Massimo Filippi

NATURA INFRANTA

DALLA DOMESTICAZIONE ALLA LIBERAZIONE ANIMALE

O P E R E
DA DUE SOLDI



ORTICA EDITRICE SOCIETÀ COOPERATIVA

Disegni di Luigia Marturano

in collaborazione con
Liberazioni. Rivista di critica antispecista
www.liberazioni.org

ORTICA EDITRICE soc. coop., Aprilia
www.orticaeditrice.it

e-book ISBN 978-88-97011-54-5

Definibile è soltanto ciò che non ha storia.

F. Nietzsche

Sul volto della natura sta scritta la parola "storia" nei caratteri della caducità.

W. Benjamin

1. Di fronte a noi si profila una crisi ecologica dalle dimensioni inaudite e dalle conseguenze potenzialmente apocalittiche. Noi continuiamo come se nulla fosse, nella folle speranza che prima o poi, come per miracolo, si presenterà un qualche rimedio che possa restituirci la capacità di dominare la natura, come abbiamo creduto di poter fare negli ultimi 10000 anni della nostra presenza sul pianeta. Il rimedio, però, è indissolubilmente legato alla causa del male: per *liberarci dalla natura* ne abbiamo intrapreso la domesticazione, ma questo ha fatto sì che la natura, imprimendo una piega imprevista al movimento che l'ha incatenata, sia ora in grado di potersi *liberare di noi*. Al contempo, questa stessa mossa di addomesticamento ci ha tuttavia posti nella condizione, mai verificatasi prima, di poter intraprendere la *liberazione della natura*. La storia naturale oscilla oggi tra queste tre liberazioni: quella nostra dalla natura, quella della natura da noi e quella della natura da parte nostra. Molto probabilmente, ciò non era determinato e inevitabile; forse avremmo potuto imboccare altre strade che avrebbero potuto condurci altrove. Le tesi che seguono, pertanto, non vogliono descrivere un processo storico necessario, quanto piuttosto fornire una *teoria adeguata* che renda comprensibili gli eventi che storicamente si sono dati[1].

2. Prima dell'inizio della storia, la natura era *tutto*, intrinsecamente e naturalmente naturale: non esisteva alcun processo storico e, con questo, alcuna forma di individualità, il Medesimo e l'Altro. In questa fase preistorica, la natura era senza coscienza: nulla poteva astrarsi da essa e osservarla da fuori. La natura incosciente era *natura-tutto* e l'idea di una *natura naturans* e di una *natura naturata* non poteva neppure essere pensata. La natura era un mega-meccanismo autoregolato e privo di libertà. Un sistema chiuso su se stesso da circuiti di feed-back che lo mantenevano, secondo necessità, in uno stato di omeostasi. La memoria della natura-tutto perdura ancora nei vagheggiamenti che auspicano un irenico ritorno ad essa: l'esempio più eclatante di ciò è rappresentato da alcune versioni dell'ecologia profonda, quelle che anelano ad uno

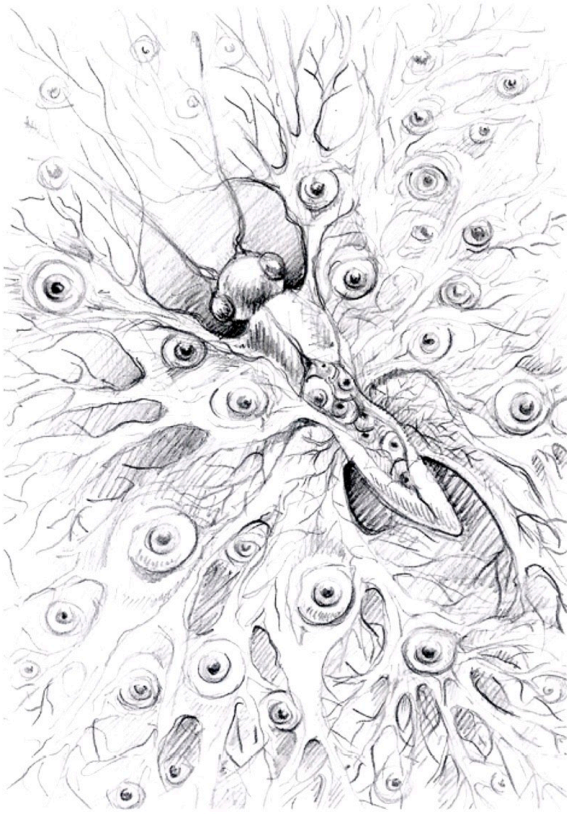
scioglimento della coscienza individuale in una sorta di super-coscienza rappresentata dagli automatismi che regolano Gaia. Queste espressioni dell'ecologia profonda si sono dimenticate, o fingono di essersi dimenticate, che se tutto è natura, se non c'è uno sguardo da altrove che possa osservarla, se l'insorgere della libertà e del negativo è subito annegato, prima ancora di raggiungere lo stato di potenza, da meccanismi retroattivi stabilizzanti, non ci troviamo di fronte a una super-coscienza, ma all'interno di un meccanismo. Grande e complesso quanto si vuole, ma sempre e comunque un meccanismo. Il mondo di questi ecologisti profondi, come quello che ha preceduto l'emergere della storia, è *così naturale da non essere libero e da non poter neppure immaginarsi un movimento di liberazione*.

3. La comparsa e l'evoluzione di sistemi nervosi centrali sempre più complessi hanno portato all'emergenza della *coscienza*: da lì in poi una parte del mondo naturale è stata in grado di vedersi da fuori, di pensare a se stessa, di considerare il resto da una prospettiva altra. All'interno del meccanismo si è inserito uno specchio, i cui *riflessi* sono progressivamente sfumati nella *riflessione*. La comparsa della coscienza, con la sua capacità di alterare il funzionamento automatico dei meccanismi omeostatici della natura preistorica, ha aperto una frattura nel naturale: da questo momento la natura-tutto poteva dividersi in *naturans* e *naturata*, libertà e necessità, poteva essere pensata come *physis* da contemplare o come *oggetto* da manipolare. *La natura si è infranta e ha così potuto rifrangersi*. Questa frattura è il *non* dell'animale – la sua mortalità, vulnerabilità, eterotrofia e possibilità di predazione –, la cui essenza è la mancanza. Mancanza da intendersi affermativamente come desiderio che anima l'animale; mancanza che, quindi, ha poco a che vedere con le categorie – quali quelle di difetto, colpa o peccato – a cui la nostra tradizione ha fatto ricorso per cercare di interpretarla e di regolarla.

1 Cfr. Th. W. Adorno, 2010, 48: «[…] a consentirci di caratterizzare come necessaria la successione di due eventi storici, pur non potendo concepire il nesso che li lega come determinato in una legge universale, è propriamente il fatto che il susseguirsi di due eventi diviene comprensibile soltanto in virtù di una *teoria* che sia adeguata ad essi e all'intero "sistema" cui essi appartengono».

1. La farfalla e gli occhi: la natura si guarda allo specchio.

La Natura […] dava l'«essere» a chi, con la sua venuta al mondo, ne segnò la condanna a morte. (G. Bataille)



4. La comparsa della coscienza precede quella di *Homo Sapiens*. Come sostiene Darwin, le differenze tra specie sono di grado e non di genere, per cui non è possibile neppur lontanamente immaginarsi che un fenomeno complesso come la coscienza si sia potuto realizzare, integralmente e in un sol colpo, con la comparsa di una determinata specie, nella fattispecie la nostra. In effetti, l'etologia cognitiva sta accumulando ad un ritmo instancabile una massa sempre più grande e raffinata di dati empirici circa l'esistenza di menti, coscienze, coscienze di coscienza e cultura in molti altri animali, anche appartenenti a specie definite arrogantemente "inferiori". *La storia ci precede* e la preistoria incosciente è più breve di quanto siamo abituati a pensare.

5. La nascita della coscienza porta con sé uno spiacevole corollario: la *morte*. Prima della coscienza, nella natura-tutto, non si poteva morire, al massimo gli enti come parti del tutto *per-ivano*, si aggiravano nell'insieme del meccanismo, trasformandosi incessantemente nel medesimo. Senza un altrove da cui guardare, senza un passato e un futuro, la natura-tutto era immortale nel suo eterno essere presente. Le varie componenti del mega-meccanismo deperivano, ma non morivano: il sistema era impegnato in un immenso e continuo riciclo di sé. È così che l'emergere della coscienza, con la possibilità di riconoscere la potenza creatrice della *natura naturans*, ha coinciso con l'irruzione del *mostruosamente Altro*. Del resto, è impossibile pensare alla nascita – e perfino, come proposto da alcune versioni del pensiero femminista (Cavarero, 2010, 113-125), ad un ciclo ininterrotto di nascite che percorrono a ritroso il corso del tempo, destabilizzando l'ordine presente – senza che anche la morte si affacci sulla scena. Il che non vuol dire sacrificare il senso della nascita da grembo femminile alla mortifera cultura del patriarcato – i cui rappresentanti, non potendo generare altra vita, si sono consegnati ad un'enfasi estrema sulla morte. Significa piuttosto accettare la compresenza dei due aspetti: nascita e morte si danno insieme nella frattura che la coscienza ha inferto al corpo della natura. Il mostruosamente Altro, però, non è solo la morte; mostruosamente Altro è anche la malattia e la violenza del vivente una volta che si è individuato: l'eterotrofia e la predazione. In breve, il mostruosamente Altro è la *vulnerabilità* dei corpi che fa sì che tali corpi finiti (nel doppio senso di mortali e affermativamente manchevoli) entrino in rapporto, possano incon*trar*si e, quindi, anche scon*trar*si. Nella natura-tutto, la predazione non è scandalosa per il semplice fatto che, in un meccanismo che si autoregola, essa non esiste. La natura-tutto non prevede il rapporto. Con la comparsa della coscienza, si apre uno *spazio di libertà che si paga col prezzo della vita*, con la consapevolezza della propria mortalità e finitudine.

6. Il sistema nervoso centrale si forma ed evolve negli animali. La coscienza – la coscienza della vulnerabilità dei corpi prima e della propria mortalità poi – è squisitamente animale. Così come la possibilità di rapportarsi, da cui conseguono, tra le altre cose, anche l'eterotrofia e la predazione. Il mondo vegetale non altera la millenaria stabilità cosmica della natura-tutto. È con la comparsa e l'evoluzione degli animali che l'unità acosciente della natura preistorica va in frantumi. Gli animali sono enti *affermativamente mancanti*: per sopravvivere devono animarsi al fine di procurarsi energia e informazioni dall'ambiente che li circonda. Il che prevede una divisione tra un dentro e un fuori, tra il sé e l'altro da sé, una qualche forma di coscienza. A proposito dell'animale, Hans Jonas parla di «*distanza*», definita come lo iato che intercorre «fra istinto e appagamento» (1999, 141) e caratterizzata da «capacità motoria, percezione, [e] sentimento» (Ivi, 139). L'animale percorre l'ambiente grazie alle proprie strutture motorie, lo scandaglia con i propri organi di senso e lo interpreta con il proprio sentimento al fine di trovare ciò che è utile e di evitare ciò che è dannoso alla sua vita e al suo benessere. Questa ricerca, aumentando i rischi di incontri letali, non può che associarsi ad una coscienza, anche primordiale, della propria vulnerabilità corporea. Al contempo, come ci ricorda Jonas, in questo iato, si amplia l'«avventura della libertà» (Ivi, 147). Dalla frattura inaugurata dall'animale nel corpo della natura sorgono, insieme e indissolubilmente, la libertà e la morte. In una parola, la *differenza*.

7. Ciò corrisponde alla comparsa dell'*Altro*. Nel tutto indistinto della natura preistorica, l'alterità non esiste. L'Altro è istituito dall'essere animale, è consustanziale ad esso. *L'Altro è generato dall'alienazione*. In assenza di questa, non possono darsi né il Sé né l'Altro. E con loro, la malattia, la morte, l'eterotrofia, la predazione, la paura e l'angoscia. Ma anche la libertà, l'empatia, l'altruismo e la sinfisìa (Acampora, 2008, 55-56). La possibilità del *tra*, del rapporto. Ecco perché la situazione è un po' più complicata di quella dei film western classici, dove il "bene" e il "male" sono facilmente riconoscibili e separabili. Ecco perché è così difficile riflettere sulla riflessione della natura.

8. La cultura è la risposta che gli altri animali prima e l'uomo poi hanno dato all'angoscia sorta con l'alienazione dalla natura, all'angoscia dell'individuazione.

L'apertura della libertà e il riconoscimento del "male naturale" hanno condotto alla formazione di strutture sociali che potessero incrementare la prima e attenuare il secondo. Il riunirsi in gruppi, con la divisione dei compiti, aumenta gli spazi di libertà e, grazie all'empatia e al mutuo soccorso, riduce la dipendenza dall'ambiente e il rischio di incontri letali. La cultura animale si è fermata qui. L'animale non si è impegnato a negare la negatività che esso stesso aveva introdotto nel mondo naturale, ma si è solo limitato a con-tenerla. La negazione della negatività animale è invece il compito che la cultura umana si è autoassegnata a partire dal Neolitico e la cui chiave di volta è rappresentata dalla *domesticazione animale*. Con questa l'uomo apre una ferita nell'ambito della comunità dei coscienti. Escludendo l'animale dalla comunità – o, meglio, alienandosi dalla comunità animale – l'uomo ne nega la mancanza costitutiva, interrompe il circolo del *compito* e del *dono* che percorre ogni comunità[1]. È utile notare che questo secondo *non* – quello dell'uomo – è molto diverso dal primo – quello della coscienza animale: questo afferma la mancanza accettandola, quello la raddoppia negandola, il primo si innesta nel flusso del desiderio, il secondo lo arresta. L'uomo si istituisce così come *mancanza della mancanza*, acquisisce uno spirito immortale e crea un dio a propria immagine e somiglianza condannando a morte il proprio corpo e l'animalità.

1 Queste considerazioni sono debitrici al pensiero di Roberto Esposito (2006, IX-XIII), che rintraccia il senso della comunità nel termine latino "*munus*" (compito, dovere, legge, ma anche dono che lega in una reciprocità potenzialmente inesauribile). La comunità di Esposito, nonostante i suoi molti riferimenti "favorevoli" alla vita animale, resta però sostanzialmente intraumana.

Questa esistenza malata, vicina alla morte, e tuttavia reale, si abbandona alla «mancanza» che la sua venuta al mondo rivela. (G. Bataille)



9. Con la domesticazione animale, le società umane, ormai stanziali e in procinto di fondare le città stato che evolveranno fino agli imperi e poi all'Impero, acquisiscono la capacità di produrre quel surplus di ricchezza materiale che ha reso possibile la *sopra*vvivenza di classi sociali improduttive, la quale ha permesso a sua volta un'accelerazione vertiginosa dello sviluppo tecnologico, dando consistenza al sogno di potersi *liberare dalla natura*. Al contempo, questo sviluppo ha portato alla costruzione di una società sempre più rigida, gerarchica e classista e ad un'interminabile lotta per la conquista delle risorse naturali che, già limitate, sono state rese ancora più limitate dal prelievo umano (fattosi forsennato con l'impresa capitalista). Con la domesticazione animale, la storia si prepara a diventare anche per l'umano un «banco da macellaio» (Hegel, 2003, 20) e la natura giunge all'acme di quella parabola che la considera un semplice *resto* della cultura, lo sfondo teatrale per rappresentare «le magnifiche sorti e progressive» dell'umanità. La natura-resto è ciò che rende conto del "fiorire" di interpretazioni del naturale che variano con l'avvicendarsi delle differenti visioni culturali della stessa: non si parla più di natura, ma di *natura della natura*. E questo accade non perché la natura non esista più, ma perché la cultura l'ha completamente cannibalizzata.

10. Con la domesticazione animale, che rompe l'unità *tra* i viventi coscienti, nasce la necessità di formulare un'ideologia che possa legittimarla. Tale ideologia prende il nome di *specismo*[1]. Le società nomadiche di caccia e raccolta non escludevano la violenza nei confronti dei non umani. Anzi, gli animali erano regolarmente uccisi e la coesione delle società primitive come, tra gli altri, mostra Girard è stata resa possibile (anche) dal *sacrificio animale*[2]. Molti antropologi ritengono addirittura che i riti sacrificali rappresentino una componente essenziale del processo di *ominizzazione*. Il che spiega perché l'orizzonte del "sacro" abbia a che fare non solo con il "divino", ma anche con l'ambiguo, con l'irruzione dell'organico nella sfera del sociale (Corbey, 2008, 47-48). Lo stesso motivo rende anche ragione del perché le ideologie della sacralità della vita umana si associno spesso ad una violenza cupa e arcaica (Agamben, 2005, 93). A differenza di quelle che le sono succedute, le società primitive non prevedevano, però, uno standard per gli umani e un altro per gli animali: entrambi erano, infatti, intercambiabili come dimostrato dall'esistenza dei riti sacrificali umani, dalle pratiche di uccisione dei prigionieri di guerra e dal fatto che è verosimile che temporalmente siano stati i sacrifici degli animali a succedere a quelli degli umani e non viceversa. Il che indica che queste società, pur violente, non erano speciste e, al contempo, che un pensiero moderno autenticamente antispecista non possa auspicare, ammesso che ciò sia possibile, un ritorno a società del genere. La cultura di tali società, *pur riconoscendo l'Altro, non si riconosce nell'Altro*, non può, neppur lontanamente, concepirne la liberazione.

11. Lo specismo è l'ideologia volta a giustificare – e quindi a mantenere e perpetuare – lo sfruttamento e l'uccisione degli animali essenziali alla stabilità materiale e simbolica della società umana. In questo senso, lo specismo è *l'ideologia giustificazionista* fondante l'attuale consorzio umano; per questo è così difficilmente estirpabile, per questo non è un semplice *pregiudizio*[3]. Lo specismo non rappresenta un'ulteriore forma di oppressione al pari di altre – razzismo, classismo, sessismo, ecc. – esso *è* l'oppressione dell'*Altro in quanto tale*. È, come detto, il fondamento di tutte le società post-paleolitiche sia da un punto di vista materiale, grazie al surplus di ricchezza che le pratiche che legittima hanno prodotto, sia dal punto di vista simbolico: *la riduzione dell'Altro è sempre riduzione all'Altro animale*.

12. In questo senso la biopolitica, pur essendo un fenomeno che raggiunge la sua più completa espressione nella modernità, affonda le proprie radici nelle origini della società umana così come si è andata formando a partire dalla domesticazione animale. La biopolitica ha cambiato aspetto e regole nel corso della storia, ma tutta la politica umana, da quando è esistita una *polis*, è sempre stata biopolitica, ossia gestione e controllo della vita intesa come *zoe*, *vita animale indifferenziata* che *con-divide* tutti i viventi coscienti. Da questo punto di vista, anche se, come analizzato in dettaglio da Foucault, la presa del potere sulla vita si è modificata con il succedersi dei diversi assetti sociali e con lo sviluppo della tecnologia, soprattutto biomedica, passando dal «diritto di *far* morire o *lasciar* vivere» (Foucault, 2001, 120) della sovranità a quello «di *far* vivere o di *respingere* nella morte» (Ivi, 122) della governamentalità moderna, *la biopolitica è sempre e comunque zoopolitica*, ossia assoggettamento e controllo dell'Altro animale, domesticazione. Che sia eliminata nei lager e nei mattatoi o che venga controllata, in forma più virulenta, con gli stupri etnici e l'ingegneria genetica o, più benignamente, con la regolamentazione delle dinamiche di popolazione e con la normalizzazione dei corpi tramite lo sviluppo delle tecniche del potere disciplinare e pastorale, della scienza di polizia e della ragion di Stato, la nuda vita è sempre *nuda vita animale*.

1 Cfr. Nibert, (2002, 243), che definisce lo specismo «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali».

2 È ipotizzabile che l'allevamento animale veda la sua origine nella necessità di avere sempre a disposizione animali sacrificabili per mantenere la stabilità sociale – è, infatti, poco ragionevole pensare che esso si sia potuto sviluppare sulla base di valutazioni economiche che difficilmente potevano essere condotte con precisione prima dell'istituzione della pratica stessa. In effetti, visto l'impatto distruttivo sull'ambiente, mere considerazioni economiche avrebbero precluso lo sviluppo dell'allevamento e oggi ne consiglierebbero l'abolizione (Mormino, 2010, 129-147).

3 Cfr. Singer (2003, 22), che definisce lo specismo «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie».

3. La farfalla e la carne: assoggettamento e controllo della nuda vita.

Il movimento stesso con cui l'uomo rinnega la Terra Madre che lo ha generato apre la via all'asservimento. (G. Bataille)



13. Con la domesticazione animale la natura si fa ambigua, è al contempo qualcosa di perduto a cui anelare nostalgicamente e qualcosa di oscuro da reprimere. È buona la natura resa *innaturale*, quella che si può controllare e rendere strumentale all'uomo; cattiva e, quindi *contro-natura*, quella che continua pervicacemente ad opporsi al suo completo addomesticamento – anche se non disperiamo che, prima o poi, anche questa opposizione residuale possa essere definitivamente piegata. In questa visione, la natura è da un lato il giardino e il parco e dall'altro la giungla e la foresta. Questa confusa dicotomia del naturale si riflette anche sull'umano: in maniera solo apparentemente contraddittoria, il nostro corpo è visto sia positivamente in quanto sostrato necessario alla vita spirituale e via d'accesso per la comprensione e la cura dell'anima o della psiche, sia negativamente in quanto solo parzialmente controllabile e comunque ostinatamente mortale. Analogamente, l'organizzazione della società umana viene considerata sia positiva in quanto "naturale" (siamo fatti così e quindi non possiamo che darci questa struttura sociale) – tanto che chi ne infrange le norme è relegato nella categoria dei *contro-natura* –, sia negativa in quanto mero strumento per controllare ciò che è considerato starne alla base: il cosiddetto *stato di natura*.

14. La regolamentazione dell'Altro si approfondisce e si fa sempre più sofisticata, anche se alla lunga resta solo parzialmente efficace, man mano che si scopre che questo è in grado, dislocandosi, di opporre resistenza alle tecniche sviluppate per reprimerlo o regolamentarlo. L'Altro, che sorge con l'alienazione animale, resiste all'addomesticamento e anche la sua più arrogante negazione altro non è che l'ammissione della sua perdurante esistenza. L'Altro, che è costitutivamente negazione, non può che riaffermarsi nella negazione. La natura, addomesticata all'*esterno* dell'umano, trasloca al suo *interno*. Se non è immediatamente eliminato negli ambigui e oscuri intrecci tra potere sovrano e biopotere, come è stato il caso del nazismo, l'"animale" assume le sembianze dell'*Es* o delle strutture neurali determinate geneticamente. Da qui la costante necessità di sempre nuove tecniche di domesticazione, dalla psicoanalisi alla rianimazione; da qui lo spostamento dei sistemi di controllo sociale, dalle tecniche di marchiatura dei corpi tramite il supplizio a quelle di persuasione e addomesticamento delle anime tramite il regime penitenziario moderno (Foucault, 1993). Da qui la nascita di nuove "specie animali": il pazzo, il criminale, l'internato dei lager, il feto e l'oltrecomatoso. L'ossimoro *stato di natura*, in tutta la sua ambiguità, diventa la spiegazione acritica di qualunque fenomeno umano.

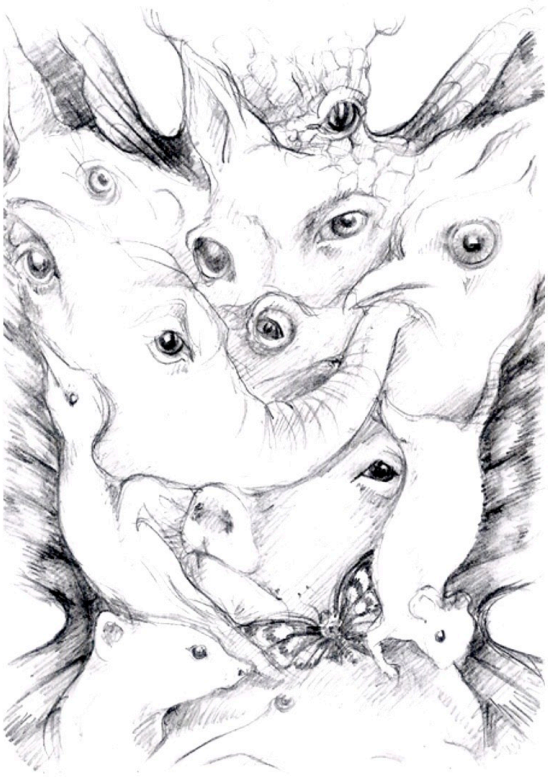
15. Il sorgere del diritto, con la sua pretesa universalistica e la sua "universalizzazione", fino alla formulazione dei diritti umani e di quelli animali è parte di questo percorso. Da un lato, il diritto fotografa e sancisce un determinato rapporto di forze in un dato momento storico. Un nuovo diritto nasce sempre da uno stato di eccezione rispetto al sistema che si propone di modificare, ratificando come "naturale" quello che in precedenza era considerato eccezionale, non naturale. Come evidenziato da Benjamin, il diritto è indissociabile dalla violenza che lo pone e che lo mantiene (Benjamin, 1981, 5-30). In questo senso, i diritti umani sanciscono lo strapotere assoluto che l'uomo ha assunto rispetto al resto del vivente, tanto che i cosiddetti diritti animali sono sempre stati pensati come un'espansione colonizzante dell'umano oltre i confini biologici della specie *Homo sapiens*. I diritti umani operano quello che Baudrillard definisce l'imbiancamento dei neri (2007, 138) e i diritti animali quello che potremmo chiamare l'antropomorfizzazione del non umano. Dall'altro lato, tuttavia, il diritto, proprio perché *innaturale* – anche quando si autodefinisce diritto naturale o definisce i cosiddetti diritti naturali –, proprio perché sbianca e antropomorfizza, proprio perché ha a che fare con una violenza fondativa che prevede la riduzione e la gestione di ciò che non corrisponde al Medesimo, non può che ribadire l'esistenza dell'Altro. Esso sancisce l'eguaglianza tra pari ma i pari, essendo il non-Altro, rappresentano un seppur implicito riconoscimento dell'Altro. Lo sviluppo del diritto porta l'Altro al cuore del Medesimo, rende possibile la nascita del *non-identico*.

16. L'opera universalizzante del diritto è un'opera di de-individualizzazione e di de-corporeizzazione. Per il diritto, siamo tutti uguali indipendentemente dalle nostre caratteristiche individuali e corporee. Per il diritto, siamo spiriti incorporei asessuati e, potenzialmente, *a-specifici*[1]. Lo stesso vale per tutti quei fenomeni che accompagnano la nascita del diritto così come lo conosciamo – democrazia, globalizzazione, economia liberista, impresa capitalista, tecniche di polizia e clinica. Con la modernità, l'individuo diventa come gli animali "da allevamento", perennemente sostituibile e, poiché tutto sembra diventato Altro, l'Altro sembra configurarsi come il nuovo Medesimo e la natura sembra avviarsi a tornare alla sua primordiale incoscienza. Da questo punto di vista, la modernità segna un passaggio cruciale nella visione dell'Altro poiché inasprisce iperbolicamente la negazione del *non* della coscienza, inasprimento di cui il diritto e la

democrazia sono paradossalmente le “spie”. La modernità segna il passaggio dal *tutt’altro* al *nient’altro*.

1 Rawls (1982) sostiene che la promulgazione di norme sociali che rispettino il principio di giustizia richiede che i soggetti coinvolti operino *come se* si trovassero dietro a un *velo di ignoranza*, *come se* non fossero ancora venuti al mondo. Nella posizione originaria è infatti molto probabile che i “legislatori”, non sapendo chi saranno una volta nati, non sosterranno norme discriminatorie sulla base di caratteristiche, quali classe, razza e genere di appartenenza, in quanto queste potrebbero avere per loro stessi una valenza estremamente negativa. In un’ottica antispecista, Rowlands (1998) allarga il discorso di Rawls e si domanda come ci comporteremmo se rendessimo solo un po’ più spesso il velo di ignoranza, ossia se nella posizione originaria non fossimo a conoscenza neppure della nostra specie di appartenenza.

La vita non è mai situata in un punto particolare: passa rapidamente da un punto all’altro (o da molteplici punti ad altri punti), come una corrente o una sorta di flusso elettrico. (G. Bataille)



17. Se da un lato tutto si è fatto Altro e ciò sembra restituirci, come se nulla fosse accaduto, allo stato preistorico da cui siamo partiti, dall'altro si è comunque realizzato un processo storico che non può che irrompere nel presente, scavandolo e corrodendolo. Ciò rende possibile un *altro* specchio della natura, una nuova forma di coscienza, una nuova riflessione *della* natura. L'Altro si è annidato nelle pieghe del Medesimo, che non potrà più essere tale, che dovrà ormai essere pensato come non-identico. Terzo *non* che, istituendo una mancanza della mancanza della mancanza, mette uno specchio di fronte all'Altro, determina una riflessione abissale, una *mise en abîme*, che esclude definitivamente ogni pretesa di identità. Il *tutt'altro* che il delirio del Medesimo ambiva a trasformare in *nient'altro* è in realtà divenuto *senz'altro*, *l'affermazione della mancanza costitutiva che da sempre siamo in quanto animali*. Il senz'altro, che apre ad una nuova coscienza, ad una *coscienza impersonale*, è la *consapevolezza innaturale* dell'esistenza di quel limite inappropriabile che è la morte. Se il nostro più proprio è proprio l'improprio e l'inespropriabile, l'Altro può finalmente guardare il mondo con i nostri occhi (o viceversa in un'uguaglianza che è differenza, noi possiamo guardare il mondo con gli occhi dell'Altro), possiamo tornare in comunità con l'Altro, in quanto restituiamo all'Altro un corpo con il quale può venire all'esistenza, all'essere-in-*un*-mondo. Mostruosità assoluta – un medesimo corpo per Sé e per l'Altro, gemello siamese –, quest'*altro corpo*, segna un'ulteriore svolta nella storia naturale, aprendo ad una prospettiva inedita sul mondo. Una prospettiva necessariamente com-passionevole, attenta alla fragilità del *tra* che at*tra*versa i corpi con-dividendoli nella loro vulnerabilità, pronta alla cura di ciò che è l'*insalvabile* per eccellenza, la nuda vita animale. Insalvabile è l'offerta del proprio corpo all'Altro, inedito "sacrificio" benigno che rende possibile un differente processo di ominizzazione, in cui il sacro non ha a che fare con l'uccidibilità, ma con la mortalità che la precede. Insalvabile che è via di fuga intensiva nell'alienazione iperbolica del presente, estrema e paradossale speranza di salvezza, «*debole* forza messianica» (Benjamin, 1981, 76). Insalvabile è la vita, da intendersi non come *bíos*, vita specializzata, al limite solo ed esclusivamente vita umana, ma come *zoe*, vita impersonale che ci costituisce come corpi mortali e che ci consegna al compito aporetico e in-finito di salvarla.

18. L'ingresso nella sala dedicata alla Paleontologia del Museo di Storia naturale di Parigi è inquietante. Di colpo ci si trova di fronte ad una teoria di scheletri dei più disparati animali – compreso, ovviamente, *Homo sapiens* – che, con le orbite vuote e le mandibole spalancate, sembra correre incontro al visitatore, per includerlo, *tra*volgendolo, nella sua *fuga di morte*. Ciò che si prova di fronte all'assalto di ciò che resta della vita che, soffrendo e facendo soffrire, ha fatto la storia naturale è destabilizzante. Destabilizzante non tanto perché ci rende consapevoli della nostra mortalità, quanto piuttosto perché ci mostra la morte, l'animale, il negativo, il *non*, l'improprio, ciò che ci ha preceduto, ciò che ci circonda e ciò che ci seguirà. Perché ci parla di *un'altra storia*, una storia dove la cultura non nega il *non* nelle forme che ha assunto nel delirio antropocentrico di immortalità, ma dove si sarebbe potuta fare protezione di quel *non*, per prenderne le movenze, per assumere la prospettiva di quell'Altro di cui pensavamo di liberarci e che invece, parassitandoci, paradossalmente ci libera da noi stessi, dal *non* che pensava di poter negare il *non* dell'animale mortale. Detto altrimenti, la fuga di morte degli scheletri animali lanciati contro l'osservatore nell'accelerazione che l'immobilità cadaverica conferisce loro, ci suggerisce che, forse, la liberazione non poteva che darsi passando attraverso l'infinito calvario della storia naturale, a partire dalle rovine che ha provocato e in cui ancora abitiamo. Che la *liberazione della natura* doveva passare dalla *liberazione dalla natura*, con tutto il fiume di immedicabile violenza che questo comporta e ha comportato. Il che rende conto del doppio senso, soggettivo e oggettivo, del genitivo dell'espressione "liberazione della natura" che al contempo ci assegna un compito (liberare la natura) e ci espone al rischio estremo (la natura che si libera da noi e di noi).

Dietro a questa fuga di morte, nel Museo di Storia naturale, si incontrano un paio di vetrine dedicate alla teratologia, alla presentazione delle creature nate mostri. Dietro la fuga di morte ci imbattiamo in una parata di mostri. Tra questi, vi è un feto di maiale, l'animale addomesticato e oppresso per eccellenza, con una sola testa e due corpi, un *altro* gemello siamese, risultato di una doppia violenza, quella della natura che non esclude che queste malformazioni possano realizzarsi e quella della cultura – in questo caso, ma non a caso, rappresentata dall'allevamento che pratica l'incrocio tra individui geneticamente affini per selezionare le "razze più produttive" – che l'ha moltiplicata in maniera esorbitante. Le mani del feto di maiale sono sollevate e coprono in parte il viso e la bocca aperta, fermata per sempre nel momento dell'emissione di un urlo muto che attraversa la nostra storia, *r(i)evocandola*. Quella bocca spalancata grida l'im-potenza della creazione e l'insalvabilità che l'attraversa, l'infinità di mondi a cui il presente e il corso della sua storia hanno negato l'esistenza. Questo urlo straziante, se ascoltato, se

lasciato echeggiare nel suo terribile silenzio, offre i nostri occhi a quel maiale offeso ed assumendone la prospettiva dischiude alla paradossale speranza della redenzione. Quella bocca spalancata è la «piccola porta» (Ivi, 86) da cui può entrare il Messia, l'assolutamente Altro della storia, l'innaturale della storia, l'*altrimenti* che storia. L'urlo di quella bocca arresta il vento impetuoso del progresso che spinge inesorabilmente verso un futuro che non può che ripetere l'oppressione del passato. Quell'urlo è un'interferenza del tempo, è la crepa dell'esistenza, di tutte le esistenze, la crepa della salvezza che, qui e ora, dobbiamo cogliere, perché «la salvezza [...] si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è irrimediabilmente perduto» (Benjamin, 2010, 531). Quell'urlo grida la necessità di una rivoluzione che redima il passato, dà voce all'attualizzazione della redenzione, ad una resurrezione laica della carne, da sempre nascosta nelle pieghe (cerebrali) della natura. *Il veramente nuovo della storia è annunciato nella storicità del naturale*.

La fuga di morte degli scheletri animali è il «nano gobbo» che prende il nome di «materialismo storico», l'urlo del feto mostruoso di maiale è la «teologia, che oggi, come è noto, è piccola e brutta» (Benjamin, 1981, 75). Materialismo storico e teologia danno corpo alla prospettiva dell'Altro, ci liberano dal compito di liberarci dalla natura e di liberare la natura, facendo cenno verso l'impensata possibilità di *liberarci alla natura,* di costituirci come esseri naturali in quanto culturalmente coscienti della propria finitudine.

Ora e da qui può iniziare la *storia in-naturale* che, per essere tale, deve rimanere indefinita, ossia lasciar vivere l'indeterminatezza del senso e dei sensi facendosi percorrere dall'immanenza e dalla mortalità. Storia indefinita, indeterminatezza, sensibilità, immanenza e mortalità. In un solo *termine*: *vita*.

> *Tutto ciò illustra un lavoro che, lungi dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla dalle creature che dormono latenti nel suo grembo.*
>
> W. Benjamin

> […] *che il mondo non sia* […] *un'unità*, tutto ciò soltanto è la grande liberazione – *con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'innocenza del divenire* […].
>
> F. Nietzsche

Bibliografia

Acampora R. R., 2008, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Casale Monferrato, Edizioni Sonda.
Adorno Th. W., 2010, *La crisi dell'individuo*, Reggio Emilia, Diabasis.
Agamben G., 2005, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
Baudrillard J., 2007, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.
Benjamin W., 1981, *Angelus novus. Saggi e frammenti,* Torino, Einaudi.
Benjamin W., 2010, *I «passages» di Parigi*, Torino, Einaudi.
Cavarero A., 2010, *Nonostante Platone*, Verona, ombre corte.
Corbey R., 2008, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, Torino, Bollati Boringhieri.
Esposito R., 2006, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.
Foucault M., 1993, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
Foucault M., 2001, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
Hegel G. W. F., 2003, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari, Laterza.
Jonas H., 1999, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi.
Mormino G., 2010, *L'animale come essere sacrificabile. Riflessioni antispeciste a partire da René Girard*, in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Milano, Mimesis.
Nibert D., 2002, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
Rawls J., 1982, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli.
Rowlands M., 1998, *Animal Rights: A Philosophical Defence,* Basingstoke, Palgrave MacMillan.
Singer P., 2003, *Liberazione animale*, Milano, Net.

L'Ortica editrice persegue con i fatti quella solidarietà così lontana dall'attuale competizione fratricida. È animata da idee che sole possono dar moto alle vicende umane. È animata dallo spirito di cooperazione, dall'amicizia, dalla fratellanza, dall'armonia possibile fra tutti gli esseri viventi.

Contrassegna come letto