIMALE**

La riflessione sul carattere di soggettività dell'animale – vale a dire sulla differenza tra un oggetto o una macchina da una parte e un animale dall'altra – richiede una riflessione di carattere ontologico, nel senso più generale di problematizzazione filosofica, e non semplicemente di carattere descrittivo, come avvenuto nella tradizione del XX secolo.

Di fatto l'etologia classica o il behaviorismo – come peraltro le diverse varianti che dalla teoria dei tropismi di Loeb fino agli scorcio del Novecento si sono susseguite – non hanno fatto altro che descrivere la macchina animale, vale a dire individuare quali meccanismi la regolassero, senza mettere minimamente in discussione il paradigma di base dell'animale automa proposto da Cartesio nel Seicento.

Le teorie sulla cognizione animale, a partire in modo coerente solo dagli anni '70, hanno cercato nella funzione di consapevolezza – senienza, coscienza, teoria della mente – di far emergere una pallida soggettività, inevitabilmente legata alla prova del nove, che la singola specie doveva superare, di possedere un barlume di consapevolezza. Ma, senza mettere in discussione il modello di base, ossia che l'espressione animale fosse il frutto di automatismi – innescati dall'ambiente o dalle pulsioni interne, codificati dalle associazioni esperienziali o dalla selezione naturale, appresi o innati – pertanto deterministici sul comportamento.

Il comportamento quindi viene determinato dal singolo automatismo – sia esso un istinto o un condizionamento – in modo diretto, cosicché il comportamento complesso viene spiegato attraverso un modello a domino ossia attraverso una cascata di inneschi. Ovvio che in questo modello la soggettività è pura apparenza. Dare consapevolezza a una macchina non significa attribuirle soggettività, se consideriamo con Brentano la consapevolezza nient'altro che una presa in carico di un contenuto. La soggettività viene prima della coscienza, è il fondamento da cui può emergere la coscienza, non viceversa. Sono cosciente della mia soggettività, al contrario non posso diventare soggettivo prendendo consapevolezza di essere una macchina.

Questo ragionamento diventa ancor più pressante e ci riguarda in modo diretto se consideriamo la *res-cogitans* cartesiana un artificio per assicurare la soggettività a una materia inerte che può essere matematizzata e che come un orologio segue un cammino totalmente determinato dai propri meccanismi. Nel momento in cui rinunciamo al *deus-ex-machina* dell'anima o del principio trascendente, ci rendiamo immediatamente conto che il modello *res-extensa* è incapace, comunque lo rivoltiamo, a spiegare il carattere di soggettività. O accettiamo di essere anche noi nient'altro che delle macchine già prefissate nei loro meccanismi o necessariamente dobbiamo rivedere il modello *res-extensa*, ossia la macchina animale.

Come primo punto ritengo che il termine "soggettivo" vada chiarito ed è stato uno dei miei obiettivi a partire dai saggi *Intel-*

*ligenze plurime*<sup>1</sup> e *Modelli cognitivi e comportamento animale*<sup>2</sup>, ma soprattutto nel saggio *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*<sup>3</sup>. Penso che si tratti di un problema complesso, anche perché ci riguarda da vicino, che tuttavia non possa essere affrontato in modo antropocentrico o attraverso comode scappatoie come quelle trascendenti dell'anima o quelle tautologiche della coscienza. Soggettivo è ciò che non è oggettivo, vale a dire: predefinito, deterministico, passivo, neutro, algoritmico. Nella soggettività c'è sempre parzialità, libertà, indeterminazione, arbitrarietà, infedeltà, caratterizzazione nel qui-e-ora. Il soggetto è colui che sceglie, non necessariamente in modo inconsapevole, la sua condotta, che inventa una condotta andando oltre le competenze acquisite.

### 1. La fonte del desiderio

L'animale è soggettivo in quanto possiede dei desideri che lo rendono protagonista della propria vita. Non è un'entità passiva, ma un continuo proporsi, un irrefrenabile essere alla ricerca. C'è un rapporto stretto tra animalità e ricerca, tra soggettività e non-equilibrio. L'animale è mosso dal languore, dalla libido, dalla pulsione. È lui che inventa le situazioni, che

.....  
1 Roberto Marchesini, *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Perdisa, Bologna, 2008.

2 Roberto Marchesini, *Modelli cognitivi e comportamento animale*, Eva, Isernia, 2011.

3 Roberto Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della mente animale*, Mimesis, Milano, 2015.

trasforma il mondo in un campo di opportunità, perché ha desideri e quindi si pone alla ricerca di occasioni.

La condizione animale, fondamento della proiezione singolare della persona, può essere quindi interpretata come l'essere un *corpo-che-desidera*, nel senso non solo di apertura al mondo, di disponibilità coniugativa, ma altresì di intenzionalità implicita. Il corporeo nelle sue coordinate vitali è sempre un essere riferito-a. Un *corpo-che-desidera* fa riferimento e rimanda a un contenuto, in quanto si aspetta qualcosa dal mondo – come le branchie di un pesce presuppongono ossigeno disciolto nell'acqua – e in tal senso il vitale è sempre intenzionale, mai chiuso in se stesso, a ogni piano delle sue espressioni produce senso attraverso il desiderio.

Una foglia è mossa dal vento, l'animale invece ha un motore interno: è soggettivo perché è protagonista. I moventi interni sono strutture verbali: raccogliere, rincorrere, accudire, congiungersi, possedere, difendere. L'oggetto è solo la scusa. I desideri sono verbi, azioni in potenza, "strutture-che-connettono" in un certo modo l'individuo al mondo. Egli desidera attraverso le sue motivazioni che si esprimono nel gioco, nell'esplorazione, nell'interazione con il mondo.

Nell'espressione, il corpo manifesta questi predicati verbali – come: raccogliere, rincorrere, possedere, difendere – che, per declinarsi in azioni, devono trovare applicazione nella realtà esterna (per esempio in termini di target) in collezione di fenomeni, devono cioè mutare da vuote presenze in "specificazioni predicative"

onde dar compimento all'agibilità soggettiva. L'essere-desiderante radica il soggetto nel mondo naturale da cui emerge. Il desiderio è un languore mentale, una fame di mondo che lo rende inquieto, pronto all'azione, creativo, coinvolto. Il desiderio è sempre stato alla base della ricerca etologica: ogni specie ha desideri differenti, ma ogni animale desidera. È soggetto in quanto orientato a cercarsi uno spazio di agibilità: il desiderio gli pone problemi, gli fa valutare le situazioni, lo sollecita a trovare soluzioni, lo induce a prendere delle decisioni. L'esercizio del desiderio, ancor più del risultato raggiunto, dà piacere: l'animale è soggetto perché compreso nel principio di piacere espressivo.

## 2. Le emozioni

L'animale è soggettivo in quanto possiede delle emozioni, cioè degli stati interiori che lo portano ad assegnare certi valori alle situazioni. È soggettivo perché non riceve il mondo passivamente ma interpreta la realtà esterna a seconda del suo stato. Attraverso lo stato emozionale, l'animale converte la situazione vissuta in una condizione di valore-per-sé. In questo senso l'essere emozionato determina la condizione di un qui-e-ora specifico: soggettivo significa costruire un esserci singolare, peculiare dell'individuo ma anche del vissuto momentaneo.

Le emozioni sono il risultato della relazione tra la condizione del corpo e ciò che la realtà esterna offre in un particolare momento. Il corpo è una realtà sistemica in divenire: trasformare questa processua-

lità fisiologica, che dialoga col mondo, in uno stato mentale significa esserci come divenire. Attraverso le emozioni l'animale è come se colorasse il mondo: a seconda di come si sente interiormente, il mondo assume tonalità diverse. Se per esempio è stanco e prova emozioni negative, non vede ciò che lo circonda allo stesso modo di quando sta bene. Emozioni come la tristezza o la paura trasformeranno il mondo in qualcosa di cupo.

Essere soggettivi vuol dire quindi avere una lettura parziale della realtà. Nella lettura di ciò che lo circonda, l'animale non è mai oggettivo, il suo approccio è soggettivo appunto perché parziale e riferito alla propria condizione interna. La soggettività è quindi un'interpretazione del mondo che anticipa la rappresentazione, un precedente "dare valore" che trasforma l'individuo in un'entità preconettuale: il soggetto si muove nel mondo, ma soprattutto si muove all'interno dei suoi valori che colorano il mondo in un certo modo. L'animale è parziale, ha sempre dei preconetti.

Le emozioni stanno alla base del sentire, perché trasformano gli accadimenti del mondo, la pluralità fenomenica, in differenti stati del corpo. Un repertorio sensoriale viene cioè tradotto in termini fisiologici – per esempio il ritmo cardiaco, la vasocostrizione, la conduttanza epidermica, l'emissione di un certo cocktail di feromoni – viene cioè somatizzato. Le emozioni danno all'animale la condizione di senienza. Essere senzienti significa possedere un "vissuto" che rende ogni interfaccia in termini di somatizzazione partecipata.

Nello stesso tempo le emozioni, che rispondono come il desiderio al principio di piacere, rendono l'animale costantemente in rapporto con il mondo, mai chiuso in se stesso, mai in una condizione di equilibrio o di autosufficienza ontologica. L'animale non può essere compreso nei suoi stati semplicemente per ricognizione interna, perché il suo stato è sempre un "essere in relazione". La senienza nel suo somatizzare il mondo esterno rende la soggettività una condizione fluida, mai cristallizzata in una forma.

### **3. Essere titolari delle proprie dotazioni**

L'animale è soggettivo in quanto titolare delle proprie dotazioni. Il principio di titolarità ci mostra la non riducibilità dell'animale a un assemblaggio di automatismi che, in modo autonomo - o per singolo innesco e per meccanicismo funzionali - presiedano al suo comportamento. L'animale non è un insieme di congegni, modello orologio come da tradizione cartesiana, ma è titolare delle proprie dotazioni: è l'artigiano che presiede il proprio lavoro utilizzando i propri strumenti.

Tutte le informazioni e le conoscenze che abbiamo (che riguardano la sfera innata e la dimensione appresa) non sono automatismi bensì strumenti. Si tratta di uno slittamento di "modello esplicativo" assai rilevante. Nel modello automatismo il rapporto tra struttura (ciò che è) e funzione (ciò che fa) è rappresentabile come 1:1 vale a dire "ciò che è = ciò che fa". Per cui data la struttura ricavo la funzione ovvero la struttura è cogente sulla funzio-

ne. Nel modello strumento il rapporto tra struttura e funzione è 1: infinito vale a dire che lo strumento-dotazione a) si dispone, b) dà competenza, c) si rende disponibile alla funzione ma non la determina.

Mentre l'automatismo muove l'individuo, lo strumento è utilizzato dall'individuo. Pensiamo alla dotazione innata o appresa come a un qualsiasi strumento, per esempio un martello: sono io che lo utilizzo, non è lui che mi muove. La differenza c'è ed è rilevante, perché mentre un automatismo trasformerebbe l'animale in un burattino mosso da dei fili, lo strumento è nelle mani dell'animale che ha un'ampia flessibilità di utilizzo. Uno strumento assomiglia alla mappa di una città: mi dà le indicazioni necessarie ma non decide l'itinerario. L'esautività funzionale dell'automatismo trasformerebbe l'individuo nient'altro che nella somma dei propri automatismi.

La soggettività sta proprio nella negazione di questa "esautività funzionale" che trasformerebbe l'animale in un insieme di meccanismi innescati dagli stimoli esterni o interni. Considerare le informazioni (innate e apprese) come strumenti e non come automatismi significa assegnare all'animale una titolarità sulle proprie dotazioni: è lui che le utilizza e non sono loro a muoverlo. Uno strumento può essere utilizzato in mille modi differenti, anche con creatività. Essere soggettivi significa essere titolari dei propri strumenti, testandoli anche in situazioni nuove, modificandoli e creandone dei nuovi.

Ma perché è più adeguato un modello a strumento rispetto a uno ad automatismo? La risposta sta nel "principio di singolarità

del reale”: il mondo si presenta in conformazioni simili mai identiche, per cui l'individuo deve sempre gestire dei “marginii di novità”. Se le sue dotazioni fossero automatismi non potrebbe gestire le novità, perché l'automatismo non fa altro che ripetere la funzione accreditata. Questo è il motivo per cui non è possibile un software che gioca a scacchi attraverso un algoritmo. Per gestire la singolarità l'animale deve poter utilizzare le proprie dotazioni in modo libero, flessibile, attraverso *ex-aptation*, con creatività.

#### 4. L'animalità come presenza

Le due condizioni che abbiamo definito come “essere desideranti” e “essere senzienti” già ci fanno comprendere che, a differenza di qualunque macchina, gli animali sono soggetti in quanto portatori di “interessi inerenti”. Una macchina produce performance anche molto complesse ma non è interessata a produrle, siamo noi a impostarle il lavoro. L'animale che desidera e sente ha un interesse, perché coinvolto nel qui e ora. Quando parliamo di diritti animali o consideriamo gli animali come “pazienti morali” ci riferiamo proprio a questo essere portatori di interessi.

La titolarità sulle dotazioni ci fa comprendere che non è possibile considerare la soggettività una qualità attribuibile a una specifica dotazione, avendo pertanto un approccio analitico, perché essa è un frutto sistemico. Potremmo dire che la soggettività è una qualità emergente, cioè che non è riferibile alle singole parti ma all'interazione tra le parti. Ma un aspet-

to fondamentale ne deriva: l'animale in quanto padrone delle proprie dotazioni e non schiavo di esse è un'entità che emerge dai processi funzionali.

Emergere significa poter svolgere alcuni processi riflessivi come valutare, giudicare, decidere, simulare. In questo senso la differenza con la macchina non sta nella prestazione in sé, bensì nella capacità di presiedere allo svolgimento delle diverse funzioni attraverso una presenza. L'animale è soggettivo in quanto presente, cioè in grado di presenziare il suo qui-e-ora operativo. Avere interessi inerenti e titolarità sulle proprie dotazioni produce inevitabilmente una *self-ownership* che manca a qualunque macchina.

L'animale inventa il suo tempo presente, un qui-ed-ora in cui costruisce il suo *Dasein* (Esser-ci). Il presente non esiste in sé, è un'invenzione dell'essere-animale attraverso la congiunzione del passato nel futuro ovvero portando in risonanza il tempo trascorso e creando quindi uno spazio temporale di azione-presenza. L'animale è soggetto in quanto esiste, ossia non si limita a comparire sulla scena del mondo ma è presente, cioè presenzia al mondo.

Possedere un presente significa avere sovranità sul qui-e-ora e, in tal senso, non esserne immerso. L'essere animale si esprime attraverso codici di risonanza del qui-e-ora che cambiano a seconda della specie, cosicché possiamo dire che esistono tanti presenti quante sono le specie animali. Ogni specie mette in relazione tempi differenti perché differente è la storia filogenetica che ha preceduto l'emergenza individuale di soggettività specie specifica.

La soggettività è questa emergenza dal fluire del tempo.

### 5. La mente come processo

La soggettività è possedere un mondo interiore in continua trasformazione. Essere animale significa sognare, fare progetti, costruire delle strategie, riflettere sulle possibilità, valutare i contenuti reconditi di una situazione, fare simulazioni mentali sulle diverse tattiche. La soggettività è il frutto della vita mentale dell'animale, del possedere cioè una sorta di teatro interiore ove ogni orientamento si confronta con tutti gli altri: Lorenz<sup>4</sup> lo chiamava "il parlamento degli istinti". Il risultato è pertanto sempre sistemico, riflessivo, interattivo tra le parti e mai meccanico, analitico, a cascata di domino.

È la mente come sistema che dà vita al pensiero, un ripiegamento in sé che porta a decisioni globali, più o meno consapevoli. La mente non è la coscienza: la coscienza è solo una delle tante funzioni della mente. La soggettività della mente si svolge peraltro soprattutto nell'inconscio. Nulla è più soggettivo dell'inconscio che si manifesta nel flusso dei desideri, nel sogno e negli stati di alterazione, nelle immagini emozionali, nel dipanarsi dei ricordi, nei progetti confusi. Anzi, possiamo dire che la coscienza è spesso un censore della soggettività.

La mente è un ecosistema interno, un microcosmo non sovrapponibile al macro-

cosmo mondo, all'interno del quale avvengono processi di realtà. La mente mi colloca nel mondo, ma nello stesso tempo mi consente di prendere distanza, di riflettere sulle situazioni, attraverso una complessa elaborazione di tutte le informazioni disponibili. La mente permette di trasformare tutti gli eventi del mondo in significati ossia di tradurli in categorie di rischi e di opportunità e quindi di avere una decodifica immediata per prendere decisioni.

La mente non è solo un insieme di elementi, per quanto capaci di produrre effetti sistemici – come le qualità emergenziali, gli effetti sinergici o la disponibilità a introiettare informazione organizzativa – la mente è prima di tutto un processo, vale a dire un insieme di eventi produttivi di risultanze non precedenti l'azione mentale stessa. La mente è una fabbrica di attività cognitive. La mente è come un qualunque organo, chiamato a metabolizzare la materia bruta che il mondo le fornisce.

Considerare l'animalità – e ovviamente anche il mio essere nel mondo – come l'innescio di automatismi, mi sembra una non-risposta, un voler spostare il problema. Metto anche l'appello alla coscienza o ai diversi livelli di consapevolezza tra le non-risposte. Sia chiaro, non nego questi stati di soggettività negli altri animali. Dico solo, riprendendo Brentano, che si tratta di "piani d'intenzionalità", ossia "un essere consapevole di-che": in una parola "far luce su qualcosa che è in atto". Non è la torcia che illumina la stanza a creare l'arredamento della stanza! Non può essere pertanto la coscienza (la torcia) a creare la soggettività (l'arredamento), perché

---

.....  
4 Konrad Lorenz, *L'aggressività. Il cosiddetto male*, il Saggiatore, Milano, 1969.



essa semplicemente ne mette in luce le caratteristiche. La soggettività deve pertanto precedere la coscienza. Dare consapevolezza a una macchina può solo consentirle di far luce sui suoi meccanismi, non dar luogo a quell'arbitrio e a quella creatività che è alla base della soggettività. Tanto meno può far emergere titolarità sui suoi automatismi.

Gli stati emozionali e motivazionali di un animale determinano un sentire, vale a dire un coinvolgimento, che assomiglia di più al mio innamoramento che al ticchettio di un orologio. È su questo discrimine che dovremmo confrontarci. Un carattere è presente perché è frutto di una filogenesi e perché ha superato il vaglio della fitness, perché cioè ha ricevuto il via-libera da cause remote che ne hanno sancito la compatibilità. Sicuro! Un carattere assume una certa conformazione durante lo sviluppo e risente di attivazioni fisiologiche e ambientali. Sicuro! Ma il sentire che produce si pone su un piano esplicativo differente, seppur poggiato su quelli sottostanti: un quinto principio. Come diceva Lorenz: «la vita è fatta di leggi fisiche e chimiche, ma non è solo fisica e chimica!» E, come Lorenz, anch'io non voglio inserire altri elementi.

Sappiamo, analizzando i sistemi complessi, che esistono "per emergenza" piani predicativi diversi: per cui l'acqua è fatta di ossigeno e idrogeno, ma presenta predicati differenti rispetto ai suoi ingredienti, e così le leggi che governano gli oceani non possono essere spiegate semplicemente basandosi sulle qualità dell'acqua. E così per il coinvolgimento! Le variabili agendo

sui predicati presenti, creano un "piano di coinvolgimento sistemico" che emerge rispetto agli ingredienti. Un gatto, nella dimensione predatoria, esprime la sua soggettività: il suo essere-desiderante. Una condizione che lo immette in una dialettica di languore-orientamento e di espressione-appagamento che ha a che fare con il piacere e con la titolarità. Il gatto non caccia per mangiare, ma nel cacciare esprime il suo essere-nel-mondo, il piacere che ricava dall'esserci. Il mangiare è solo la conseguenza, ciò che nel lungo periodo retroagisce sulla fitness. Se noi facessimo l'amore per riprodurci non esisterebbero gli anticoncezionali!

## 6. Il concetto di intelligenza

Quando si parla d'intelligenza, il problema è l'idea stessa che abbiamo di questa facoltà. Che cos'è l'intelligenza? Si ritiene, per esempio, che l'atto intellettuale sia essenzialmente un risolvere dei problemi attraverso la capacità di uscire dalla condizione di scacco. Quanto più elegante è la soluzione, tanto più attribuiamo gradienti intellettivi. E già la parola "eleganza" potrebbe farci suonare più di un campanello d'allarme. In genere le diamo connotazioni tutt'altro che oggettive: novità, essenzialità, velocità, articolazione, bellezza. Forse siamo ancora troppo legati al concetto antropocentrico di macchina per comprendere un IA?

Cerchiamo allora di capire quali opzioni sono disponibili a un animale per risolvere un problema. Normalmente egli lo può fare attraverso: i) la chiave algoritmica di

uno schema innato a diagramma di flusso, come la ragnatela di un ragno; ii) la ripetizione di competenze pregresse attraverso adattamenti, come il predatorio di un gatto; iii) l'utilizzo di soluzioni probabilmente utili (euristiche) da usare sotto forma di tentativi e correzioni di rotta; iv) la simulazione mentale dei rapporti strutturali del problema nel pensiero produttivo (insight); v) la creatività, mettendo insieme in modo libero le cose o i concetti a disposizione.

La soluzione del problema diventa allora il focus della nostra attenzione, la famosa esclamazione "eureka!" che dovrebbe testimoniare l'atto intellettuale. In effetti, saremmo portati a evidenziare l'acume solutivo di un animale sulla base della prestazione effettuata: l'eleganza e la complessità del lavoro svolto, l'efficacia e la correlazione allo scacco, la rispondenza ai requisiti del problema. Ma questo rischia di portarci fuori strada, poiché le migliori prestazioni non dipendono dalla capacità di riflettere sulla situazione e di ideare una strategia. La prontezza solutiva sta nel semplice ripetere una competenza consolidata innata o appresa, che lascia perciò poco spazio alla riflessività e tanto meno alla creatività.

È, infatti, evidente che l'intelligenza, più che l'atto-prestazione di risolvere dei problemi, è la facoltà di porsi dei problemi, ossia di individuare un problema al di là dell'apparenza, e quindi immergersi in una condizione di problematicità non palese, e di sospendere la tendenza a ripetere le competenze pregresse. L'intelligenza è la facoltà di far emergere un problema nel

mare calmo della ripetizione, di scorgere un'increspatura rispetto all'edificio fondamentale delle cose, per come si manifestano. L'intelligenza è avere un problema perché capaci di focalizzare la singolarità del reale, per dirla con Ilya Prigogine<sup>5</sup>.

L'intelligenza animale, perciò, si manifesta più nell'esitazione e nell'errore, nell'ambivalenza espressiva più che nella coerenza e linearità, vale a dire nel nostro parametro dell'eleganza. Spesso si accompagna a comportamenti apparentemente contraddittori, autoriferiti o di scarico emotivo. Anche nell'essere umano, peraltro, la riflessione non è data dall'azione subitanea e dalla competenza performativa, bensì dall'esitazione e dall'espressione di comportamenti di scarico o di ridirezione, come il grattarsi la testa o toccarsi il naso. Ricorda - in linea con il concetto di *intus legere* - l'atto di far emergere una configurazione possibile del reale attraverso una specifica interrogazione.

Nel mondo animale - cioè nel nostro mondo - certamente no! Se riteniamo l'intelligenza la facoltà di porsi dei problemi, è indispensabile ribadire che: 1) per avere dei problemi occorre prima di tutto cercare delle opportunità che consentano di andare oltre il già-dato; 2) per problematizzare, come capacità di cogliere l'opportunità che si dispone nella singolarità, occorre essere dotati di un sentire e di un desiderare. L'intelligenza, come ideazione di problemi, è possibile solo in virtù di disposizioni emozionali e motivazionali. L'intelligenza

---

<sup>5</sup> Ilya Prigogine, *La nascita del tempo*, Theoria, Roma, 1988.

nasce perciò dal profondo dell'animalità, ove il pensiero è sempre il servitore di una condizione molto più vissuta che astrattamente considerata: ciò che normalmente chiamiamo come la voce del cuore. L'essere senziente e desiderante.

Da tutto questo possiamo arguire che per porsi un problema occorre prima di tutto essere coinvolti in una certa situazione, un coinvolgimento che nell'animale – a differenza di qualunque macchina oggi presente – nasce dal possedere degli “interessi inerenti” ossia che lo riguardano come entità che somatizza la realtà esterna in quanto portatrice di interessi che riguardano: 1) il vissuto, ovvero l'attribuzione di valori emozionali alle esperienze, che nel suo insieme determina un sentire ciò che lo circonda; 2) il desiderio, ovvero il proiettarsi oltre se stesso per realizzare delle coordinate espressive copulative sulla realtà esterna. In questo senso l'animale presenta una *self-ownership* che lo spinge a problematizzare.

## 7. Differenza e somiglianza

Se è vero che ogni specie è frutto di una storia condivisa con altre specie, se cioè ha ragione Darwin, non ha senso affrontare i caratteri in modo essenzialistico. Vale a dire come se fossero sorti con la specie e le appartenessero in modo stringente ed esclusivo. I predicati filogenetici dell'essere umano sono in gran parte condivisi con altre specie, non sono cioè specie-specifici, per cui, per esempio: i) l'amore materno non riguarda la condizione di essere-umano, ma quella di essere-mammifero; ii) il

provare emozioni, non solo quelle di base, precede addirittura la condizione di mammifero; iii) la propensione a raccogliere e a manipolare è una qualità dei primati; iv) persino la nostra locomozione bipede è fondata sul coordinamento dei tetrapodi. Quando diciamo che è sbagliato antropomorfizzare stiamo dicendo una cosa esatta, ma riguardo al chiamare tali attribuzioni come “antropomorfizzazioni”, perché non lo sono.

È ovvio che un lupo sia diverso da un orso, un cane da un gatto, vale a dire che presentino predicati diversi. Ora, però, è chiaro che esistono delle esigenze di base – come riprodursi, apprendere, procacciarsi il cibo, sfuggire potenziali pericoli, monitorare il proprio ambiente – che non riguardano l'appartenenza a una particolare specie, bensì alla condizione animale. Possiamo dire, allora, che l'essere lupo non sia altro che una “declinazione predicativa” – uno specifico – della condizione metapredicativa dell'essere-animale. Questa condizione è assimilabile al congegno che muove un orologio? Quando ci innamoriamo, per esempio, quello che proviamo è una forza deterministica che ci toglie di protagonismo o una condizione che accresce questo protagonismo rendendo più forte la nostra presenza nel qui-e-ora? Penso che questa sia la domanda che dobbiamo porci.

Non si sceglie di essere cani, delfini, uomini o galline, si porta sulle proprie spalle una storia che definisce delle particolari caratteristiche di soggettività. Ogni specie ha talenti differenti non solo di ordine somatico ma anche e soprattutto

di tipo psichico. La soggettività pertanto è l'espressione delle differenze, per cui è errato cercare la soggettività attraverso il paragone con l'essere umano. Una cosa è certa: l'idea dell'animale come macchina è al tramonto e abbiamo bisogno di ricostruire un'ontologia animale superando il concetto di *res extensa*.

Come esiste una pluralità morfologica, endocrina, sensoriale, così esiste una pluralità cognitiva, giacché il processo filogenetico specializza non migliora. Il mondo animale è pertanto fatto da una molteplicità d'intelligenze, ciascuna specializzata a compiere particolari processazioni sull'informazione presente. Non ha senso pertanto chiedersi quale sia l'animale più intelligente, non più che domandarsi quale sia la specie più sensoriale o endocrina. Un cane per esempio ha una forte intelligenza sociale mentre un gatto eccelle nell'intelligenza solutiva: chiedersi quale delle due specie sia più intelligente è assolutamente inutile e scorretto.

### 8. Filogenesi e ontogenesi

Soggettivo significa possedere un'identità ossia una biografia, che è il risultato di più momenti - la storia della specie, la gestazione, l'età evolutiva, l'età adulta - e di più relazioni con il mondo. La coesistenza di queste storie, ciascuna portatrice di specifici moventi, determina una pluralità causale: il soggetto è sempre un Arlecchino servo di più padroni. Queste storie si riassumono nell'individuo che proprio per questo è singolare: ciò significa essere unici e irripetibili, ma soprattutto vuol dire

che il comportamento di un animale non può mai essere previsto in tutti i suoi particolari. Ma non si tratta di un'imprevedibilità attribuibile al solo fatto d'essere un sistema complesso, bensì all'appartenere a temporalità causali differenti.

L'individuo risente di ciò che nella filogenesi la sua specie ha appreso e ha introiettato all'interno della libreria genetica ed epigenetica di traduzione fenotipica, all'interno delle strutture parentali e culturali di traduzione ontogenetica. Risente poi dei primi rapporti avuti con il genitore, in cucciolata, con il gruppo dei pari nell'età evolutiva che ha costruito il suo carattere di base, risente del monte esperienze ricevuto e del piano prossimale d'esperienza introiettato. L'individuo infine ha sviluppato un differenziale evolutivo a seconda degli stimoli ricevuti, ha costruito specifiche conoscenze.

L'identità biografica è un cantiere aperto, perché l'animale costantemente apprende e quindi continuamente la modifica. L'espressione di un comportamento è anche esercizio di certi tratti comportamentali, per cui ogni volta che un animale compie un'azione trasforma la propria identità. Proprio come i muscoli, che quando lavorano vengono anche esercitati, e quindi crescono, l'identità è una continua evoluzione. Essere soggettivi significa quindi cambiare, mai essere uguali a se stessi, essere infedeli al proprio passato. L'apprendimento inoltre non è un momento particolare della soggettività, ma il fondamento stesso del soggetto.

Si tratta di rivedere alla base l'ontologia animale, rileggendo non solo il comporta-

mento del singolo individuo ma il corso stesso del fiume della vita. Gli animali non solo sono protagonisti nel definire la loro struttura biografica ma anche nel determinare il corso filogenetico della specie. L'animale che interpreta il suo copione e inventa non è un semplice "ricettacolo di geni" come vuole il neodarwinismo. Oggi con le nuove teorie evo-devo sempre più ci rendiamo conto di come le scelte dell'individuo, seppur non nella semplificazione lamarkiana, modificano la traiettoria filogenetica della specie. Molto ancora dovremo scoprire in termini di epigenesi e di costruzione della nicchia, il punto è che anche il termine adattamento appare superato. La vita non è un semplice adattarsi a regimi imposti dall'esterno. La vita opera come un artista: non si limita a riprodurre ma è sempre intenta a inventare. La vita non sta mai all'interno di un confine ma sempre stermina, va oltre, si reinventa. Per questo occorre superare Cartesio non le descrizioni postcartesiane, per questo non basta appellarsi alla coscienza per dare soggettività alla condizione animale.

**Oscar Horta** è Professore di Filosofia Morale presso la Universidad de Santiago de Compostela (Spagna) ed è una delle voci più autorevoli del dibattito antispecista internazionale. Ha lavorato presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Rutgers (USA, New Jersey), è stato ricercatore della Fundación Española para la Ciencia

y la Tecnología ed è attivista antispecista collaborando con diverse associazioni spagnole e internazionali. È sostenitore della teoria filosofica egualitarista in relazione al dibattito in etica analitica, soprattutto per la questione dei diritti degli animali non-umani, ed è uno dei fondatori di "Animal Ethics".

## DINAMICHE DELLA POPOLAZIONE INCONTRANO L'ETICA ANIMALE: PERCHÉ AIUTARE GLI ANIMALI IN NATURA?<sup>1</sup>

### 1. Introduzione

Pensa per un momento ad un animale non-umano che vive in natura, il tipo di animale a cui ti riferiresti con il termine “animale selvatico”. Che animale avresti in mente?

A questa domanda, la maggior parte delle persone pensa a grandi mammiferi esotici, adulti e in salute come leoni, elefanti o balene, o forse a qualche vertebrato relativamente grande. Spesso le persone si figurano animali la cui esistenza trascorre piuttosto bene, senza nessun essere umano a recare loro danno. Questa percezione della vita animale in natura sembra essere la più comune.

Tale prospettiva non è diffusa solamente tra l'opinione pubblica, ma pare dominare la visione di gran parte degli attivisti per i diritti animali e i loro sostenitori. In quest'ottica, gli animali non-umani potrebbero vivere le loro esistenze serenamente sino a quando noi umani li lasciamo in pace.

.....  
1 Questo articolo è apparso per la prima volta con il titolo “Population Dynamics Meets Animal Ethics”, in Garmendia, Gabriel & Woodhall, Andrew (a cura di), *Ethical and Political Approaches to Nonhuman Animal Issues: Towards an Undivided Future*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2017, 365-389.

Gli animali dunque non hanno bisogno del nostro aiuto<sup>2</sup>.

Questo capitolo si interrogherà circa l'esattezza della visione idilliaca della natura non alla luce delle nostre intuizioni, ma basandosi sulla dinamica delle popolazioni e su altri dati biologici che possono dirci più accuratamente come la vita degli animali in natura veramente è. Esso prenderà in considerazione anche le eventuali ragioni per l'aiutare gli animali non-umani in natura. Per trovare risposta a questi interrogativi, la sezione 2 approfondirà i modi in cui gli animali muoiono e soffrono in natura. La sezione 3 riporterà i dati circa la sofferenza e la prematura morte presente in natura. La sezione 4 espone gli argomenti in base ai quali gli animali non necessitano il nostro aiuto. La sezione 5 criticherà gli argomenti ambientalisti e antropocentrici che si oppongono all'interventismo in natura. La sezione 6 esprimerà i ragionamenti a sostegno della pericolosità dell'interventismo in natura. La sezione 7 porterà alcuni esempi di pratiche attuali a favore degli animali non-umani in natura. La sezione 8 proporrà alcuni tipi di iniziative tra le più promettenti nell'attuare una differenza per gli animali non-umani bisognosi di aiuto. Infine, la sezione 9 presenterà alcune conclusioni che seguono i precedenti ragionamenti.

.....  
2 Tom Regan, *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley, 2004 [1983]; Jonathan Balcombe, *Pleasurable kingdom: Animals and the nature of feeling good*, Palgrave Macmillan, Londra, 2006; Michael Morris and Richard Thornhill, “Animal liberationist responses to non-anthropogenic animal suffering”, *Worldviews*, 10, 2006, pp. 355-379.

## 2. Sfidare la visione idilliaca della natura

In natura gli animali soffrono per numerosi ragioni. Possiamo tutti comprendere che questo accade a fronte di diversi disastri, come incendi, alluvioni e siccità. Tuttavia gli animali soffrono anche per altre ragioni nella vita di tutti i giorni. Molti di loro muoiono di fame, malnutrizione e sete o soffrono a causa di esse<sup>3</sup>. Altri animali soffrono e muoiono come vittime di malattie, infezioni o incidenti<sup>4</sup>. Soffrono e muoiono a causa delle dure condizioni meteorologiche tra cui eccessivo caldo, freddo e umidità<sup>5</sup>. Soffrono il freddo durante la notte e la pioggia. Possono essere attaccati e mangiati da altri animali tra cui parassiti, che a volte li divorano dall'interno<sup>6</sup>. Tutto ciò è terribilmente doloroso per loro, come lo sarebbe per noi. Non è soltanto questione di dolore fisico in sé, infatti molti animali si trovano a vivere in situazioni di stress e sofferenza psico-

.....  
3 Dean Zimmerman, "Starvation and malnutrition in wildlife", *Indiana Wildlife Disease News*, 4, 2009, pp. 1-7; Marshall McCue, "Starvation physiology: Reviewing the different strategies animals use to survive a common challenge", *Comparative Biochemistry and Physiology - A Molecular and Integrative Physiology*, 156, 2010, pp. 1-18.

4 Gary Wobeser, *Essentials of disease in wild animals*, John Wiley and Sons, New York, 2005.

5 Neville Gregory, *Physiology and behaviour of animal suffering*, Blackwell, Ames, 2004.

6 Charles Godfray, *Parasitoids: Behavioral and evolutionary ecology*, Princeton University Press, Princeton, 1994; Christopher McGowan, *The raptor and the lamb: Predators and prey in the living world*, Henry Holt and Company, New York, 1997.

logica. Le loro vite sono piene di stress e, trovandosi soventemente a rischio, gli stati di paura sono frequenti<sup>7</sup>. Molti animali trascorrono la loro esistenza soffrendo per queste ragioni e molti altri muoiono a causa di esse.

Il fatto che questo sia il destino di molti animali è spesso sottovalutato ed ignorato. Ciò nonostante queste evidenze contrastano apertamente la più comune visione di natura idilliaca. Qualcuno potrebbe dire che non è necessariamente così, poiché vi sono anche animali la cui esistenza è prevalentemente piacevole e priva di tormenti. Tuttavia si potrebbe sostenere che la felicità di alcuni animali non vale la terribile sorte di innumerevoli altri. In questa prospettiva la natura non può essere chiamata paradiso se necessita del terribile sacrificio di innumerevoli vite animali.

Come rispondere a chi pensa che l'agonia di diversi animali sia giustificabile per la felicità di altri? Per queste persone sussisterà sempre una visione idilliaca della natura purché la quantità di sofferenza sia significativamente inferiore a quella di piacere. Tuttavia se fosse vero il contrario, se cioè la sofferenza prevalessesse in natura, il concetto di "natura idilliaca" sarebbe decostruito. Così, per poter rispondere a tale quesito, occorre mostrare come normalmente vivono gli animali non-umani in natura. Questo verrà indagato nella prossima sessione.

.....  
7 Gary Moberg (a cura di), *Animal stress*, Springer, New York, 2013 [1985].



### 3. Quello che la dinamica delle popolazioni ci insegna circa la vita degli animali non-umani in natura

Non è possibile mostrare cosa significhi la vita per gli animali non-umani in natura basandosi sul sentire personale o su ciò che le singole esperienze potrebbero suggerire. Tutto ciò non ci garantirebbe un terreno robusto da cui esaminare il problema. Tuttavia, si può procedere diversamente. Si può infatti considerare il quantitativo di morte prematura e sofferenza in natura guardando ai dati che la biologia riporta. In particolar modo, dobbiamo tenere presente ciò che la storia della vita ci dice delle differenti caratteristiche dei viventi e ciò che la dinamica delle popolazioni può dirci riguardo la differenza quantitativa tra il numero di animali che nascono e quello di coloro che arrivano all'età adulta.

Seguendo questo approccio diviene essenziale lo studio delle strategie riproduttive, il quale mostra come alcune specie animali abbiano optato per un solo cucciolo al quale dedicare dispendiose cure parentali. Di conseguenza, le possibilità di sopravvivenza della loro progenie sono elevate. Tra di essi vi sono gli animali a cui spesso le persone pensano quando si immaginano la fauna selvatica tra cui grandi mammiferi e uccelli come gli ungulati, gli elefanti, i primati, i cetacei e gli albatros. Sfortunatamente, questa rappresentazione è estremamente fuorviante, poiché la maggior parte degli animali non è costituita da queste specie. Difatti, la stragrande maggioranza degli animali si riproduce

secondo una differente strategia. Essi hanno una numerosissima progenie che può contare cento, mille o milioni di individui. Tra gli animali vivipari una femmina di roditore, per esempio, può dare vita a più di cento cuccioli nell'arco della sua vita<sup>8</sup>. Tra gli animali ovipari alcune rane possono deporre migliaia di uova<sup>9</sup> e alcuni pesci possono addirittura deporre milioni, come i pesci sole che arrivano fino a 300milioni<sup>10</sup>.

Come è possibile, potreste domandarvi, che tali popolazioni non esplodano numericamente in tempi record? La ragione è molto semplice: quasi nessun individuo arriva all'età adulta. Il loro tasso di sopravvivenza è estremamente basso. In media, in una popolazione più o meno stabile, solo un individuo per genitore raggiunge la maturità. Il resto di loro muore precocemente e nella maggior parte dei casi pochi istanti dopo la nascita<sup>11</sup>.

.....  
8 Michael Mendi, "The effects of litter size variation on mother-offspring relationships and behavioural and physical development in several mammalian species (principally rodents)", *Journal of Zoology*, 215, 1998, pp. 15-34.

9 Joseph McAuliffe, *Biological survey and management of sport-hunted bullfrog populations in Nebraska*, Nebraska Game & Parks Commission, Lincoln, 1978.

10 Alec Fraser-Bruner, "The ocean sunfishes (Family Molidae)", *Bulletin of the British Museum (Natural History)*, 1, 1951, pp. 89-121.

11 Robert MacArthur, Edward Wilson, *The theory of island biogeography*, Princeton University Press, Princeton 1967; Stephen Stearns, *The evolution of life histories*, Oxford University Press, Oxford, 1992; Derek Roff, *Evolution of life histories: Theory and analysis*, Springer Science & Business Media, Berlin, 1992; Yew-Kwang Ng, "Towards welfare biology: Evolutionary economics of animal consciousness and

Tutto ciò è facilmente comprensibile tenendo presente come funziona la selezione naturale, poiché solo alcuni individui vengono “selezionati” tra i molti venuti al mondo. Tutto ciò richiede che vi siano molti più individui di quanti ne sopravvivono. La selezione naturale, dunque, necessita che molti animali non riescano a sopravvivere fino all’età riproduttiva. In altre parole, molti più animali soffrono di morte precoce proprio poiché la strategia riproduttiva di determinate specie lo richiede. Difatti, tale strategia è stata così efficace nella sopravvivenza da essere stata più volte selezionata attraverso la storia naturale.

È importante notare, comunque, che tale successo non ha nulla a che vedere con il bene dei singoli individui di tale specie. Piuttosto, risponde semplicemente ad un efficiente trasmissione del materiale genetico a scapito di un costo terribile in termini di singole vite. Tutto ciò significa infatti la morte prematura della maggior parte degli animali e, se la morte è un danno poiché ci priva di tutto ciò che la vita può contenere, questi individui subiscono un’offe-

---

suffering”, *Biology and Philosophy*, 10, 1995, pp. 255-285; Brian Tomasik, “The importance of wild-animal suffering”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015 [2009], pp. 133-152; Oscar Horta, “The problem of evil in nature: Evolutionary bases of the prevalence of disvalue”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015 [2011], pp. 17-32; Catia Faria and Eze Paez, “Animals in need: The problem of wild animal suffering and intervention in nature”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015, pp. 7-13; Catia Faria, (in corso di pubblicazione) *Animal ethics goes wild: The problem of wild animal suffering and intervention in nature*, tesi di dottorato, Pompeu Fabra University, Barcelona.

sa radicale scomparendo poco dopo la loro venuta al mondo<sup>12</sup>. Ancor di più, poiché essi muoiono in gioventù, la loro vita contiene pressoché nessuna opportunità di esperire felicità e piacere. Al contrario, in così poco tempo, la loro esistenza è fatta prevalentemente di sofferenza poiché le loro morti sono dolorose. Molti muoiono di fame, altri sono mangiati da parassiti e predatori o incontrano la morte in altre maniere violente. Di conseguenza, la loro vita contiene pochissimo piacere ed un intenso dolore.

Ciò non accade necessariamente in tutti i casi. Molte uova ad esempio sono predate prima che l’animale senziente possa uscire. Molti animali muoiono velocemente e indolore, altri probabilmente non sono senzienti quando muoiono (come diversi invertebrati con un semplicissimo sistema nervoso). Ciò nonostante nella maggior parte dei casi questi animali hanno una fisiologia che fa di loro esseri senzienti.<sup>13</sup>

12 Thomas Nagel, “Death”, *Noûs*, 4, 1970, pp. 73-80; Jeff McMahan, *The ethics of killing: Problems at the margins of life*, Oxford University Press, Oxford, 2002; John Broome, *Weighing lives*, Oxford University Press, Oxford, 2004; Ben Bradley, *Well-being and death*, Oxford University Press, New York, 2009.

13 Circa la senienza degli animali non-umani si veda Colin Allen, “The discovery of animal consciousness: An optimistic assessment”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 10, 1998, pp. 217-225; Donald Griffin, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, University of Chicago Press, Chicago, 2001; Neville Gregory, *Physiology and behaviour of animal suffering*, Blackwell, Ames, 2004; Donald Broom, *Sentience and animal welfare*, CABI, Wallingford, 2014; nel caso specifico di animali che si riproducono deponendo innumerevoli uova si veda Jane Smith, “A question of pain in

Perciò essi soffrono, molto spesso atrocemente, prima di morire.

Tutto ciò ha conseguenze devastanti sulla prospettiva idilliaca della natura. Ciò che abbiamo visto indica che la maggior parte degli animali della maggior parte delle specie, muore poco dopo essere venuto al mondo attraverso una vita priva di piaceri ma densa di dolore. Ciò che ne segue è scioccante ma diretto: dobbiamo concludere che la sofferenza e la morte prevalgano in modo schiacciante sul piacere e la felicità in natura. In seguito a questa constatazione possiamo dedurre anche qualcos'altro. Difatti, abbiamo ragioni valide per aiutare gli animali non-umani in natura ogni volta che ciò è possibile<sup>14</sup>.

---

invertebrates”, *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, 33, 1991, pp. 25-32; Jennifer Mather, “Animal suffering: An invertebrate perspective”, *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 4, 2001, pp. 151-56; Lynne Sneddon, “Evolution of Nociception in Vertebrates: Comparative Analysis of Lower Vertebrates”, *Brain Research Reviews*, 46, 2004, pp. 123-130; Victoria Braithwaite, *Do fish feel pain?*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

14 Lewis Gompertz, *Moral inquiries on the situation of man and of brutes*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1997 [1824]; Steve Sapontzis, *Morals, reason, and animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1987; Tyler Cowen, “Policing nature”, *Environmental Ethics*, 25, 2003, pp. 169-182; Charles Fink, “The predation argument”, *Between the Species* [online], 13/5, 2005, pp. 1-16, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/3/> [Consultato il 21/4/2012]; Michael Morris and Richard Thornhill, “Animal liberationist responses to non-anthropogenic animal suffering”, *Worldviews*, 10, 2006, pp. 355-379; Martha Nussbaum, *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*, Harvard University Press, Cambridge, 2006; Brian Tomasik, “The importance of wild-animal suffering”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015

#### 4. L'idea che gli animali non-umani non necessitano del nostro aiuto

Nonostante le ragioni presentate nella sezione precedente, ci sono molte persone che hanno la sensazione che in natura gli animali non-umani stiano bene o, almeno, non vivano in condizioni così negative come quelle appena discusse<sup>15</sup>. Ci sono diverse ragioni che si possono presentare per evitare la conclusione che la visione idilliaca della natura sia sbagliata<sup>16</sup>. Alcu-

---

[2009], pp. 133-152; Oscar Horta, “The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature”, *Between the species* [online], 13/10, 2010, pp. 163-187, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss10/10/> [Consultato il 17/5/2013]; Beril Sözmen, “Harm in the wild: Facing non-human suffering in nature”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 16, 2013, pp. 1075-1088; Luciano Cunha, “If natural entities have intrinsic value, should we then abstain from helping animals who are victims of natural processes?”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015, pp. 51-63; David Pearce, “A welfare state for elephants? A case study of compassionate stewardship”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015, pp. 133-152; Mikel Torres, “The case for intervention in nature on behalf of animals: a critical review of the main arguments against intervention”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015, pp. 33-49.

15 Jonathan Balcombe, *Pleasurable kingdom: Animals and the nature of feeling good*, London, Palgrave Macmillan, 2006; Sue Donaldson and Will Kymlicka, *Zoopolis: A political theory of animal rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

16 Tom Regan, *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley, 2004 [1983].

ne obiezioni sono già state esposte<sup>17</sup>; analizzeremo adesso le più significative.

#### **4.1 L'idea che in natura gli animali abbiano successo nell'affrontare gli ostacoli in cui si imbattono**

Esiste una prospettiva ampiamente diffusa in base alla quale gli animali sono perfettamente equipaggiati e pronti per la vita in natura. Perciò, anche se affrontano numerose sfide tendono regolarmente a farlo con successo. Questa prospettiva è basata sul fatto che, nonostante l'estinzione sia un processo naturale e costante, molte specie resistano attraverso lunghissimi periodi di tempo. Tutto ciò significa che un numero significativo dei componenti di una specie sono in grado di sopravvivere. Il problema con questo tipo di ragionamento è che mescola ciò che accade ad una specie con ciò che accade agli individui che la compongono. Le specie animali continuano ad esistere attraverso la sopravvivenza di popolazioni animali (o per essere più precisi, metapopolazioni, ovvero gruppi di differenti popolazioni classificate con la medesima specie). Ma il fatto che le metapopolazioni animali non si estinguano non significa che i loro componenti vivano una vita dignitosa. Al con-

trario, significa semplicemente che alcuni di loro riescono a riprodursi. Comunque, un animale è in grado di riprodursi anche se la sua vita è afflitta da grandi sofferenze. Ad ogni modo, cosa ancora più importante, moltissimi animali falliscono nel riprodursi semplicemente perché falliscono nell'arrivare vivi alla maturità. Da tutto ciò possiamo dedurre che gli animali non-umani in natura non siano in grado di affrontare gran parte delle sfide. La maggior parte di loro fallisce terribilmente e a causa delle condizioni di vita in natura e la morte e la sofferenza prevalgono.

#### **4.2 L'idea che gli animali non-umani in natura siano liberi**

Stando ad un'altra prospettiva relativamente diffusa, il fatto che gli animali non-umani in natura non vivano sotto il controllo umano, rende le loro vite migliori. Quest'ottica si basa sull'idea che vivere liberi significhi vivere una buona esistenza. Questa idea è altamente criticabile per due ragioni: in prima istanza poiché assume una concezione della libertà semplicemente troppo ristretta. Si consideri la distinzione tra libertà negativa (liberi da) e libertà positiva (liberi di). Gli animali non-umani in natura non possono realmente essere considerati nella condizione di apprezzare questi due tipi di libertà. Anche se fosse possibile affermare che siano soggetti ad una libertà negativa poiché non in cattività, comunque non potrebbero sperire libertà positiva poiché lontani dal possedere i mezzi per raggiungere i loro obiettivi più basilari. Ancora di più, gli

.....  
17 Alasdair Cochrane, "Cosmozoopolis: the case against group-differentiated animal rights", *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 2013, pp. 127-141; Oscar Horta, "Zoopolis, intervention and the state of nature", *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 2013, pp. 113-125; Adriano Mannino, "Humanitarian intervention in nature: Crucial questions and probable answers", *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 2015, pp. 109-120.

animali non-umani uccisi poco dopo essere venuti al mondo possono difficilmente dirsi soggetti a libertà negativa. La libertà negativa non può essere ridotta a non trovarsi in cattività, al contrario essa include libertà da altre forme di costrizione circa gli interessi più basilari di ogni individuo, tra cui la possibilità di restare in vita. Anche se sono liberi dal pericolo umano, non sono perciò liberi da pericoli in quanto tali.

In aggiunta a questo, si potrebbe dire che se anche fosse vero che gli animali non-umani in natura vivono esistenze più libere, ciò non significa che vivano buone esistenze. Anche se molte prospettive considerano che esseri liberi sia un'ottima cosa, ciò non può essere strumentalizzato. Queste teorie considerano che essere liberi sia positivo poiché utile ad apprezzare altri elementi che hanno un valore intrinseco per gli animali (per esempio evitare sofferenze e ricercare la felicità). Perciò essere liberi è irrilevante per gli animali non-umani se non li aiuta a raggiungere felicità e riparo dal dolore. Secondo ulteriori punti di vista, essere liberi è in qualche modo intrinsecamente positivo, ma nessuno di questi considera la libertà come l'unico elemento da perseguire. Suddette idee sostengono che vi siano diversi elementi di valore nella vita e certamente la libertà è tra questi. Tuttavia, partendo da tale assunto non è possibile concludere che una vita dominata dalla sofferenza possa essere positiva anche se caratterizzata da libertà. Anche se accettassimo che la vita degli animali non-umani in natura fosse libera, tutto ciò non basterebbe a giu-

stificare che la vita in natura sia positiva. Comunque indubbiamente ci sono serie ragioni per negare che la vita selvatica sia realmente libera, poiché pare esserlo semplicemente dall'azione diretta degli esseri umani.

#### **4.3 l'idea che gli animali in natura possono prosperare**

Un altro argomento sostiene che gli animali non-umani possano prosperare se lasciati vivere il loro destino in natura. Questa prospettiva vuole assumere che solamente in questa tipologia di esistenza gli animali possano adempiere alla loro natura intrinseca. Tutto ciò comunque è fin troppo ottimistico. Come è stato mostrato in precedenza, la maggior parte degli animali non possono sviluppare realmente il loro potenziale poiché destinati a morire poco dopo essere venuti al mondo. Qualunque cosa significhi esprimere il proprio potenziale è chiaro che esso non possa essere raggiunto se si muore poche ore o giorni dopo essere venuto al mondo. A prescindere da qualsiasi tesi circa cosa significhi poter prosperare, nessuna morte in miseria poco dopo la nascita può essere chiamata "prosperare". Ciò significa che la maggior parte degli animali non prospera.

#### **4.4 L'idea che gli animali in natura possano sopportare il dolore**

Infine, stando ad un'altra prospettiva, anche se gli animali non-umani in natura devono affrontare situazioni terribili, sono tuttavia in grado di sopportarle a differenza degli animali domestici, poiché abituati ad esse. Questo argomento è ugualmente fallace. Gli animali non-umani in natura, del resto, hanno un sistema nervoso pressoché identico a quello degli animali domestici. È implausibile che variazioni minime del sistema nervoso possano veramente incidere significativamente sulla percezione del dolore. Per ciò che riguarda l'essere abituato a situazioni ardue come strumento di sopportazione del dolore, questo potrebbe essere vero in qualche modo. Ma anche se così fosse, questo non sarebbe sufficiente ad annullare le conclusioni precedentemente discusse. Tanto per cominciare, l'abitudine può essere efficace solo per rispondere ad una sofferenza persistente o ripetuta e non per la perdita prematura della propria vita. In aggiunta, anche se fosse vero che gli animali selvatici possono soffrire meno di alcuni animali domestici, ciò non significa che non possano soffrire terribilmente. Infatti, essere capaci di resistere maggiormente alla sofferenza può avere un impatto poco significativo di fronte alle impressionanti condizioni che molti animali in natura soffrono a causa di malattie, parassiti, predazione, ingiurie, estremo freddo, estremo caldo, etc. in particolar modo quando agonizzano fino alla morte. Infine dobbiamo tenere a mente che que-

sto argomento non può essere applicato in alcun modo nei casi in cui gli animali muoiano dolorosamente poco dopo essere nati. La ragione di ciò è semplice: non vivono abbastanza a lungo per essere abituati al patire. Dato che la maggior parte degli animali è soggetta a tale morte prematura, è possibile dunque dedurre come il fattore abitudine sia irrilevante.

Considerato tutto ciò, sfortunatamente dobbiamo concludere che la morte precoce e la sofferenza sono la cifra della natura e superano di molto ogni percezione della felicità. Ciò significa che se vi sono possibilità di aiutare gli animali in natura, abbiamo ottime ragioni per farlo. Ciononostante esistono diverse prospettive che si oppongono all'aiuto degli animali in natura. Alcune di loro fanno riferimento ad opposti valori, come quelli antropocentrici o ambientalisti. Altri sostengono che l'intervento possa aiutare alcuni animali ma causare svariati danni ad altri. La prossima sezione esaminerà le loro prospettive.

#### **5. Disinteresse per l'interesse degli animali non-umani**

Molte persone sostengono l'idea che gli interessi umani valgano molto di più di quelli degli altri animali. Si potrebbe pensare che questo assunto possa giustificare il disinteresse per ciò che accade agli animali in natura. Gli esseri umani hanno i loro scopi tra cui la gestione dell'ambiente in accordo con i loro bisogni e ideali, e la preoccupazione per gli animali non-umani non può alterare questa agenda.

Questo argomento non può giustificare



il disinteresse degli animali non-umani in natura per almeno due ragioni: la prima è che l'unica prospettiva capace di dare priorità agli interessi umani è quella che non dà alcun valore agli interessi degli animali non-umani. Questo perché ciò che gli animali non-umani soffrono in natura è così eccedente che se i loro interessi avessero anche un minimo valore, il peso complessivo di tali interessi sarebbe soverchiante, al punto da spingere gli esseri umani a fare qualcosa. L'impressionante quantità di sofferenza patita dagli animali in natura può essere considerata moralmente negabile solo se gli animali non-umani non contano nulla.

In secondo luogo l'idea che gli interessi umani contino di più degli interessi animali può essere respinta in quanto specismo, ovvero discriminazione per chi non appartiene ad una determinata specie<sup>18</sup>. È stato largamente sostenuto nella letteratura circa l'etica animale, che se un animale ha un interesse, la specie alla quale appartiene è una circostanza irrilevante. Questa proposta si basa sull'intuizione che la decisione circa il destino di altri individui debba essere presa in accordo con criteri rilevanti per tali soggetti. Conseguenzialmente, se sosteniamo che ciò che importa è il dolore o il piacere che qualcuno può provare, allora ciò che conta è se quel qualcuno può provare piacere o dolore. In altre parole, se quel soggetto è senziente.

.....  
18 Richard Ryder, "Speciesism: The original leaflet", *Critical Society*, 2, 2010 [1970], pp. 1-2; Oscar Horta, "What is speciesism?", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 2010, pp. 243-266.

Questa è anche la ragione per cui altri elementi, come le capacità cognitive o le relazioni di simpatia che non hanno nulla a che fare con la senzienza di un individuo, non debbano essere prese in considerazione quando si parla di interessi. Se questi argomenti sono corretti<sup>19</sup> allora non si dovrebbe negare l'interesse degli animali non umani in natura ad essere aiutati come si farebbe nei confronti di soggetti umani. In altri casi è stato argomentato che non si dovrebbe aiutare gli animali in natura perché ciò significherebbe danneggiare gli ecosistemi e andare contro quello che la visione ambientalista prescrive<sup>20</sup>. Tuttavia, ciò significherebbe non prendere seriamente l'interesse degli animali non-umani. Infatti, nessuno vorrebbe

.....  
19 Questi argomenti sono accettati dalla maggior parte di coloro che si occupano di etica animale, per esempio Steve Sapontzis, *Morals, reason, and animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1987; Evelyn Pluhar, *Beyond prejudice: The moral significance of human and nonhuman animals*, Duke University Press, Durham, 1995; Mark Bernstein, *On moral considerability: An essay on who morally matters*, Oxford University Press, Oxford, 1998; Paola Cavalieri, *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Elisa Aaltola, *Animal suffering: Philosophy and culture*, Palgrave MacMillan, Basingstone, 2012.

20 Mark Sagoff, "Animal liberation and environmental ethics: Bad marriage, quick divorce", *Osgoode Hall Law Journal*, 22, 1984, pp. 297-307; Baird Callicott, *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*, State University of New York, Albany, 1989; Holmes Rolston III, "Disvalues in nature", *The Monist*, 75, 1992, pp. 250-278; Ned Hettinger, "Valuing predation in Rolston's environmental ethics: Bambi lovers versus tree huggers", *Environmental Ethics*, 16, 1994, pp. 3-20.

promuovere la conservazione di ecosistemi e diversità mettendo la maggior parte degli esseri umani nella situazione in cui la maggior parte degli animali non-umani sono. Pochi accetterebbero di far vivere esseri umani con più sofferenza che benessere e con l'aspettativa di morire poco dopo essere venuti al mondo per il bene dell'ambiente. Così, accettare qualcosa del genere quando si tratta di animali non-umani appare un caso palese di specismo.

### **6. La paura di fare più danni ad altri animali**

I critici dell'aiuto degli animali non-umani in natura possono sostenere alcune obiezioni. Essi spesso temono che l'intervento in natura possa aiutare determinati animali ma danneggiarne altri. Tutto ciò può succedere facilmente se ci si trova per esempio in una situazione di competizione tra gli animali aiutati ed altri animali, come potrebbe accadere se essi si nutrissero dello stesso cibo. Altri conflitti più significativi potrebbero sorgere nel considerare non relazioni competitive ma antagoniste, come nel caso in cui gli animali aiutati fossero predatori per altri. Se il danno ad altri eccede il beneficio dell'intervento, vi sono chiare ragioni per non intraprendere l'azione di aiuto. Tuttavia, anche se alcune forme di aiuto degli animali non-umani possano non essere consigliabili, ve ne sono altre che possono produrre significativi successi.

Chi si oppone all'aiuto degli animali non-umani potrebbe rispondere che gli

effetti negativi su altri animali potrebbero non essere prevedibili. Ancora, potrebbero sostenere che questi effetti a lungo termine potrebbero risultare negativi e potenzialmente disastrosi. Vi sono diversi elementi che devono essere menzionati riguardo a queste obiezioni. La prima è che non danno una ragione valida per non provare ad aiutare gli animali non-umani in natura ma suggeriscono semplicemente di prestare attenzione a come farlo nella migliore maniera possibile. Ciò significa che è necessario lavorare con lo scopo di raggiungere la conoscenza necessaria per farlo. C'è una cosa però importante da notare. Il sapere che fino ad adesso si possiede porta alla conclusione che il miglior modo per intervenire non è concentrarsi su alcuni animali ma al contrario guardare al quadro generale. Si deve prestare attenzione alle relazioni ecosistemiche e l'obiettivo deve essere quello di creare ecosistemi in cui vi sia meno sofferenza.

Il secondo è che occorre tenere a mente come gli esseri umani stiano già intervenendo in natura. Difatti, lo fanno costantemente. Ci sono due tipi differenti di motivazione che queste misure hanno. A volte si interviene per motivi ambientali, come quando alcuni animali sono uccisi poiché non nativi di un'area o per proteggere altri organismi (tra cui creature non senzienti come le piante, di cui la sopravvivenza è minacciata)<sup>21</sup>. La reintroduzione

.....  
21 Jo-Ann Shelton, "Killing animals that don't fit in: Moral dimensions of habitat restoration", *Between the Species* [online], 13/4, 2004, pp. 1-21, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss4/3/> [Consultato il 20/5/2013].



di predatori allo scopo di promuovere la conservazione degli ecosistemi, che è dannosa per i predatori spostati e le specie da loro predate, è un altro esempio di ciò<sup>22</sup>. In molti altri casi, gli esseri umani intervengono in natura semplicemente per ragioni antropocentriche. Gli esseri umani costruiscono case, strade, scavano miniere, coltivano grano e modificano l'ambiente nella maniera che ritengono migliore a loro, solo per citare alcuni modi ovvi di intervento in natura. Stando alle conclusioni raggiunte in precedenza, si deve cominciare a tenere in considerazione gli interessi degli animali non-umani quando si tratta di intervenire in natura. Infine, l'ultimo punto che occorre sottolineare è che coloro i quali temono gli effetti disastrosi dell'interventismo, tendono a sottovalutare la gravità della situazione degli animali in natura allo stato dell'arte. Come è stato visto, la stragrande maggioranza degli animali senzienti in natura muore in agonia. La situazione che essi soffrono è realmente disastrosa. Perciò l'idea dello scenario disastroso può riferirsi sia alla condizione attuale sia a quella che potrebbe essere causata da un intervento: è possibile che alcune azioni (seppur ben informate) comportino conseguenze negative, ma certamente il non intervenire significa accettare uno stato di cose altamente negativo. Tuttavia, è possibile che un immaginabile disastro renda la situazione anche peggio-.....

22 Oscar Horta, "The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature", *Between the species* [online], 13/10, 2010, pp. 163-187, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss10/10/> [Consultato il 17/5/2013].

re. Ciononostante occorre tenere a mente che data la dimensione della sofferenza non umana in natura le conseguenze negative di un intervento dovrebbero essere esorbitanti.

Occorre notare, ancora, che il concetto di situazione disastrosa deve essere diverso da quello che spesso si sente nominare. In genere si ha una certa familiarità con il concetto di disastro ambientale, un concetto usato per indicare significativi cambiamenti in un sistema di relazioni ecologiche in una determinata area o addirittura, l'eliminazione di un certo ecosistema e la sua conseguente sostituzione con un altro particolarmente differente. Questa tipologia di disastro, comunque, è di gran lunga differente da quello vissuto dagli animali. Da una prospettiva dell'animale coinvolto uno scenario disastroso è quello in cui tale animale è severamente compromesso. Perciò bisogna considerare alcuni successi nella conservazione ambientale come significativi danni per gli animali. Quello che potrebbe essere un grandissimo risultato per la prospettiva ambientalista potrebbe non esserlo per la prospettiva degli animali non-umani. Al contrario, considerare certe catastrofi ambientali come radicali trasformazioni di certi ecosistemi che potrebbero portare a migliori scenari per gli animali, sarebbe un cambio di paradigma.

Ci sono altri modi per cui l'intervento a favore degli animali non-umani potrebbe essere rischioso per altri animali. Ci potrebbe anche essere la preoccupazione che questi argomenti a favore dell'intervento in natura possano essere utilizzati dai difensori dello sfruttamento animale. Essi

infatti potrebbero sostenere che sia giustificato utilizzare gli animali in cattività se le loro condizioni di vita sono migliori rispetto a quelle che vivrebbero in natura. Così potrebbero sostenere che essendo orribile la condizione degli animali in natura è più che giustificato il loro sfruttamento se in condizioni migliori.

Si potrebbe rispondere che la vita di molti animali non-umani sfruttati dagli esseri umani sia peggiore di quella sofferta dagli animali in natura. Tuttavia, la verità è che spesso non è così. L'argomento perciò con cui ribattere è molto più semplice: ovvero che la condizione di infelicità di determinati individui non giustifica una cattività nei loro confronti seppur inferiore al loro stato di partenza. Non si potrebbe infatti considerare giustificata la schiavitù umana semplicemente poiché certi umani in condizione di schiavitù vivrebbero leggermente meglio che nella loro condizione originaria. Questo discorso quindi, vale anche nel caso degli animali non-umani. Infatti, la ragione per cui la situazione degli animali in natura dovrebbe riguardare l'essere umano è la medesima per la quale opporsi allo sfruttamento animale. Non c'è alcuna ragione per prendere in considerazione gli interessi degli animali non-umani solo quando vengono sfruttati antropicamente e non quando subiscono ingiurie di altro tipo e viceversa.

### **7. Esempi di intervento a favore di animali non-umani attualmente portati avanti**

Dopo aver guardato gli argomenti pro e contro l'intervento a favore degli animali

non-umani in natura, è possibile guardare ad alcuni esempi di come questo viene fatto oggi. Ci sono molti esempi di come gli esseri umani intervengano a favore degli animali non-umani in natura<sup>23</sup>. Alcuni riguardano singoli individui come nel caso in cui essi sono salvati da paludi, laghi ghiacciati, alluvioni o situazioni di spiaggiamento<sup>24</sup>. In altri casi, sforzi sono portati avanti per dare agli animali una più costante assistenza come accade nei casi in cui sono stati fondati centri di soccorso per animali malati, feriti o orfani<sup>25</sup>.

Su di una scala più estesa, vaccinazioni di animali selvatici di massa sono state portate avanti negli ultimi decenni anche se principalmente per ragioni antropocentriche. Infatti, molte delle malattie di cui

23 Animal Ethics, "Helping animals in the wild", *Animals Ethics* [online], <http://www.animal-ethics.org/helping-animals-in-the-wild/> [Consultato il 29/5/2016].

24 Kim Hartman, "Deer rescued from middle of frozen lake in Canada", *Digital Journal* [online], December 15, 2011, <http://www.digitaljournal.com/article/316149> [Accessed 24 November 2015]; ONE News, "Beached whale swims off into the sunset after six hours beached in Auckland", *OneNewsNow* [online], August 26, 2015, <https://www.tvnz.co.nz/one-news/new-zealand/beached-whale-swims-off-into-the-sunset-after-six-hours-in-auckland-q07559.html> [Consultato il 11/10/2015].

25 Bernice Bovenkerk, *et. al.*, "To act or not to act? Sheltering animals from the wild: A pluralistic account of a conflict between animal and environmental ethics", *Ethics, Place and Environment*, 6, 2003, pp. 13-26; Richard Delahay, Graham Smith and Michael Hutchings, *Management of disease in wild mammals*, Springer, Dordrecht, 2009; Australian Bat Clinic, *Australian Bat Clinic & Wildlife Trauma Centre* [online], Narrowleaf retreat, <http://australianbatclinic.com.au/> [Consultato il 11/5/2016].

gli animali non-umani soffrono in natura possono essere trasmesse agli animali domestici e ad *Homo sapiens*. Per esempio, l'influenza suina può essere passata dai cinghiali ai maiali di allevamento, la tubercolosi è trasmissibile da mammiferi selvatici a quelli da fattoria. Ancora, la rabbia può venire trasmessa da animali come coyote, lupi e procioni a cani e esseri umani. Per portare un altro esempio, le grandi scimmie possono contagiare con l'ebola l'essere umano. Allo scopo di evitare tutto ciò, molti animali non-umani in natura sono stati vaccinati contro queste malattie<sup>26</sup>. Infatti, i programmi di vaccinazione animale vengono portati avanti da decenni e per esempio la rabbia è stata eradicata da vaste zone dell'Europa e Nord America a seguito di vaccinazioni massive.

Altre forme di intervento hanno salvato animali non-umani dalla fame e dall'inedia. Ci sono parchi nazionali ed altre aree protette di tutto il mondo per cui alcuni animali sono considerati una parte essenziale data l'attrazione turistica e gli interessi scientifici in conseguenza di ciò in situazioni in cui la loro sopravvivenza è

.....  
26 Patricia Koenig, *et. al.*, "CP7\_E2alf: a safe and efficient marker vaccine strain for oral immunisation of wild boar against Classical swine fever virus (CSFV)", *Vaccine*, 25, 2007, pp. 3391-3399; Bryce Buddle, *et. al.*, "Update on vaccination of cattle and wildlife populations against tuberculosis", *Veterinary microbiology*, 151, 2011, pp. 14-22; Hugues Fausther-Bovendo, Sabue Mulangu and Nancy Sullivan, "Ebolavirus vaccines for humans and apes", *Current opinion in virology*, 2, 2012, pp. 324-329; Charles Rupprecht, Cathleen Hanlon and Dennis Slate, "Oral vaccination of wildlife against rabies: Opportunities and challenges in prevention and control", *Developments in biologicals*, 119, 2003, pp. 173-184.

minata dall'assenza di cibo (come nel caso di inverni rigidi o siccità) questi animali vengono salvati dalla morte con cibo ed altri provvedimenti<sup>27</sup>.

Anche se questi programmi sono stati portati avanti per il beneficio umano, il loro successo mostra che è perfettamente possibile implementare le condizioni di vita degli animali non-umani, e ancora di più che programmi simili possono essere pensati al solo scopo di migliorare la vita animale in natura.

Tutto questo mostra come l'aiutare animali non-umani in natura con successo non è solo un sogno ingenuo. È al contrario una realtà possibile adesso. È non solo perfettamente praticabile ma è anche qualcosa che è già stato fatto. Perciò la fattibilità non è qualcosa in discussione, al contrario il fattore decisivo è stabilire se vi è o meno la volontà di intervenire. È possibile aiutare gli animali non-umani, se lo si farà o meno non è una questione di potere ma di volere.

## 8. Cosa dovrebbe essere fatto?

Tenendo presente la situazione attuale circa della vita degli animali non-umani e l'attitudine dell'opinione pubblica nei confronti di essa, ci sono diverse possibi-

.....  
27 Reuters, "Zambia distributes food to starving wildlife", *SOS Rhino* [online], October 18, 2002, <http://www.sosrhino.com/news/rhino-news101802.php> [Consultato il 12/11/2015]; CVB News Service, "Forest officials arranging food for wild animals in Jammu and Kashmir", *News Hour India, YouTube* [online], January 13, 2012, [http://www.youtube.com/watch?v=fshd\\_WX-DJJY](http://www.youtube.com/watch?v=fshd_WX-DJJY) [Consultato il 14/12/2015].

li azioni per contrastare la sofferenza e la morte degli animali in natura.

1. *Aiutare gli sforzi attuali verso gli animali bisognosi di sostegno in natura e condividere il più possibile i vari modi in cui questo sostegno viene portato avanti.*

Questo farà in modo che più persone vengano a conoscenza della fattibilità dell'intervento a favore degli animali non-umani in natura, rendendo più concreta l'idea che questa tipologia di aiuto sia realmente possibile.

2. *Sfidare lo specismo.*

Una delle ragioni principali per cui gli animali non-umani in natura non vengono aiutati, è che gli animali non-umani sono generalmente non presi in considerazione. Questo è dovuto al pensiero specista in base al quale solo l'essere umano è considerabile moralmente. Sfidare questo tipo di prospettiva può essere d'aiuto per aumentare l'interesse nei confronti degli animali non umani in natura. Inoltre, aiuterebbe anche gli animali sacrificati dal consumo umano.

3. *Diffondere la preoccupazione per tutti gli animali senzienti rendendo noto al pubblico la differenza tra questo tipo di preoccupazione e gli obiettivi ambientalisti.*

Questo tipo di obiettivo si connette al precedente. Molte persone credono che rispettare gli animali non-umani sia in qualche modo connesso con gli obiettivi

ambientalisti come la conservazione delle specie e degli ecosistemi, o con la preoccupazione per tutti gli esseri viventi. Come è stato visto in precedenza, non è questo il caso. Infatti, la prospettiva ambientalista potrebbe ostacolare misure di aiuto nei confronti di animali non-umani e invece supportare provvedimenti per loro dannosi. In conseguenza di ciò è importante sostenere che la senzienza sia l'unico criterio necessario per una considerazione morale e che non si dovrebbe mai danneggiare animali non-umani per gli interessi di entità non senzienti come gli ecosistemi e le specie.

4. *Promuovere il lavoro necessario per conoscere di più la condizione degli animali non-umani in natura e come aiutarli.*

Attualmente si hanno certe conoscenze circa la teoria della storia della vita e i funzionamenti eco-sistemici che permettono di comprendere, con un certo grado di precisione, le implicazioni negative o positive degli interventi. Tuttavia, vi è ancora moltissimo da imparare in questo campo. Per conoscere davvero come aiutare gli animali non-umani in natura occorre portare avanti uno studio su quali ecosistemi permettono una condizione di vita migliore agli animali non-umani e quali una peggiore. Inoltre è necessario sapere quali animali soffrono di più e come poter intervenire nel migliore dei modi. Tali conoscenze permetterebbero di agire con maggiore consapevolezza a favore degli esseri senzienti.

È importante tenere a mente che le co-

noscenze attuali indicano come il miglior risultato possibile non derivi dall'aiuto dei singoli individui ma dalla trasformazione di interi ecosistemi con alti livelli di sofferenza in ecosistemi radicalmente differenti cosa che troverà l'opposizione di molti ambientalisti concentrati nel tutelare entità quali ecosistemi, paesaggi e biodiversità. Tuttavia, come è stato sopra dimostrato, questa volontà ambientalista non può giustificare la morte violenta e dolorosa di trilioni di esseri senzienti.

5. *Sfidare la visione idilliaca della natura e supportare l'intervento a favore degli animali non-umani in natura.*

Sino a quando le persone penseranno che gli animali non-umani vivono una vita piacevole in natura non avranno motivi per supportarne un aiuto. L'ovvio risultato della prospettiva di natura idilliaca è che gli animali non verranno aiutati. Questa è la ragione per cui il compito più importante onde aiutare gli animali non-umani è sfidare l'idea di natura in favore dell'interventismo. Per fare ciò occorre mostrare come la sofferenza e la morte prematura prevalgano incredibilmente sulla felicità in natura. Ovviamente, questa non è una condizione necessaria per aiutare gli animali. Cosa importa davvero è che vi sono animali che soffrono e muoiono a prescindere che siano o meno la maggioranza.

Ad ogni modo, informare gli attivisti ed il pubblico generale che gli animali non-umani soffrono questo terribile destino in natura aiuta a denunciarne l'urgenza e lo stato emergenziale. E ancora, smontare la

visione ingenua di natura serve a vincere le opposizioni argomentative di chi sostiene il non interventismo basato su valori antropocentrici o ambientalisti.

## 9. Conclusione

Lo scopo principale di questo scritto è mostrare come la visione di natura abitata da grandi e felici mammiferi adulti e da altri vertebrati sia una fantasia. La maggior parte degli animali sono piccole creature che vengono al mondo per morire poco dopo la nascita e in molti casi dolorosamente. Le loro vite, molto probabilmente, conterranno tanto dolore e poco o nessun piacere. Pochi di loro sopravvivranno e chi lo farà (incluso la fauna carismatica a cui la maggior parte delle persone pensano) deve anche affrontare molti pericoli e cause di sofferenza. La conclusione che segue è che il dolore prevale enormemente sopra il piacere in natura. Così, se l'interesse degli animali non-umani ha un valore vi sono ottime ragioni per intervenire allo scopo di fermare, laddove possibile, il dolore che patiscono. Questa, però, non è una conclusione intuitiva. Perciò, è naturale aspettarsi che l'opposizione a questa tesi sia molto forte. Ciò significa che aiutare gli animali che stanno soffrendo in natura non sarà facile. È molto facile essere tentati di arrendersi e puntare ad obiettivi più alla portata (come chiudere i circhi con animali non-umani o fermare l'uso delle pellicce animali). Tuttavia la situazione degli animali in natura è così drammatica e coinvolge un così elevato numero di individui che occorre essere tenaci e continua-

re a spingere per aiutarli. Si deve tenere a mente come gli animali senzienti che vivono in natura sono molti di più di quanti normalmente le persone interagiscono o sfruttano<sup>28</sup>.

Ancora, si deve notare che diffondere la preoccupazione per gli animali selvatici può essere un compito più semplice di altri affrontati dagli attivisti animalisti. Non è più difficile, per esempio, che diffondere il veganesimo, cosa per cui occorre continuare a lottare. Occorre diffondere il veganesimo poiché l'utilizzo di animali non-umani come risorsa è per loro un danno incalcolabile e perciò è moralmente inaccettabile. Si noti inoltre che promuovendo il veganesimo si agevola anche il pensiero antispecista. Tuttavia, nonostante la maggior parte degli attivisti animalisti creda che il veganesimo sia più facile da raggiungere che l'intervento a favore degli animali non-umani in natura, ciò non è valido per il pubblico generale poiché quest'ultimo ha valori e attitudini differenti. Mangiar animali è giustificato dalla maggior parte delle persone perché esse sono abituate a tale pratica, perpetrata anche dalle persone di cui hanno stima. Così, l'idea di non mangiare prodotti animali sembra ai più controintuitiva. Inoltre, essi sono riluttanti al vedere cambiare le proprie abitudini poiché ciò richiederebbe uno sforzo. Al contrario, l'idea di aiutare gli animali non-umani in natura è spesso

controintuitiva quanto il veganesimo, ma forse meno complicate da accettare in quanto meno "personale".

Questo punto, occorre ribadirlo, non deve rallentare la diffusione del veganesimo. Per le ragioni menzionate in precedenza, deve essere parte fondamentale per l'attivismo animalista. Piuttosto, gli attivisti a favore del veganesimo dovrebbero anche diventarlo nel difendere il bene degli animali non-umani in natura. Lo stesso coraggio con cui alcune persone si battono per cessare il consumo di prodotti animali deve essere adottato per difendere la necessità di intervenire a favore degli animali in natura. Si rende dunque necessario, nonostante la paura che il pubblico possa reagire con ostilità, promuovere tanto il veganesimo quanto la necessità di intervenire in natura. Gli animali non-umani hanno bisogno dell'aiuto degli attivisti e perciò occorre agire con coraggio e determinazione.

**Traduzione di Andrea Natan Feltrin**

.....  
28 Brian Tomasik, "How many wild animals are there?", *Essays on Reducing Suffering* [online], 2015 [2009], <http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there/> [Consultato il 12/12/2015].







**CAMILLA ALBERTI,**  
**NONOSTANTE, 2019**  
**TESTO DI GABRIELA GALATI**

La ricerca artistica di Camilla Alberti parte da un'analisi dell'architettura come dispositivo di relazione con il mondo e come strumento privilegiato attraverso il quale indagare l'occupazione dello spazio. Per portare a termine la sua indagine, Alberti non privilegia un medium in particolare, ma passa dalla pittura all'installazione, al disegno, allo sviluppo di *maquette*, nelle quali in tempi più recenti hanno iniziato ad abitare muschi, licheni e bachi da seta. Allo stesso tempo, si avvale di strumenti teorici provenienti da diversi campi di studi e conoscenza: architettura, psicologia, urbanistica e, ovviamente, dal confronto con altri artisti.

Nel suo lavoro il mondo vegetale, e il vivente in generale, non viene considerato come un elemento passivo e utile per la semplice decorazione di spazi urbani e abitazioni o per *landscape design*, ma come un agente attivo che, in determinate condizioni, può riprendersi e riappropriarsi dei suoi spazi.

Per esempio, nella serie di dipinti *Le vie dei Canti*, iniziata nel 2016, l'artista ricomponi gli elementi di un paesaggio completamente spogliato di ogni traccia umana. Più recentemente, in *Plantificazione* (2019), Camilla mappa l'elemento vegetale che si appropria di architetture e spazi urbani. In questa serie, così come nelle *maquette Spazio relazionale ibrido* (2018), i vegetali

sono spogliati di qualsiasi considerazione decorativa per sottolineare la loro natura attiva, e persino invasiva, non appena trovano un'opportunità. La vegetazione concepita in questi termini può entrare nella categoria di quello che in biologia si definisce "organismo opportunist": un tipo di organismo che non è necessariamente patogeno ma che, come il nome suggerisce, è in grado di approfittare di certe condizioni del suo ambiente per riprodursi o espandersi. L'idea è interessante perché il lavoro di Alberti si basa su una concezione delle possibilità di addomesticazione del vivente in cui questo non è mai considerato "come una vittima"; al contrario, il suo lavoro implica un qualche tipo di beneficio per entrambe le parti, o in ogni caso, una capacità di occupare nuovi territori. Come sostiene Michel Blazy, l'addomesticazione può essere parassitaria e portare alla morte, o alla schiavitù di uno o diversi degli organismi, ma può anche essere, come nel caso del suo lavoro, un "interesse ben inteso" (*intérêt bien compris*) in cui entrambe le parti traggono un beneficio<sup>1</sup>.

Per il presente numero di *Animot* abbiamo scelto insieme all'artista di presentare un'opera recente, *NONOSTANTE* (2019).

*NONOSTANTE* consiste in due video e un tappeto ricamato di 350x50cm. Il progetto inizia con lo studio dei movimenti di un'operaia all'interno di un ricamificio tessile industriale che controlla una mac-

.....  
<sup>1</sup> "Encourager la matière. Entretien avec Michel Blazy", in AAVV, 2017, *STREAM 04. Les paradoxes du vivant*, Paris, Les Presses du Réel, p. 179.

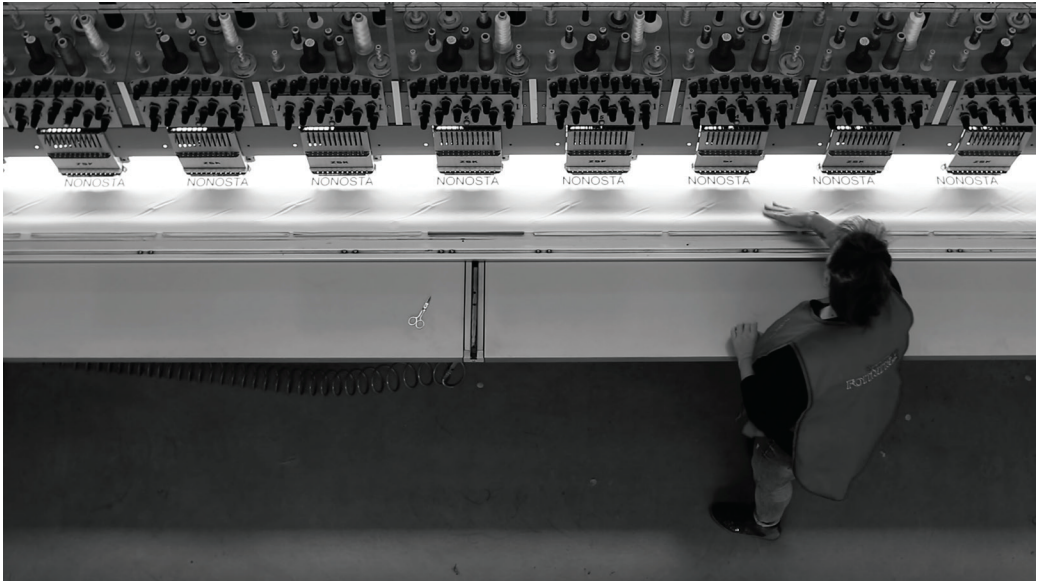
china che ricama la parola “nonostante”. La macchina ha dieci insiemi di teste che lavorano simultaneamente, per cui la parola è ricamata dieci volte. L’attività viene registrata in un video e l’artista osserva e disegna tutti i movimenti della donna da un ponte in posizione zenitale. In seguito Camilla codifica in un sistema di notazione personale i movimenti e i momenti di impasse del lavoro dell’operatrice nella sua interazione con la macchina. La macchina ricamatrice verrà poi programmata per realizzare un secondo ricamo: è il tappeto che presenta un disegno astratto che è il codice sviluppato dall’artista. Anche questo secondo ricamo è raccontato attraverso un video dove vengono narrati i movimenti, della macchina questa volta, per tracciare i movimenti della lavoratrice codificati da Camilla.

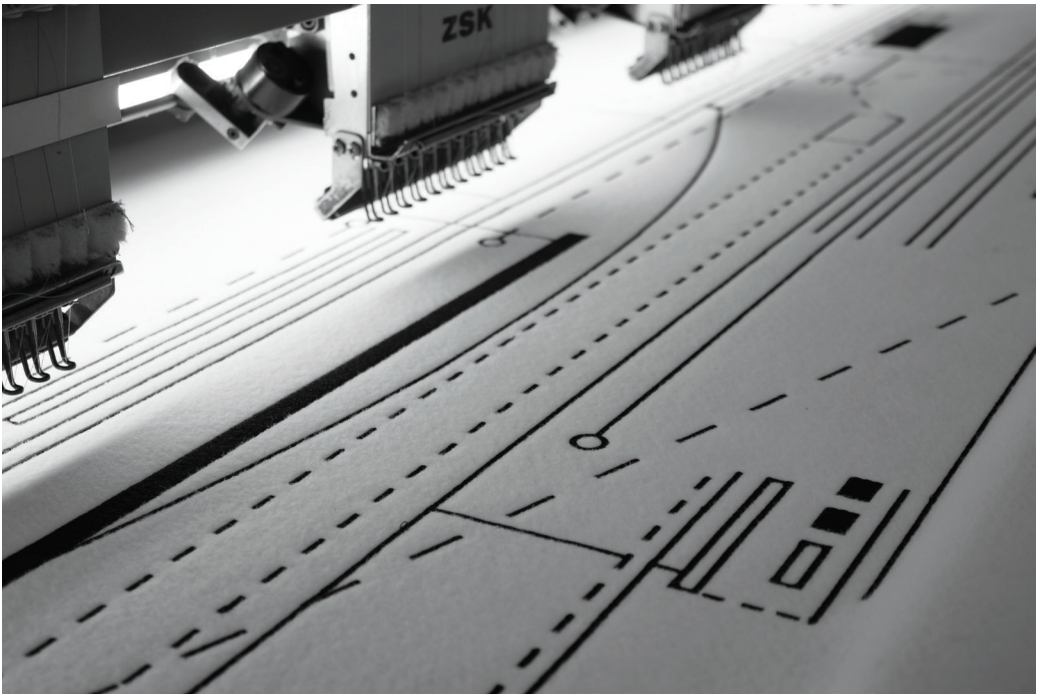
Per lo sviluppo di questo progetto Camilla parte dalla famosa risposta dello scrivano Bartleby<sup>2</sup> di Melville “*I would prefer not to*”, considerandolo come un principio di disobbedienza. In italiano la preposizione “nonostante” è spesso utilizzata per declinare una richiesta in maniera delicata, così come Bartleby usava la frase “preferirei di no” per rifiutarsi di fare inizialmente tutto quello che non appartenesse alla sua attività di copista, e successivamente per rifiutare qualsiasi attività gli venisse richiesta.

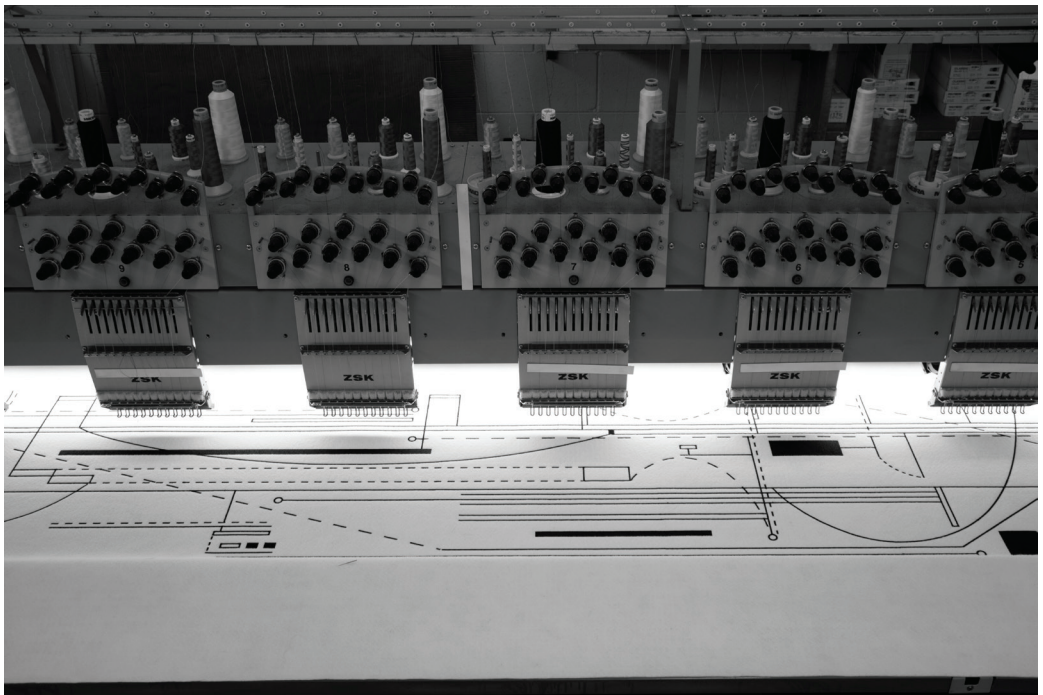
Ciò nonostante, appunto, in quest’opera di Camilla la possibilità di ribellione sembra ridursi. Per realizzare l’opera, il corpo

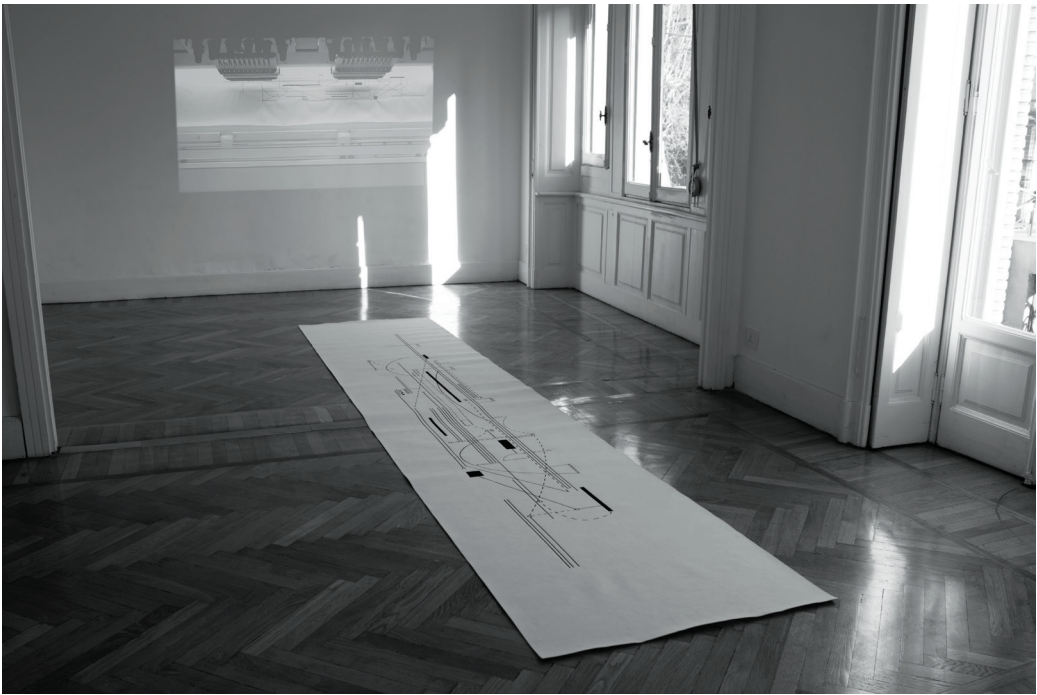
dell’operaia deve eseguire, come segnala l’artista, una sorta di danza rituale alla quale però non si può sottrarre: sono i movimenti imposti dalla macchina che però nel caso della realizzazione di quest’opera sono frutto di un ciclo di ritorno (*feedback loop*, dalla teoria cibernetica) generato dai suoi stessi movimenti, poi tradotti nel codice sviluppato da Camilla, di seguito reinseriti nella macchina, e nuovamente eseguiti dall’operaia. Un percorso macchina-corpo-codice-macchina-corpo che in qualche modo scollega ciò che l’opera dice col suo titolo da ciò che l’animale umano che lo realizza può effettivamente fare: sembrerebbe che la possibilità di disobbedienza all’automazione sia in questo caso limitata, anche se usata per mettere in evidenza la sua stessa capacità di controllo, o, forse in altri termini, di addomesticazione.

.....  
 2 Herman Melville, *Bartleby lo scrivano*, Milano, Feltrinelli, [1853] 2015.

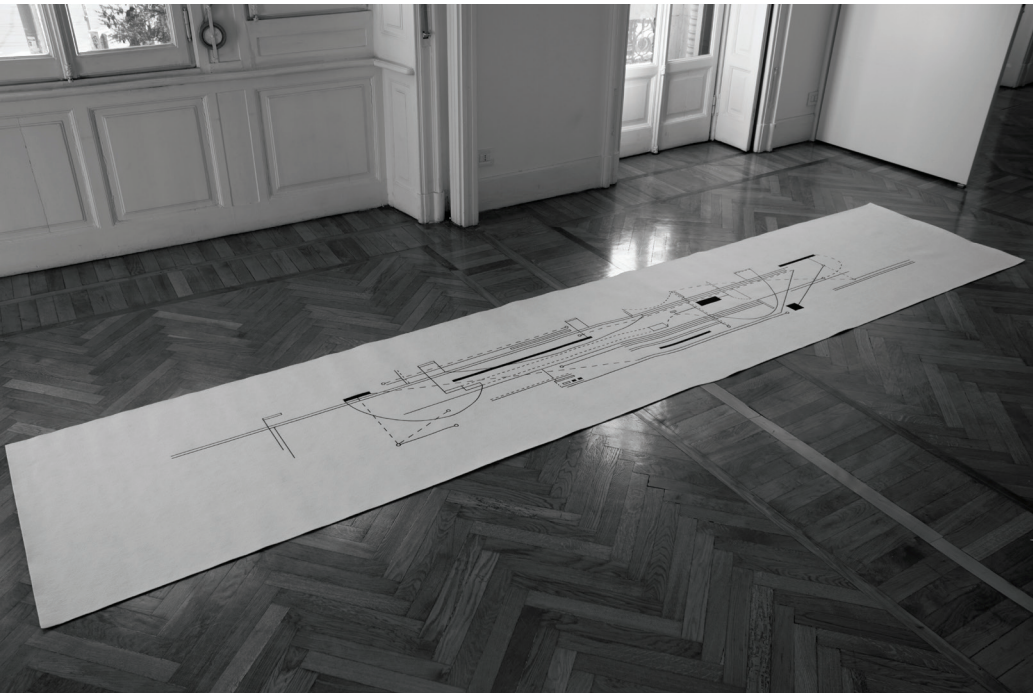












**Siobhan O'Sullivan** è una teorica politica australiana, attualmente docente presso la School of Social Sciences, University of New South Wales. La sua ricerca si è concentrata, tra le altre cose, sulla politica del benessere degli animali e sullo stato sociale. È autrice di *Animals, Equality and Democracy* (2011, Palgrave Macmillan) e *coautrice*

*di Getting Welfare to Work* (2015, Oxford University Press). Ha curato la redazione di *Welfare Services* (2015, Wiley) e *The Political Turn in Animal Ethics* (2016, Rowman & Littlefield International). Produce un podcast regolare intitolato “Conoscere gli animali”.



## ATTIVISMO PER GLI ANIMALI E CAMBIAMENTO SOCIALE

Gli animali non-umani allevati per uno scopo vivono in modo socialmente invisibile. Non ogni singolo animale – ma quasi ognuno di loro – vive in una proprietà privata, lontano da sguardi casuali degli umani. Ovviamente, i proprietari di questi animali, che guadagnano dalle loro vite, possono vederli. Ma i membri della comunità che non ha interessi economici legati alle loro vite sono spesso impossibilitati a vederli strutturalmente. La maggior parte degli animali che alleviamo vengono al mondo per scopi legati all'agricoltura. Di questi, la maggior parte vive in allevamenti dove gli animali sono "lontano dagli occhi, lontano dal cuore".

Questo suggerisce un quesito per gli studiosi di *animal studies*, per i politologi e per gli studiosi del cambiamento sociale: come possono i cittadini, che vivono in una democrazia liberale, prendere decisioni consapevoli sulle politiche del benessere animale, quando gli è proibito vedere come gli animali vivono e muoiono negli allevamenti intensivi? Questo sembrerebbe un problema per la democrazia. Nel mio libro *Animals Equality and Democracy*<sup>1</sup>, sostengo che si tratta di un ulteriore problema per gli animali che abbiamo meno probabilità di vedere e che sono quelli i cui diritti vengono meno tutelati. Viceversa, gli animali più presenti e visibili nelle nostre

.....  
1 O' Sullivan, *Animals Equality and Democracy*, Palgrave Macmillan, Londra, 2011.

vite, sono probabilmente anche i più fortemente protetti dalla sofferenza.

Gli attivisti per i diritti animali sono a conoscenza, da almeno 40 anni, che molti animali non-umani vivono vite da reclusi, vite brevi e in molti casi frustranti e dolorose in luoghi come gli allevamenti intensivi. Per rendere le altre persone consapevoli di questa situazione, molti attivisti entrano illegalmente negli allevamenti, filmando, fotografando e documentando in ogni modo ciò che hanno visto al loro interno, e condividendo quelle immagini il più ampiamente possibile. Lo fanno, naturalmente, tentando di scioccare e creare indignazione in quante più persone possibile, con la speranza che i cittadini facciano pressioni sul governo per ottenere cambiamenti, o che i cittadini scelgano di non mangiare carne, uova, latticini ecc.

Pertanto, nel primo documento citato qui, con i miei coautori abbiamo deciso di rispondere alla domanda: quando gli attivisti violano la proprietà privata allo scopo di far sapere alla comunità come vivono gli animali negli allevamenti, possiamo considerare che tale attività illegale sia un esempio di disobbedienza civile?

Ci siamo rivolti a John Rawls per rintracciare una definizione di disobbedienza civile e ne abbiamo dedotto che un atto di disobbedienza civile dovrebbe essere:

1. Motivato coscientemente. L'atto non può essere compiuto per dispetto, ricerca di vantaggi o altri scopi non sinceri. La per-

sona che compie l'atto deve essere mossa da un senso di ingiustizia e dovrebbe fare ciò che sta facendo per cercare di rendere il mondo un posto migliore.

2. Pubblico. Gli atti di disobbedienza civile non possono essere privati o segreti. Devono essere manifestazioni pubbliche di resistenza, che attirano l'attenzione della comunità opponendosi a un'ingiustizia.

3. Civile. Certo, se una protesta non è civile, non può essere un atto di disobbedienza civile. Violenza, incendio doloso, minacce fisiche, distruzione di proprietà sono tutte azioni che potrebbero far sì che un atto non sia considerato un esempio di disobbedienza civile.

4. Focalizzato sul cambiamento delle politiche. Un atto di disobbedienza civile deve avere come scopo un cambiamento delle leggi. Non si tratta di rovesciare lo stato, o si opporsi allo stato di diritto ma piuttosto di cambiare una particolare legge per rendere più giusto un paese o uno Stato.

Per riflettere su questo tema utilizzando un esempio contemporaneo, abbiamo deciso di valutare criticamente l'attività di Animal Liberation NSW, un'organizzazione australiana per la protezione degli animali e la loro campagna in relazione a Pepe's Ducks. Animal Liberation NSW aveva ricevuto una piccola sovvenzione per sviluppare una campagna relativa alla produzione intensiva di carne di anatra. Come parte di quella campagna, gli attivi-

sti hanno fatto irruzione in diversi allevamenti di Pepe's Ducks, filmando all'interno e condividendo il filmato tramite l'Australia Broadcasting Corporation (ABC) e direttamente online su Youtube. Hanno anche presentato una denuncia alla Australian Consumer and Competitions Commission (ACCC) sostenendo che Pepe's Ducks utilizza immagini di "anatre felici" per pubblicizzare i suoi prodotti (in questo caso un cartone animato di un'anatra vicino a un lago) mentre le riprese all'interno degli allevamenti dimostrano che le anatre non hanno accesso all'acqua e che molte muoiono prematuramente.

Come possiamo interpretare questa campagna? Il modo in cui è stata realizzata è in accordo con i principi della disobbedienza civile? Con i miei coautori abbiamo deciso di sì. Animal Liberation NSW voleva migliorare le condizioni di vita per le anatre, questo era il loro unico scopo. Hanno messo a disposizione i loro filmati nella maniera più ampia possibile, sia in TV che online. Non sono stati violenti e non hanno danneggiato la proprietà. I proprietari delle fattorie non avrebbero mai saputo che erano stati lì, non fosse stato per la successiva attenzione dei media. E volevano un cambiamento della politica. Hanno riportato il caso di Pepe's Ducks all'ACCC e hanno anche cercato di partecipare ai dibattiti sul Codice di condotta australiano per l'allevamento di anatre.

Passando ora al nostro secondo documento, abbiamo deciso di utilizzare nuovamente il contesto della disobbedienza

civile, ma esaminando un caso più impegnativo. Nello specifico, intendevamo capire se si possa affermare che gli attivisti agiscono coerentemente con la disobbedienza civile, quando sono in mare aperto. In particolare, abbiamo esaminato il lavoro di Sea Shepherd e Greenpeace nell'Oceano Antartico, quando si oppongono alle baleniere giapponesi.

In questo caso, l'analisi è stata più complessa. Abbiamo concluso che sia Sea Shepherd che Greenpeace, sono motivati coscienziosamente e che vogliono rendere il mondo un posto migliore per le balene.

La domanda se il loro lavoro sia pubblico si è rivelata interessante. Abbiamo concluso che l'Oceano Antartico è un luogo molto vasto. Pertanto è impossibile avere un pubblico che sia testimone dell'azione, anche se entrambe le organizzazioni fanno del loro meglio per filmare ciò che sta accadendo nell'Oceano Antartico e per condividere questo materiale il più ampiamente possibile. Per queste ragioni riteniamo che il loro lavoro sia sufficientemente pubblico.

Sul fatto che entrambe le organizzazioni si comportino in maniera civile, anche questo è stato un punto complicato da affrontare. Entrambe le organizzazioni hanno dovuto affrontare ripetute e talvolta gravi accuse di comportamento aggressivo in mare. In particolare, abbiamo concluso che Sea Shepherd non si comporta in maniera civile per la maggior parte delle volte. Ma nonostante questa conclusione, in

realtà la questione più controversa è stata quella relativa al cambiamento politico generato dalle loro azioni. Tradizionalmente, la disobbedienza civile è qualcosa che un cittadino pratica per generare un cambiamento positivo all'interno del proprio stato nazionale. Chiaramente la persona che cerca il cambiamento deve essere anche pronta a vivere i cambiamenti che ne derivano. La disobbedienza civile non consiste nell'imporre i propri valori a qualcun altro, bensì nel rendere più giusto il proprio governo.

Quindi cosa dovremmo pensare di Sea Shepherd e di Greenpeace? Si tratta di organizzazioni internazionali che cercano di rendere il mondo un posto migliore per le balene, che non vivono all'interno di uno stato nazionale ma che viaggiano continuamente attraverso acque internazionali. Queste organizzazioni stanno cercando di cambiare le leggi? Se sì, quali leggi? Stanno provando a cambiare le leggi del loro paese? Si tratta di un altro paese o operano nell'ambito del diritto internazionale?

Dopo un'attenta analisi, abbiamo scoperto che Greenpeace, attraverso il suo lavoro incentrato sulla politica in Giappone, sta cercando di cambiare le leggi. Ma non attraverso le loro leggi, quanto piuttosto sono essi stessi che stanno cercando di influenzare le leggi del Giappone. Nel frattempo, Sea Shepherd sostiene di rispettare il diritto internazionale. Ma questa affermazione non è davvero credibile poiché il diritto internazionale è debole, com-

plesso e nella migliore delle ipotesi esiste per volere degli Stati nazionali. Così Sea Shepherd è probabilmente concentrata sul cambiamento delle politiche, ma in un modo molto generalizzato.

Infine, abbiamo concluso l'uso della disobbedienza civile come difesa morale per le azioni compiute da attivisti che operano in mare ha ricadute su più fronti. Il nostro documento si occupa però delle sfide generate dalla globalizzazione del cambiamento politico. In conclusione riteniamo che ciascuna organizzazione possa decidere autonomamente se desidera essere civile nella propria campagna. Ma quando si tratta di affrontare problemi globali come la caccia alle balene, i cambiamenti climatici e molto altro ancora, le organizzazioni non hanno scelta se essere o meno internazionali nel loro atteggiamento, negli scopi e nel lavoro di comunicazione. Le balene non vivono infatti all'interno di un singolo stato e proteggerle richiede un approccio internazionale. Come tale, suggeriamo che debba essere modernizzato il modo in cui si intende il concetto di disobbedienza civile, mantenendosi al passo con il mondo globalizzato.

Il documento finale proposto nella mia presentazione era incentrato sull'uso dei droni da parte di attivisti per i diritti animali. I droni sono un caso piuttosto interessante. Possono essere azionati in remoto e a distanza, il che significa che evitano la necessità attraversare dei confini. Questa è una buona notizia perché gli attivisti rischiano la loro sicurezza personale e la

loro libertà per portarci immagini girate negli allevamenti industriali. Ma cerchiamo di circoscrivere eventuali problemi significativi sollevati dall'uso sempre più diffuso dei droni.

Nel contesto del saggio incentrato sull'uso dei droni da parte degli attivisti per i diritti animali, abbiamo deciso di rispondere a tre domande. Primo, l'uso dei droni è legale? Abbiamo concluso che in Australia, nella maggior parte dei casi, lo è anche se le leggi che ne regolano l'uso sono state largamente contestate e rischiano di cambiare considerevolmente nei prossimi anni. Secondo, l'uso dei droni è moralmente lecito? Noi sosteniamo che sì lo è; infatti riteniamo che gli animali abbiano un valore morale tale da poter legittimare l'utilizzo dei droni per indagare sul loro benessere. Inoltre, sosteniamo che il nostro ruolo di cittadini, che dovrebbero essere informati sulle politiche di benessere animale, fornisce una ulteriore giustificazione per l'uso dei droni.

In terzo luogo, l'uso dei droni pone questioni morali specifiche che potrebbero non essere applicabili in caso di violazione di proprietà privata? Questo è stato un punto molto importante nel documento. La nostra conclusione è stata che ci sono, in effetti, problemi di privacy legati all'uso dei droni. Prendiamo atto che gli agricoltori chiaramente vengono disturbati dai droni ronzanti sopra le loro proprietà, un'imposizione frustrante e irritante. In particolare, gli agricoltori hanno protestato contro l'uso dei droni perché violerebbe loro privacy.

In un certo senso è curioso accusare i droni di essere una particolare minaccia per la privacy. Dopo tutto, la violazione dei confini implica che gli attivisti siano fisicamente presenti su una proprietà e in quanto tale, non è chiaro il motivo per cui i droni porrebbero una *particolare* minaccia alla privacy. Ma le percezioni sono importanti. In molti casi gli agricoltori potrebbero non sapere che le loro aziende agricole sono state visitate da attivisti. Tuttavia, sono spesso consapevoli della presenza di un drone. Riferiscono che i droni li fanno sentire come se la loro privacy fosse stata violata, e noi sosteniamo che dovremmo prendere sul serio queste preoccupazioni poiché sono sinceramente sentite.

Gran parte di questo saggio si concentra quindi su considerazioni relative alla privacy e se l'uso di droni possa essere moralmente giustificato, anche se coloro che sono soggetti alla sorveglianza dei droni riferiscono di sentire che la loro privacy è stata violata. Per comprendere più a fondo questo problema, prendiamo in esame a una serie di questioni teoriche. In particolare, ci rivolgiamo al principio di "sousveillance". Secondo questo principio, dovremmo operare una distinzione tra la sorveglianza che viene effettuata da coloro che detengono il potere a detrimento dei meno potenti e la sorveglianza da parte dei meno potenti intesa come un modo per controllare i più potenti. Noi riteniamo che l'uso di droni da parte degli attivisti sia un esempio dei meno potenti – coloro che desiderano proteggere gli animali dalla sofferenza e dalla morte come

conseguenza del settore agricolo – che cercano di rimanere al passo con il lavoro dei più potenti – quelli che generano ricchezza comprando e vendendo animali per produrre cibo. Notiamo che "la piccola fattoria a gestione familiare" è obsoleta in molte parti del mondo e che l'agricoltura animale è un grande business e una pratica protetta dall'élite politica.

Concludiamo quindi che, con una gamma di precauzioni in atto, ad esempio non rivelare i dettagli personali dei proprietari o dei lavoratori agricoli o delle loro famiglie, i droni sono uno strumento che gli attivisti degli animali possono legittimamente utilizzare nel loro lavoro per generare cambiamenti positivi per animali.

Nella parte finale della mia presentazione ho rivolto la mia attenzione alle direzioni che può prendere la ricerca in futuro. Con Clare McCausland stiamo lavorando a un libro che riunirà queste idee, prendendo in esame altri modi con cui gli attivisti cercano il cambiamento. In particolare, esamineremo la recente ascesa del Movimento SAVE nel Regno Unito e in altri paesi europei e affronteremo dettagliatamente il lavoro degli attivisti quando, scavalcando lo stato, sostengono direttamente il singolo su questioni come il veganismo e la scelta di prodotti cruelty-free.

**Traduzione di Valentina Sonzogni**

**Leonardo Caffo** è un filosofo, curatore e scrittore. Insegna Filosofia del Progetto al Politecnico di Torino e Studi Curatoriali e Fenomenologia delle Arti Visive alla NABA. Nuova Accademia di Belle Arti a Milano. Occasionalmente insegna Scrittura anche alla Scuola Holden di Torino ed Eco-Design al Made Program di Siracusa dove è tra i membri della facoltà. Curatore e fondatore di Waiting Posthuman Studio, direttore artistico del programma dello spazio Walden Milano di cui è co-fondatore, ha curato decine di mostre, festival e progetti per varie istituzioni italiane ed estere. Collaboratore fisso del *Corriere della Sera*, scrive anche per *L'Espresso*, per *Domus* e per *il Manifesto* e tra i suoi numerosi libri si segnalano *Margini dell'umanità* (Mimesis, 2014), *A come Animale* (Bompiani 2015), *An Art for the Other* (Lantern, 2015), *La vita di ogni giorno* (Einaudi, 2016), *Fragile Umanità* (Einaudi, 2017), *Costruire futuri* (Bompiani, 2018), *Vegan* (Einaudi, 2018). Co-dirige la rivista di Critical Studies *Animot*, ha vinto il Premio Internazionale Frascati per la Filosofia (2015), conduce su Radio 3 RAI la trasmissione *L'Umanità e altri animali*.

**Valentina Sonzogni**, storica dell'arte e della architettura, dirige l'Archivio Piero Dorazio a Milano, ha precedentemente lavorato in diversi musei e archivi per l'arte contemporanea. Per Safarà ha inoltre curato *Salvi! Animali, rifugi, libertà* (2016).

**PULCINELLA. ESTETICA ANIMALE COME ESTETICA PRIMA**

**PRIMA DOMANDA: È POSSIBILE UN'ESTETICA ANIMALE?**

Se è vero che un cane non può attendere che il suo padrone rientri domani ma è vero che comunque può attenderlo<sup>1</sup>, in una attesa fuori dal tempo classificabile linguisticamente, allora è anche vero che il cane si aspetta una cosa ma non sa<sup>2</sup> quando esattamente si manifesterà. Esistono molti modi di intendere l'estetica ma vorremmo contrapporre essenzialmente i due estremi della questione: l'estetica come teoria di anticipazione di qualcosa ancora non manifesto<sup>3</sup> e l'estetica, in un senso più classico, come teoria della percezione<sup>4</sup> che indaga le relazioni tra il mondo esterno e l'io percipiente. Il cane che attende è in una relazione con il mondo esterno che riguarda ovviamente la seconda polarità dell'estetica perché attende, anche se non sa mai se l'attesa avrà un senso, che il mondo attorno vari almeno una proprietà cambiando statuto. L'estetica animale è

l'estetica dell'inatteso e dello stupore<sup>5</sup>, un'estetica genuina e autentica perché riguarda quei soggetti che non sanno mai con precisione cosa aspettarsi dal mondo e dunque da esso possono essere stupiti. Cominciamo col dire da subito che in queste pagine non analizzeremo l'estetica animale come estetica *degli* animali ma come estetica *attraverso* gli animali: un'estetica che potrebbe riguardarci, o che forse addirittura dovrebbe riguardarci, dove è possibile analizzare un'esperienza diretta e dunque imprevista tra noi e le cose del mondo.

**SECONDA DOMANDA: PULCINELLA. COSA SIGNIFICA STUPIRSI?**

«Oppresso di stupore, a la mia guida Mi volsi», così Dante nel XXII canto della *Commedia*, simboleggia la contrapposizione tra le cose del mondo e quelle del cielo: le seconde, infatti, donano uno stupore autentico perché mostrano non tanto l'inatteso ma l'inattendibile. Chiunque ha avuto modo di giocare con un cane conosce la variazione del suo sguardo quando gli si mostra qualcosa di completamente nuovo: uno stupore immenso, ma rapido e che svanisce in fretta, che mostra tutta la complessità del "vedere inatteso". Qualcosa di simile, anche solo per cercare di avvicinarsi col pensiero a una cosa per noi così lontana, è data dallo stupore che

.....  
1 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 292.

2 Nel senso che non ha ipotesi al riguardo.

3 In un esplicito richiamo a Fichte. Cfr. Leonardo Caffo, "Estetica", in *La vita di ogni giorno: cinque lezioni di filosofia per imparare a stare al mondo*, Einaudi, Torino, 2016, pp. 43-60; Gianni Vattimo, *Art's Claim to Truth*, Columbia University Press, New York, 2008.

4 Maurizio Ferraris, *Estetica Razionale*, Raffaello Cortina, Milano, 2001.

.....  
5 In tal senso la nostra analisi è debitrice a Felice Cimatti, "Una bestiale sovranità. Esperienza estetica e animalità", in *Liberazioni. Rivista di critica antispeticista*, Anno II n.5 Giugno 2011, pp. 38-52.



si può provare per uno scherzo inaspettato: uno spazio rapido della vita in cui tutte le (presunte) qualità che ci descrivono come umani - linguaggio, razionalità o vita mentale - vengono messe tra parentesi in modo inaspettato e incosciente. L'attesa è una componente essenziale dell'esperienza estetica anche di quella più prototipica: l'arte visiva. Entro questa cornice vorremmo analizzare il caso di Pulcinella nella lettura che ne dà Giorgio Agamben. Come è noto l'ultima produzione di Agamben è incentrata su una ridefinizione della forma di vita umana attraverso l'analisi di alcune immagini essenziali: la scomparsa, la definizione di pensiero, la maschera o la capacità di raccontarsi<sup>6</sup>. Che sia una questione estetica è evidente: come si mostra, internamente al flusso della vita, l'elemento di rottura che consente la pausa, la riflessione, l'uscita di emergenza? Agamben concettualizza Pulcinella come la corda tesa tra la vita animale e quella umana, un ibrido, che riporta l'attenzione sull'eredità di Homo Sapiens rispetto a un rimosso della cultura occidentale: l'animalità. Iniziamo da una definizione:

Estetica prima: rapporto umano/mondo non filtrato da aspettative o concettualizzazioni tra il soggetto e il mondo

.....  
6 Nell'ordine: Giorgio Agamben, *Che cos'è reale?*, Neri Pozza, Roma, 2017; Id. *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata, 2016; Id., *Pulcinella o del divertimento per li ragazzi*, Nottetempo, Roma, 2015; Id. *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Roma, 2017. Cfr. Leonardo Caffo, "Realtà, maschera, vita: Giorgio Agamben e la trilogia non dichiarata", in *Animot: l'altra filosofia, Das Animal*, a cura di Daniele Balicco e Cecilia Canziani, n. 7, 2017.

Estetica seconda: rapporto umano/mondo filtrato da aspettative o concettualizzazioni tra il soggetto e il mondo

Il cane di Wittgenstein è l'esempio perfetto dell'estetica prima, completamente assorbito nel mondo delle attese senza tempo in cui si trova. La definizione di forma di vita in Agamben è una specie di ritorno al cane: la forma di vita è quella del "bios" dove l'unica specializzazione, in un paradosso di cui diremo, è la stessa "zoé" (la nuda vita). Ma come può essere la vita animale la specializzazione della vita umana? Ovvero, nel linguaggio di queste pagine, può essere l'estetica seconda un collasso sulla prima? Queste questioni hanno nel Pulcinella una figura prototipica secondo Agamben, anche se siamo noi a tradurre la questione esplicitamente in un linguaggio estetico. Come è noto la maschera di Pulcinella è un'invenzione della tradizione napoletana della seconda metà del Cinquecento; incarnazione del tipo napoletano perché pur cosciente dei problemi in cui si trova riesce sempre ad uscirne con un sorriso. Pulcinella è una maschera al di là delle categorie, dall'ermafroditismo intrinseco (il pollo-pulcino, da cui probabilmente prende nome, è un animale tipicamente non riproduttivo), con una voce esplicitamente bestiale. Una figura di anello uomo-donna, stupido-furbo, città-campagna, umano-animale, demone-santo, saggio-sciocco, contro ogni dualismo cartesiano possibile. L'immagine di Pulcinella è un ponte tra il cane di Wittgenstein e il padrone che si fa attendere: ecco la porta per l'estetica animale che per



adesso lasceremo socchiusa. Pulcinella, come mostrano le rappresentazioni che ne fa il Tiepolo alla fine della sua carriera, è uno stupito dalla vita perché non sa mai cosa attendersi; definiamo lo stupore come l'incongruenza tra uno stato di cose attuale (SA) e uno stato di cose appena successivo (SA+t1) entro cui l'osservatore (O) si trova senza riscontrare soluzione di continuità tra i due stati. La possibilità dello stupore è intrinseca al modo di vita animale e meno a quello umano per cui il tempo, in un'illusione ormai appurata<sup>7</sup>, è una freccia che scorre dal passato al futuro.

### **TERZA DOMANDA: DOBBIAMO DAVVERO STUPIRCI?**

Ma come avviene questa soluzione di discontinuità? Secondo Agamben Pulcinella, l'anello tra gli opposti di cui abbiamo detto, rende possibile attraverso il teatro (diremo a breve perché) l'immaginazione concreta di cosa sia una vita umana spogliata delle sue specializzazioni. È evidente che Agamben sta pensando agli ultimi corsi di Foucault sulla nozione di vita davvero filosofica o cinica<sup>8</sup>: come è possibile un'esistenza fuori dalla presa delle istituzioni sociali che rendono possibile l'attesa di qualcosa bloccando le possibilità stesse dello stupore? Un caso emblematico sono i musei di arte contemporanea, un oggetto stranissimo dato che il contemporaneo

viene subito musealizzato, e dunque reso archeologico o passato, come se in questo modo ci si possa attendere anche ciò che segue a ciò che è già stato. L'esperienza estetica è, in fondo, una forma molto articolata di azione. Agire, in accordo con la tradizione filosofica, significa fare qualcosa con un obiettivo, e quella cosa sarà fatta solo se verrà raggiunta in accordo agli obiettivi di partenza<sup>9</sup>. Guardare un quadro, partecipare a una performance, ma anche contemplare un corpo o ascoltare un'aria, sono tutte attività normalmente relegate a un'azione che definiamo "sotto teca": uno spazio specifico, museo-auditorium-ecc, entro cui l'esperienza estetica si rende possibile come contestuale. C'è un'aggiunta importante da fare, in accordo allo spirito del tempo: spesso osserviamo o ci prepariamo all'opera *prima* di andare dentro quello stesso contesto, ad esempio guardando l'immagine su Google, osservando le storie di Instagram e così via. Questo "vedere prima", anche se è un vedere in senso debole, forza completamente l'esperienza genuina del "vedere dal vivo": in questo modo, se è vero che l'estetica è connessa alla dimensione dello stupore (altrimenti niente la distinguerebbe dalla fenomenologia), semplicemente diventa impossibile. È una tesi abbastanza radicale perché significa che l'estetica animale è, in fondo, l'unica esperienza estetica possibile o, indebolendola un minimo, che l'estetica umana viziata dai processi di cui abbiamo detto rischia di essere davvero troppo

.....  
7 Cfr. Carlo Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano, 2017.

8 Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), Feltrinelli, Milano, 2016.

.....  
9 Mario De Caro, *Azione*, il Mulino, Bologna, 2011.

germinale per essere definita estetica (sarebbe più una “prima fenomenologia”). Nella nostra vita non mancano esperienze intrinsecamente animali: lo stupore/paura quando nel buio di una casa senza luci qualche amico, nascosto dietro una porta, ci fa uno scherzo o quando ci stupiamo per una malattia inattesa o per uno scorcio che appare improvviso dal finestrino di un treno su cui abbiamo appoggiato la testa. Se l’esperienza estetica viene paragonata a un’azione, infatti, diventa un’estetica adomesticata: proverai questa sensazione S facendo A perché è negli obiettivi stessi di A che si provi la sensazione S. Non a caso Agamben pensa a Pulcinella perché è una figura teatrale che non è connessa alle azioni ma agli atti, nozione ben analizzata da Carmelo Bene e che è possibile analizzare in funzione di “vita animale”<sup>10</sup>: «nessun’azione può realizzare il suo scopo, se non si smarrisce nell’atto. L’atto, a sua volta, per compiersi in quanto evento immediato, deve dimenticare la finalità dell’azione. Non solo. Nell’oblio del gesto ... l’atto sgambetta l’azione, restando orfano del proprio artefice»<sup>11</sup>. Dimenticare la finalità dell’azione in estetica è essenziale: se *sai* che dovrai andare in un posto, per esempio il museo, per *fare* una determinata azione, come osservare una performance, allora in un certo senso *saprai anche* che dovrai stupirti: ecco dunque lo stupore controllato.

.....  
10 Cfr. Leonardo Caffo, *Flatus Vocis. Breve invito all’agire animale*, Novalogos, Aprilia, 2012.

11 Carmelo Bene, Giancarlo Dotto, *Vita di Carmelo Bene*, Bompiani, Milano, 1998, p. 237.

Un primo elemento che deriva da questa argomentazione e che, in un certo senso, è suggerito già dalla somma del Pulcinella di Agamben con quanto abbiamo sostenuto, è che un’esperienza estetica genuina all’interno di un contesto di attese è impossibile. Ma continuando con l’argomentazione, ascoltiamo le parole di Foucault sulla vita veramente filosofica che abbiamo detto essere riferimento per Agamben: «la vita, per essere veramente vita di verità, non deve forse essere una vita altra, una vita radicalmente altra? Radicalmente altra: cioè in rottura totale, da tutti i punti di vista, con le tradizionali forme di esistenza, con l’esistenza filosofica abitualmente accettata dai filosofi, con le loro abitudini, con le loro convenzioni. La vera vita non sarà una vita radicalmente e paradossalmente altra proprio per il fatto che metterà in pratica i principi più comunemente ammessi nella pratica della filosofia comune? La vita di verità non è forse, non deve forse essere, una vita altra? È una domanda di grande valore filosofico e di ampia portata storica»<sup>12</sup>. Il “contesto di attese” è esattamente ciò da cui ci si dovrebbe collocare all’esterno.

#### **QUARTA DOMANDA: LA PRATICA DELL’ESTETICA ANIMALE È POSSIBILE?**

A questo punto bisogna chiedersi se e quanto sia possibile davvero una pratica di estetica animale. O meglio, se esistano dei tentativi che mirino a ricreare possibilità

.....  
12 Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, op. cit., p. 277.

estetiche primarie come qui le abbiamo definite. Non si tratta di diventare il cane di Wittgenstein, che più che un divenire animale come lo intende Deleuze sarebbe una nostalgia di un primitivo che non ci appartiene più; si tratta, piuttosto, di divenire umani<sup>13</sup> in un senso che trascende la sovrastruttura per cui siamo sempre “un tipo” di umano.

Un passo indietro. Il 17 agosto 2017, in una giornata torrida e funestata dall’attentato di Barcellona che occupa gran parte dello spazio mediatico, spicca una notizia singolare. Nella città indiana di Mumbai, gli attivisti che si prendono cura dei tanti cani randagi che popolano la città hanno notato un inquietante evento. Alcuni cani, almeno cinque secondo il sito di BBC e il quotidiano “Hindustan Times”, presentano un cambiamento del manto da bianco/beige a un celeste piuttosto intenso. Il loro manto chiaro ha cambiato colore a causa dell’inquinamento del fiume Karadi nel quale vengono riversati regolarmente rifiuti industriali. I cani, come i rettili e gli uccelli che popolano la zona, hanno assorbito attraverso acqua e cibo le sostanze che hanno determinato questa loro colorazione. La situazione, seppur tragica è rivelatrice delle condizioni di inquinamento estremo nelle quali versa quell’area del nostro pianeta, e non solo, suggerisce un

rimando visivo ad un’altra “opera d’arte”<sup>14</sup> in questo caso dell’artista francese Pierre Huyghe. Il celebre artista ha incluso spesso animali nei suoi interventi artistici, spesso solamente come rimandi figurativi e non come vere presenze all’interno di un museo o di una galleria<sup>15</sup>. Il suo interesse per l’interspecificità nell’arte ha sollevato importanti questioni etiche, soprattutto la sua collaborazione con Human il cane che appare nell’installazione *Untilled* in Documenta 13. L’installazione di cui il cane, appunto, è solo uno degli elementi, non necessita che faccia nulla di estraneo alle sue tendenze specie-specifiche: a volte rosicchia un osso, o beve in una pozza d’acqua. Non *performa* nel senso classico storico-artistico del termine, ma *performa* ciò che il cane intrattiene con l’uomo da circa diecimila anni, ovvero un rapporto di domesticazione. La sua specie sociale con elevate capacità socio-cognitive gli permette, infatti, di compiere attività *con* l’uomo, nel rispetto delle proprie caratteristiche comportamentali.

Al contrario del coyote che Joseph Beuys confina in una galleria utilizzandolo come simbolo di un popolo oppresso in *I like America and America likes me*, 1974, il cane di Huyghe è un individuo che svolge attività con il proprio compagno umano,

.....  
14 Per la necessità di virgolettare l’espressione “opera d’arte” quando essa includa animali non-umani si veda il lavoro congiunto Leonardo Caffo e Valentina Sonzogni, *Un’arte per l’altro*, Graphe, Perugia, 2014.

15 Si veda ad esempio *A Journey that wasn’t*, 2005, Tate, Londra, nel quale un fantomatico pinguino bianco diventa il motore della spedizione antartica oggetto del lavoro.

.....  
13 Come argomenta Felice Cimatti, in Id., *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

attività singolare, si dirà, ma per il cane non fa molta differenza se si tratti di andare a spasso nel parchetto davanti casa o in quello di Documenta a Kassel. Beuys mette in scena, senza comprenderlo, il dominio dell'uomo sull'animale pensando di narrare il dominio dell'uomo sull'uomo. Human invece non soffre e non gioisce. Human semplicemente è.<sup>16</sup> Ma cosa distingue allora Human dal cane Lucky che incontriamo ogni mattina sulla soglia del portone? Human ha la zampa anteriore sinistra colorata di rosa, con colorante per cibo, quindi atossico. Questo colore lo trasporta, lo "attiva", per così dire, nel campo della storia dell'arte nel momento in cui compare lo spettatore. Human è *anche* un'opera d'arte, i cani di Mumbai, tragicamente, rappresentano solo se stessi.

Un altro celebre caso recente che ha rilevanti conseguenze filosofiche non solo interne alle cronache artistiche estive è quello del Padiglione Tedesco alla Biennale di Venezia del 2017. L'artista tedesca Anne Imhof ha realizzato un'installazione-performance dal titolo *Faust* incentrata su una narrazione artistica del corpo capitalizzato. In un padiglione tedesco ridisegnato da freddi pareti e pavimenti di vetro si muovono dei danzatori e dei cani: "Il cane può essere inteso come addomesticamento del Padiglione, nel senso che quest'ultimo diviene luogo domestico. Viceversa il cane può esprimere anche l'addomesticamento di se stesso o può essere concepito nella

.....  
16 La didascalia dell'opera recita "alive entities and inanimate things, made and not made. Dimensions and duration variable".

finzione di guardiano", dichiara l'artista.<sup>17</sup>

Prontamente rimossi dall'installazione in seguito alle proteste di Gruppo Vegan Venezia e LAV<sup>18</sup>, i cani, nella fattispecie sei giovani dobermann prelati da un allevamento, erano rinchiusi/esposti due alla volta in una parte del padiglione tedesco e, secondo l'esposto presentato alla Polizia municipale, sottoposti a stress troppo intenso nei giorni di inaugurazione della manifestazione artistica. Anche in questo caso dei cani, inconsapevoli co-protagonisti della performance artistica, non subivano alcun maltrattamento evidente, lasciati liberi di manifestare la loro natura di cani, seppur in un ambiente confinato. Ma i nostri cani, allora, abbandonati giornate intere in appartamenti vuoti mentre noi siamo al lavoro? Non comporta forse il "diventare materia" per un'opera d'arte qualche contraddizione che ci porta a rivedere le categorie di morale/giusto/tollerabile?

### LA POSSIBILITÀ DELLO STUPORE

New York: l'opera in collezione al Metropolitan Museum di Mark Tansey, *The Innocent Eye Test*, 1981, raffigura una grossa mucca all'interno di un museo, messa di fronte al quadro di Paulus Potter, *The Young Bull* del 1647. In questo curioso esperimento, che Tansey utilizza come una sorta di moderna critica al vedere e al

.....  
17 Anne Imhof e Susanne Pfeffer in conversazione, Comunicato Stampa della mostra "Anne Imhof. Faust", Padiglione tedesco, Biennale di Venezia 2017, p. 5.

18 Da: *Venezia Today*, 11 maggio 2017, quotidiano online.

ruolo dello spettatore nella pratica artistica, la mucca è utilizzata per capire se essa sia in grado di distinguere la realtà dalla finzione, un vero toro da un toro dipinto. Non sapremo mai quale sarà il risultato del test ma sappiamo che alcuni spettatori non riescono a leggere la realtà dell'opera d'arte. Si veda ad esempio *900* di Cattelan: innumerevoli visitatori virtuali o che avevano visto l'opera su catalogo o in fotografia protestano regolarmente ritenendo che l'animale fosse appeso vivo anche se è piuttosto evidente che l'animale è morto e tassidermizzato.<sup>19</sup>

La questione dell'animale spettatore o fruitore di opere d'arte ha avuto un'improvvisa diffusione recentemente. Tra le mostre riservate a questo inedito spettatore ci sono *Dogumenta* svoltasi a New York nell'agosto di quest'anno che gioca con il nome Documenta, della più celebre e blasonata mostra di arte contemporanea di cui abbiamo già scritto. I visitatori, come dichiarato sul sito della mostra sono stati 1400 cani, 2700 umani più un gatto (immaginiamo la sua frustrazione a dover visitare una mostra per cani) e una tartaruga. Animali spettatori o fruitori, se questa dicitura si può usare per i maiali da allevamenti intensivo, sono anche quelli che rincorrono delle palline di luce controllate in remoto per combattere la noia e il cannibalismo nei luoghi dove vengono detenuti. Il videogame dal titolo "Pig Chase" è stato sviluppato dalla Wageningen University e

.....  
19 Abbiamo parlato profusamente di quest'opera in Leonardo Caffo e Valentina Sonzogni, *Un'arte per l'altro*, op. cit.

dalla Utrecht School of Arts<sup>20</sup> e, se il vero significato dell'interesse dei maiali in questo gioco fosse realmente compreso, forse le porte di quegli allevamenti si aprirebbero per non chiudersi più. Agli animali interessa giocare e guardare delle palline muoversi sui luridi pavimenti dell'allevamento, oltre che, naturalmente, vivere. La vita in quanto vita, ovvero quello che Derrida chiamava "il vivente in generale", è forse l'estetica che stiamo cercando.

Nella performance *I see you* di Tiziana Pers (2012), un'asina tranquillamente riparata in una stalla del Friuli osserva attraverso un collegamento Skype da monitor un gruppo di bambini collegati da un museo in Piemonte. I bambini, allo stesso modo, e attraverso lo stesso medium, osservano a loro volta l'animale che, pacifico, rosicchia una carota. Nel lavoro di Tiziana Pers la ridefinizione dei ruoli di umano e non umano al di fuori dai binomi soggetto-oggetto, acquirente-merce, determina una messa in crisi del paradigma antropocentrico che domina il citato arricchimento ambientale di animali in cattività. Intendiamoci: siamo sempre nel dominio dell'arte e della rappresentazione che però ha come caratteristica quella di anticipare una sensibilità che verrà e alcune volte, di rilevare, prima di tutte le altre discipline, gli snodi fondamentali del mondo in essere. L'animale è spettatore e infatti *guarda*, più spesso *ci guarda*, in cui quella particella *ci* si riferisce a noi, immersi nel nostro mondo. Se abita un luogo d'arte l'animale

.....  
20 Si veda: [playingwithpigs.nl](http://playingwithpigs.nl).

le guarda anche quella, anche il quadro del toro è compreso nel *ci* della mucca di Tansey. Alcune specie – certamente più di altre – possono amare i colori di un quadro. Immaginiamo delle farfalle che si trovassero dinanzi a un quadro di Mark Rothko... Altre specie potrebbero preferire un’installazione sonora, magari Brian Eno o Takis. Anche nella nostra specie esistono almeno tante percezioni dell’opera d’arte quante sono le persone che le guardano. E se è vero che c’è una sola storia dell’arte in senso accademico, ed è il ruolo dello storico quello di ricostruirla, è altrettanto vero che ci sono infinite storie che scorrono davanti agli occhi degli spettatori. Umani o non umani.

La vera domanda allora non è se sia possibile un’estetica animale, ma perché questa è impossibile. Perché se l’estetica è quella che normalmente si intende in letteratura, data l’impossibilità di addomesticare il loro sguardo, allora tutto cade.

Riprendiamo allora un’affermazione fatta in precedenza: “la possibilità dello stupore è intrinseca al modo di vita animale e meno a quello umano”. Forse non meno intrinseco, lo stupore è limitato ad alcune epifanie dell’umano che trasgrediscono la norma. Lo stupore del neonato, appena venuto al mondo e poi lo stupore dell’adulto quando viene colto di sorpresa, *super-prehensus*, rapito da qualcosa o qualcuno che arriva dall’alto, soprannaturale. Lo stupore delle persone con disabilità cognitiva e lo stupore di chi non ha nulla e riceve qualcosa. Lo stupore dell’animale.

Lo “stupore” della vescica in gergo, che rimane bloccata, stupefatta durante il parto. E forse il cuore quando si ferma, rimane stupito. L’animale è tanto più vicino a noi – e così la sua estetica – quanto più noi siamo nudi, siamo nuda vita, zoé per dirla con Agamben.

Lo snodo della riflessione può essere rintracciato nel concetto di “agentività animale” (animal agency) come presentato da Jeff Sebo nel suo saggio *Agency and Moral Status*<sup>21</sup>, che può essere applicata ugualmente al nostro discorso sul guardare l’arte. Sebo distingue tra due tipi di agentività: quella che chiama *propositional* (proposizionale) e quella che chiama *perceptual* (percettiva). Mentre la prima di attua quando si agisce secondo un giudizio normativo “Dovrei mangiare un panino”, il secondo tipo di agentività è presente quando si agisce in base a un’esperienza percettiva normativa, ovvero quando si sperimenta un panino nel momento di mangiarlo, e si decide di mangiarlo sulla base di questa esperienza. Riprendendo uno studio di José Bermúdez del 2003<sup>22</sup>, Sebo argomenta come alcuni animali non-umani possano essere mossi dalla agentività percettiva e come molti animali umani siano mossi da entrambi i tipi di agentività, sia percettiva che proposizionale. Inoltre, condividendo la categoria della agentività percettiva, umani e non umani possono avere esperienze comuni e condivise.

.....  
21 Jeff Sebo, “Agency and Moral Status”, in *Journal of Moral Philosophy*, v. 14, n. 1, 2017, pp. 1-22.

22 Jose Bermúdez, *Thinking Without Words*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Ecco come Sebo descrive questa possibilità:

I will make a distinction between propositional agency and perceptual agency, and I will argue that, whether or not only certain humans are capable of propositional agency (an issue that I will not take a stand on here), many species are capable of perceptual agency. I will then argue for a thesis that I call moral equivalence: Insofar as human and nonhuman animals act exclusively as perceptual agents, we have the same intrinsic moral status. The upshot will be that we should upgrade the moral status of nonhumans a bit as well as downgrade the moral status of humans a bit.<sup>23</sup>

La agentività proposizionale, infatti, non è sufficiente a spiegare parecchi comportamenti creativi e volontari che si osservano negli animali umani e non umani, comportamenti che mettiamo in atto perché ci sembrano giusti o naturali e che implicano quindi un portato morale tutto da esplorare. I bambini nella fase prelinguistica oppure noi stessi quando schiviamo gli avversari durante una partita di calcio oppure quando danziamo, siamo guidati da un'agentività di tipo proposizionale. La agentività percettiva invece, ci guida (e li guida, gli animali) in molte situazioni in cui non ci occorre una particolare propositività, come spiegato ancora da Sebo: "when we have to decide how to make our

way up a hill, how to make our way across a crowded room, how to make our way through a level of Tetris, and so on".<sup>24</sup>

Se ammettiamo dunque di ipotizzare che questo tipo di agentività ci accomuni con gli animali non-umani, potremmo ipotizzare che alcuni tipi di reazioni e di sentimenti legati a un'esperienza estetica ci avvicinino – più di quanto siamo disposti ad ammettere – a loro, ma anche a noi, a una parte di noi che pratica inconsapevolmente, o dovrebbe praticare in maniera programmatica, quell'estetica *attraverso* gli animali dalla quale siamo partiti.

.....  
23 Jeff Sebo, "Agency and Moral Status", cit., p. 2.

.....  
24 Ivi., p. 9

**Felice Cimatti** insegna Filosofia del Linguaggio all'Università della Calabria. È autore di numerose pubblicazioni e ha curato uno dei numeri di *Animot*: *Animot 6. Psicoanimot*.

È docente dell'Istituto Freudiano, sede di Roma. Nel 2012 ha ri-

cevuto il Premio Musatti dalla SPI, Società Psicoanalitica Italiana. È uno dei conduttori del programma radiofonico di attualità culturale Fahrenheit di Radio3 e del programma televisivo Zettel (Fare filosofia e Debate) per Rai Scuola.



**LA VITA CHE SFUGGE. IMMAGINARE L'ANIMALITÀ DEL MONDO. NICOLA ZENGIARO IN CONVERSAZIONE CON FELICE CIMATTI**

**NICOLA ZENGIARO: Il tema dell'animalità ha avviato un ampio dibattito circa la nostra relazione non solo con i non umani ma anche, e forse soprattutto, con la parte di noi che sfugge al nostro controllo. Nei tuoi scritti affermi con forza che parlare dell'animalità non significa parlare degli animali, bensì significa propriamente occuparsi della realtà umana. Allora la prima questione è: perché l'animalità è un fenomeno che si riferisce all'essere umano? E in che modo l'animalità è intrecciata con la filosofia?**

FELICE CIMATTI: Poni molte domande tutte insieme, proverò a rispondere ad almeno alcune. "Animalità", intanto. Non dico che non riguardi gli animali, ma certo non riguarda solo gli animali. Animalità non va confuso con "animalismo", il movimento che promuove il benessere degli animali non-umani, o che con una espressione che non mi piace, i loro "diritti". Mi interessa sviluppare un concetto filosofico di animalità, che non può semplicemente ricalcare il senso comune. La filosofia inventa concetti. Quando penso all'animalità penso a tutte quelle dimensioni della vita che sfuggono alla presa del controllo economico, politico e giuridico. Per questa ragione non mi interessa la questione dei "diritti" animali, perché significa trasformare gli animali in enti giuridici, sottoporli alla legislazione, inquadrarli, collocarli

in una gerarchia. "Animalità", per me, significa tutto ciò che, invece, non è giuridicizzabile. Inoltre, "animalità" deve allargare i suoi confini anche oltre i confini del mondo animale. C'è animalità nella materia inorganica, nelle cose, in posti dove nessun trattato di zoologia prevede che possa esserci. L'animalità deve diventare un modello per la comprensione della vita, in questo senso allargato, su questo pianeta. "Animalità", in sostanza, vuol dire vita (in senso non biologico; e se non riusciamo a immaginare che cosa possa essere una vita non biologica, questo è problema della nostra immaginazione), vuol dire mondo, vuol dire pienezza non giuridica del mondo. Un concetto di questo tipo riguarda gli esseri umani, mi chiedi. Sì, ma non nel senso (banale), secondo cui 'dentro' l'umano ci sarebbe una parte bestiale e selvaggia (secondo il dualismo di Jekyll e Hyde). In realtà, per come si è sviluppata l'umanità dell'*Homo sapiens*, è tutto da discutere in che senso l'umano sia mai stato davvero un animale. Se essere un animale vuol dire vivere la vita con pienezza, coincidere con la propria esistenza (i bonobo non hanno inventato la filosofia, nonostante tutta la loro intelligenza), allora l'umano non è mai stato un animale. Umano vuol dire, infatti, pensare a sé stesso, cioè pensarsi come soggetto. Gli animali non lo fanno, per fortuna. Anche quelli che si 'riconoscono' in uno specchio, non riconoscono sé stessi *in quanto* soggetti, riconoscono che *sono* quel corpo. Non è un riconoscimento autoriflessivo. Allora, se questo è vero, l'umano non è mai stato un animale. Può diventarlo, però. L'animalità umana non

c'è mai stata. È tempo che cominci l'avventura animale umana.

**Nel parlare dell'animalità spesso ti riferisci a ciò che sfugge ai nostri schemi concettuali. Lo stesso Jacques Derrida si riferiva all'animale come il fuori-testo, nonostante affermasse che "nulla esiste fuori del testo". Credo che il concetto di "animale" quanto di "animalità", così come quello di "vita" nel tuo ultimo lavoro *La vita estrinseca*<sup>1</sup>, siano il limite contro cui il nostro linguaggio si scontra. Tuttavia, l'animalità fa ormai parte di un certo pensiero della psicoanalisi, dell'estetica, dell'ontologia, della letteratura, dell'arte ecc. Come è stato possibile parlare di ciò che è per definizione ineffabile?**

In realtà non è che l'animale è incomprendibile perché non sappiamo (ancora) come comprenderlo. Direi che animale = incomprendibilità. Cioè "essere incomprendibile" è la definizione di "animale". L'animale non lo capiamo, nonostante le pretese scientifiche di scoprire tutto degli animali, perché per diventare umani abbiamo dovuto smettere di essere animali. Un virus è incomprendibile come un sasso, o una nuvola. Quindi parliamo in continuazione degli animali proprio perché non ne capiamo niente. L'animale non è ineffabile, perché non abbiamo parole per dire che cosa sia l'animale; direi piuttosto che è ineffabile perché, diversamente da noi, animali della parola e del senso,

.....  
1 Felice Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli, 2018.

l'animale non sa che farsene del linguaggio. L'animale (sappiamo che non esiste l'animale, uso questa espressione solo per velocità di espressione) comunica, ma il suo uso della comunicazione è diverso dal nostro. Noi usiamo il linguaggio per dare ordini al mondo, lo dice Bergson, per dire alle cose di stare al loro posto, per 'sistemare' il mondo. In questo senso la nostra paura maggiore è proprio l'*animalità* di cui parlavamo prima, che invece non sa che farsene di ordini e sistemazioni. Gli animali sono ineffabili, perché sono al di qua del linguaggio.

**Vorrei a proposito farti una domanda secca se mi permetti: che cos'è l'umano, se privato del linguaggio? Nei tuoi lavori spesso rispondi che l'animale del linguaggio senza la facoltà del linguaggio diviene un semplice animale, cioè un corpo. Ma che cos'è un corpo? E nel caso in cui questo corpo non fosse più umano, ma nemmeno del tutto animale, che cosa nasce dalla perdita del nostro mondo linguistico e dall'acquisizione di un mondo corporale? In altre parole, cos'è questa vita impersonale?**

Un umano senza linguaggio è qualcosa che non riusciamo a immaginare, ma nemmeno a tollerare. *L'infans* lo vediamo solo come qualcuno che sta per parlare, mentre abbiamo molta paura per chi non parla più (in senso radicale, non sto pensando all'afasico), per chi esce completamente dal mondo del linguaggio e della coscienza. Il vero tabù del nostro tempo sono le malattie neurodegenerative, come l'Alzheimer. Che ne è di un corpo umano non

più abitato dal linguaggio? Forse l'animalità umana comincia in quei corpi, che non smettono di essere vivi, anche se vivono una vita che non sappiamo immaginare, e che spesso sappiamo solo compatire. L'animalità è difficile da tollerare, proprio per questa ragione, perché si colloca, come un gatto o un tramonto, nello spazio dell'intrinseca ineffabilità. Che cos'è questa vita impersonale, mi chiedi? Una vita umana senza soggettività umana. Finché non sapremo concepire questa possibilità senza paura (coscienza vuol dire = terrore di non essere più una "persona" giuridicamente autonoma), non sapremo nulla dell'animalità dell'umano.

**Il termine "persona" si può effettivamente suddividere in diversi ambiti: giuridico, etico, metafisico e quello utilizzato nel linguaggio colloquiale. La linea comune tra questi utilizzi si muove sul piano della soddisfazione di alcuni requisiti necessari. Il problema nuovamente si insinua sulla definizione che ne diamo di persona, poiché la maggior parte dei teorici sono d'accordo sul fatto che gli esseri umani siano persone ma sono in disaccordo per definire cosa sia una persona. Pertanto il termine persona sembra essere dato per scontato nella contemporaneità senza essere giustificato. Pensare al di là del concetto di soggetto e di persona è sicuramente un tema urgente nella nostra società occidentale. Non pensi che la ricerca di qualche cosa che trascenda o che resista al mondo umano sia un tentativo di rifondare, in modo forse inconscio, ciò**

**che è umano e ciò che non lo è cadendo in una sorta di indistinzione, proprio nel momento storico in cui veniamo traumatizzati dalla possibilità di decostruire ciò che siamo?**

Per quanto riguarda il nostro momento storico, vedo un enorme pressione verso la giuridicizzazione di ogni aspetto della nostra vita; l'ossessione per le videocamere che controllano le nostre vite è curiosa, dal momento che non facciamo che chiedere di essere controllati. La critica al capitalismo non può essere disgiunta dalla critica al suo presupposto "psicologico", il soggetto autocosciente e proprietario. Il "soggetto" è intrinsecamente proprietario, perché essere un soggetto vuol dire delimitare il proprio spazio d'azione, vuol dire trasformare l'altro in qualcuno da tenere lontano, da controllare. Il primo muro è quello che il "soggetto" costruisce intorno a sé per difendere la propria individualità. Il capitalismo è dentro le nostre teste.

**In *Filosofia dell'animalità*<sup>2</sup> scrivi che l'animalità è il tentativo di immaginare un soggettività non scissa in corpo e mente. E tale scissione sarebbe causata dal linguaggio che rende l'animale umano un animale della trascendenza. Al contrario, il tentativo di risanare questo taglio tra corpo e mente è collegato alla possibilità di un'"immanenza assoluta". Ciò che emerge è che la vita non umana sia la forma di vita che non lascia nessuno scarto tra ciò che è e ciò che fa. Vorrei**

.....  
2 Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

**dunque sapere secondo te quali sono i limiti di una filosofia sul non umano e quale spinta innovativa può fornire al dibattito attuale questo tentativo di immaginare una soggettività immanente al corpo.**

Non mi permetto di dire che cosa non va nella filosofia che si occupa del non umano. Posso solo dire che non mi interessa il suo risvolto etico e giuridico. Non mi interessa trasformare l'animale in un soggetto del diritto, perché così perdiamo la sua radicale differenza rispetto a noi, e in cambio non guadagniamo niente di concettualmente rilevante. Questo non significa che non sia giusto battersi per migliorare le condizioni di vita degli animali negli allevamenti; tuttavia non credo che ci sia niente di "sacro" nella vita animale, non più di quanto sia "sacra" la vita umana. Il mondo naturale è vitale perché non si pone domande sul giusto e sullo sbagliato. La vita è questa cosa qui. Una filosofia dell'animalità che parta dall'idea che questa vita vada corretta, in base a qualche principio superiore (ad esempio l'essere senziente), non mi interessa. Penso, spero, che il concetto di "animalità" potrà essere un enorme vettore di cambiamento, ma solo se pensato nella sua radicalità, cioè se mette in discussione la categoria religiosa ed economica di "soggetto".

**Alcune volte ti sei espresso riguardo la distinzione tra l'animalità filosofica e le teorie dell'etica animale, come l'antispecismo (ossia il rifiuto della discriminazione ingiustificata delle altre specie). Non trovi che ripensarci animali, o**

**pensare il mondo da un punto di vista di un animale, possa dar vita ad una forma di equilibrio etico quanto sociale che nella contemporaneità si è disintegrato a causa di una visione del mondo prettamente antropocentrica? In altre parole, se il movimento del divenire animale ci dà conto di una prospettiva radicalmente altra rispetto alla nostra, questo può portare ad un depotenziamento rispetto alla discriminazione della diversità? Non pensi inoltre che l'etica animale dovrebbe ampliare in questo modo il concetto di dolore, che si rifà ad un prototipo umano, passando a un concetto olistico del rispetto della vita secondo la sua potenza? Un po' alla Spinoza...**

In natura non esiste alcun "equilibrio". L'antispecismo è lodevole, ma concettualmente mi è sempre sembrato molto debole. Mettere in discussione la nostra posizione umana, va bene, forse. E poi? Perché dovremmo dare più importanza alla vita di una foca che ad una vita umana? Posso pensarmi animale quanto vuoi, rimane che questo pensiero non cambia il fatto che sono un "soggetto" umano enormemente diverso da una foca o da un grillo. Perché vergognarsi di appartenere ad una specie animale che ha saputo immaginare la cattedrale di Chartres o l'Apollo XI? Sul concetto di "dolore", come ti ho già detto, credo che gli diamo troppa importanza. Un sasso non soffre, forse, e allora? Oltre l'antropocentrismo c'è anche un animal-centrismo. Non mi piace nessun centrismo.

**In ultima battuta, volevo domandarti verso dove si dirigerà la filosofia dell'animalità. Insomma, c'è bisogno di ripensare l'animalità? E se sì, perché?**

Ho scritto un libro che si intitola *Cose*<sup>3</sup>, perché penso che l'animalità debba estendersi al mondo materiale, alle cose appunto. Mi interessa l'umano oltre l'umano, oltre anche l'animale. Mi interessano le cose, anche nel senso di fare cose (da un po' di tempo mi speriamento facendo delle sculture, o forse sarebbe meglio chiamarle composizioni o *collage*). È il mio modo, ognuno ha il suo, di non prendermi troppo sul serio come "soggetto" umano, e avventurarmi nel mondo impersonale delle cose, e dell'arte. Chiudiamo su questo, l'arte è animale, non nel senso che può avere come soggetto degli animali, come quelli sotto formalina di Damien Hirst. Questa è un'animalità banale. L'arte è animale perché depersonalizza, l'oggetto artistico vive senza bisogno dell'artista. Nell'arte il corpo umano smette di essere un soggetto, e diventa un corpo che fabbrica un altro corpo, come un ragno con la ragnatela.

.....  
3 Felice Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, Boringhieri, Torino, 2018.

**Rosi Braidotti**, nata in Friuli, Italia; cresciuta in Australia (B.A. Hons, Australian National University, 1978; Ph.D. Cum Laude.); ha conseguito il dottorato in Francia (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne, 1981). Attualmente è Distinguished University Professor e direttore fondatore del Center for the Humanities all'Università di Utrecht (2007-2016). Precedentemente è stata professore e direttore di studi sul femminismo. È stata Fellow dell'Institute for Advanced Study, Princeton (1994-5). Ha conseguito la laurea honoris causa all'Università di Helsinki, nel 2007; e l'Università di Linköping, nel 2013. Nel 2005 ha rice-

vuto un Cavaliato nell'Ordine dei Paesi Bassi; è. I suoi libri comprendono *Patterns of Dissonance*, Polity Press, 1991; *Soggetti nomadi*, Columbia University Press, 1994 e 2011 (seconda ed.); *Metamorfosi*, Polity Press, 2002; *Transpositions*, Polity Press, 2006; *La philosophie, là où su ne l'attendé*, Larousse, 2009; *Teoria nomade. The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, 2011; *The Posthuman*, Polity Press, 2013 e *Posthuman Knowledge*, Polity Press, 2019. Nel 2016 ha co-editato con Paul Gilroy: *Conflicting Humanities*, Bloomsbury Academic e nel 2018 con Maria Hlavajova: *The Posthuman Glossary*.

**ATTIVARSI ASPETTANDO CHE LA TEMPESTA PASSI**

**LEONARDO CAFFO IN CONVERSAZIONE CON ROSI BRAIDOTTI**

**LEONARDO CAFFO:** Professoressa Braidotti, a partire dal tuo libro *Il postumano* (Derive e Approdi, 2014) a oggi: come è cambiata, se è cambiata, la tua teoria del postumano e dello studio delle alterità? Quanto la tua idea di postumano orientato agli studi critici è rimasta ferma e quanto si è mossa? Ti chiedo questo perché, come sai, il grande punto di forza dell'antropocentrismo o dell'umanesimo classico è proporre un'immagine di Homo Sapiens molto chiara, evidente, strutturata. Se ti dicessero qual è la forma di vita postumana come la descriveresti?

ROSI BRAIDOTTI: Parto dal mio maestro, Gilles Deleuze: siamo soggetti nomadi e debitori alle altre specie viventi, animali compresi. Io vengo dal femminismo e dalla localizzazione del soggetto nel tempo e nello spazio: tutto il contrario della astrattezza dell'umanesimo e delle sue immagini concettuali così disancorate dal mondo reale, locale, specifico. Nell'accademia, in Italia come altrove, regna una forma di umanesimo stantio che scatta, quasi come un riflesso condizionato, a confermare il maschilismo e l'Eurocentrismo. ma sono convinta che la direzione del postumano sia il contrario esatto della direzione del transumano presa da Nick Bostrom, per fare un esempio concreto - non robo-

tica e potenziamento acritico come nella sua teoria delle super-intelligenze<sup>1</sup> ma la comprensione politica di come le nuove tecnologie gestiscano la mutazione antropologica che noi tutti stiamo vivendo. La politica sta fallendo e la filosofia può essere una risorsa; dove la prima strumentalizza, la seconda deve interpretare. Ripeto, ho già detto vent'anni fa con le mie ricerche sul soggetto nomade<sup>2</sup> che dobbiamo interpretare in modo liquido e complesso le soggettualità, l'identità, le vecchie idee di nazionale o appartenenze di genere. Nel mio mondo, l'Olanda, le facoltà umanistiche sono l'oggetto di critiche violente da parte dei populistici, che preferirebbero controllarle, imponendo un curriculum nazionalista e del tutto privo di spirito critico. Tutto tremava, siamo sotto attacco: come se la riflessione concettuale fosse stata completamente distrutta a vantaggio di tecnocrazie acritiche più adatte, per il loro potenziale impolitico, a ricevere attenzione o fondi. Fortunatamente il mio primo libro sul postumano che hai citato è andato molto bene, esistono già una decina di traduzioni ed hanno appena venduto i diritti in arabo e russo: riesco a dialogare con comunità di ricerca e linguistica prima impensabili, anche indigene nel senso della mia parte più australiana: è l'esplorazione di metafisiche altrui, altri sistemi di pensiero, che contribuisce alla formazione delle soggettività postumane. La diversi-

.....  
1 Nick Bostrom, *Superintelligence*, Bollati Boringheri, Torino, 2018.

2 A titolo di esempio, Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi: Transizioni e identità postnazionaliste*, Luca Sossella Editore, Roma, 2002.



tà planetaria è la carta da giocare, non la chiusura xenofobica.

**E il portato politico del postumano, in questa cornice teorica, è chiaro? Non risulta oscurato?**

Direi di no, anzi. Soprattutto ciò che chiamo capitalismo cognitivo contribuisce a far emergere con forza la potenza politica di ricerca sul postumano: come le accelerazioni multiple hanno cambiato la nostra idea di umanità, la soppressione della classe operaia o la sostituzione coi robot, senza parlare del cambiamento climatico e delle conseguenze non solo ecologiche ma anche sociali di un fenomeno che si sta accelerando. Tutto ciò è il portato politico del postumano. Mi viene in mente sempre di più Pasolini e la scomparsa sulle lucciole.

**Conosci il libro di Georges Didi-Huberman su Pasolini e le lucciole?<sup>3</sup>**

Beh sì, è là che qualcosa finisce. Il postumano è un ponte tra scienze, filosofie, pratiche artistiche e pensiero comune. Inutile parlare di tecnologie senza capire ciò che sta accadendo attorno a noi.

**E quanto il postumano agisce non solo sul concetto ma anche sull'oggetto di umano?**

Moltissimo, pensa alle ricerche sull'eugenetica o i trasformazionismi di vario genere anche involontari: i millennials, in fondo, sono un'altra specie. Da un lato sanno

fare cose che non sapevo fare io, dall'altro il deficit di attenzione, solo per dirne uno, è diventato stato permanente che descrive queste esistenze. Per non parlare della farmacologia per le vite contemporanee per esempio, i cambiamenti di genere, le farmacopolitiche di cui parla Preciado: biologicamente la trasformazione è potente. Spaventa anche i vecchi regimi, i patriarcati, perché le moltiplicazioni dei modi di stare al mondo o di riprodursi vanno a detonare concetti antichi di famiglia o eteronormatività: stiamo scardinando l'ordine simbolico - tanti lo temono. A me che vengo dall'attivismo femminista tutto ciò inquieta ma anche entusiasma. Questa è l'evoluzione della comunità, dello stare insieme, del vivere. Dobbiamo prendere atto della mutazione e cercare d'intervenire in maniera affermativa. Le ripercussioni del postumano sul mondo reale, l'impossibilità di vivere una vita scollegati dall'etere che osservo nei miei studenti: piaccia o no l'essere umano, oggi, sta diventando un'altra specie.

**Una domanda più tecnica e filosofica Braidotti: la tua critica alla filosofia analitica, quanto è politica e quanto c'entra col postumano? Anche la critica che spesso fai a Bostrom in tal senso va in questa direzione, almeno a mio avviso. E quanto è importante la tradizione continentale dunque nel tuo pensiero, anche quella italiana. Non è stata la filosofia analitica che domina oggi l'accademia a complicare la situazione di ricezione del pensiero filosofico pratico e militante che tu porti avanti?**

.....  
<sup>3</sup> Georges Didi-Huberman, *Come le lucciole*, Bompiani Boringheri, Torino, 2002.



Sì e sono sincera, non si salva la situazione ghettizzando il pensiero con locuzioni antiquate. Sono prodotti di marketing, e proprio perché di filosofi italiani bravi su questi temi ce ne sono tanti, penso a Roberto Marchesini, localizzarli geograficamente significa eliminarle il potere di diffusione. Bisogna capire che la filosofia non deve essere locale o nazionale, proprio perché ciò che di interessante ha fatto la filosofia continentale è distruggere gli essenzialismi. Penso alla contaminazioni tra Toni Negri e Deleuze sulle riletture di Spinoza, ma anche la rottura tra Deleuze e Foucault proprio per via di Negri... la storia del pensiero continentale che in Italia non è arrivata in maniera diretta, troppo politicizzata e legata all'operaismo negriano, è invece intrigante e meriterebbe degli studi cartografici e genealogici più approfonditi. Si è studiato pochissimo Jacques Lacan come filosofo e non solo come psicanalista, ad esempio. La rivista *Spirali* in Italia ha demolito involontariamente un pensiero autentico e tutto è stato poi americanizzato: pensa a Jacques Derrida in California e all'invenzione modaiola della French Theory. Sai che paradossalmente in Francia non si studiava? Io per praticare i concetti e metodi della filosofia strutturalista francese ho trovato ospitalità in Olanda, dove sono andata in cattedra a 32 anni su un progetto femminista, perché nel frattempo le idee hanno seguito sentieri interrotti, cosa che purtroppo capita spesso. Oggi certo, anche Roberto Esposito o Giorgio Agamben ad esempio sono filosofi italiani ben reputati all'estero, però sono operazioni complesse prive di femminismo,

di politica trasformativa e rivoluzionaria, talvolta si ispirano addirittura al pensiero di Carl Schmitt il che è surreale... gente che ha ispirato il nazismo! Ma se hai bisogno di una dialettica amico-nemico o terra-mare non puoi produrla autonomamente senza tirare in ballo i nazisti? Questa filosofia detta bio-politica ha in realtà poco a che spartire con Foucault, è una scuola poco generosa in tal senso, non tanto aperta sul mondo attuale. Per Foucault cioè che importava era capire l'attualità, cioè le trasformazioni del e nel presente, per meglio poter incidere su di esse. È importante inoltre non dimenticarsi del femminismo, del pensiero post-coloniale e anti-razzista o dei pensieri filosofici davvero critici, ad esempio della globalizzazione e dei nuovi mercati del lavoro.

### **E l'università in tutto ciò, che ruolo gioca, se lo gioca?**

Dipende, qui in Italia l'istituzione mi sembra chiusa, poco interessata al presente. Ma con gli studenti invece ho un ottimo rapporto. L'istituzione universitaria è ancora ancorata a un patriarcato inverosimile. Troppo pochi ricercatori giovani e davvero troppo poche donne nelle accademie, l'eteronormatività è ovunque: io ho ricordi di grandi momenti per la filosofia, penso al periodo dei miei maestri come Deleuze e Foucault, Irigaray e Cixous, che adesso mi sembrano lontanissimi. Bisogna stare attenti, molto attenti, a non calcare fenomeni che oggi non attecchiscono più come costruire una Italian Theory imitando il modello francese made negli USA: le idee sono vulnerabili se non vengono por-

tate avanti come si deve, compreso nelle università, poi rischiano di morire. Bisogna dare di nuovo, con Foucault, alle idee la loro vita: alcune si perdono, altre come il femminismo vanno protette con gli archivi, lavorando coi centri per le donne in vari paesi. Il lavoro sulla vulnerabilità delle idee va fatto, bisogna fare ricerca e filosofia militante. Come la storia dell'Archivio di Lovanio di Husserl, hai presente? Coi monaci che salvano tutto dalla distruzione in modo eroico, autonomo, per la bellezza in sé del salvataggio di un'idea. Questo vitalismo delle idee può spiegare come mai alcune cose si sono diffuse e altre no, le idee hanno delle storie, non spuntano dal nulla. Io mi sono rifugiata in Olanda, come spesso capita ai filosofi: lavorando a creare alternative: prima i Women's Studies, che ho creato e diretto fino al 2006, poi il Centre for the Humanities, che ho creato e diretto fino al 2016 e ora la fondazione universitaria in sostegno di ricercatrici donne e LGBT, che abbiamo appena creato a Utrecht. Si lavora per creare alternative, e sulla salvaguardia delle idee critiche, transformative che hanno cambiato la storia del nostro pensare, restando affermativi aspettando che la tempesta passi.





**Numero 1 • 2014**

***Jackie D.***

a cura di Leonardo Caffo e Maurizio Ferraris

**Numero 2 • 2014**

***Architettura e animali***

a cura di Mario Carpo e Valentina Sonzogni

**Numero 3 • 2015**

***Narrare, graffiare***

a cura di Natale Fioretto ed Emanuela Jossa

**Numero 4 • 2015**

***Cinema: animale razionale***

a cura di Silvio Alovisio ed Enrico Terzone

**Numero 5 • 2016**

***Amor, c'ha nullo amato... amar bestiale***

a cura di Domenica Bruni e Marco Ferraguti

**Numero 6 • 2016**

***Psicoanimot***

a cura di Felice Cimatti

**Numero 7 • 2017**

***Das Animal***

a cura di Daniele Balicco e Cecilia Canziani

**Numero 8 • 2018**

***A partire da Tiziano Terzani***

Leonardo Caffo e Valentina Sonzogni  
con Angela Terzani

Per informazioni e abbonamenti:

[www.safaraeditore.com](http://www.safaraeditore.com)

[info@safaraeditore.com](mailto:info@safaraeditore.com)







Safarà Editore  
via Piave 26  
33170 Pordenone  
Italia

*[www.safaraeditore.com](http://www.safaraeditore.com)*

Finito di stampare in Italia nel mese di agosto 2019