

Materiali introduttivi al seminario sull'antispecismo

1. Massimo Filippi, Brevi note su specismo e antispecismo
2. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, Introduzione a Nell'albergo di Adamo
3. Massimo Filippi, Grattacieli
4. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, Un'ultima orbita ancora

1. BREVI NOTE SU SPECISMO E ANTISPECISMO

Massimo Filippi

«Penso alle mucche, ai vitelli, al toro; capre e pecore e perfino [...] all'umile maiale, come a rappresentazioni celesti: mansuete, dolorose sempre, benevole sempre, magnifiche. Non vedo perché l'uomo debba pensare che gli appartengono, che sono suoi propri, che può distruggerli, usarli. Concetto tra i più barbari e nefasti, da cui procede tutta la immedicabile violenza umana, l'essere micidiale della storia, la cui meta sembra solo l'accrescimento di sé, tramite il possesso e la distruzione dell'altro da sé. [...] Più uccidiamo e più siamo uccisi. Più degradiamo e più siamo degradati»¹.

Il termine *specismo* è stato introdotto nel 1970 da Richard D. Ryder², psicologo inglese che ha ripudiato per motivi etici la sperimentazione animale, ed è stato reso popolare da Peter Singer nel suo libro *Liberazione animale*³ del 1975. Secondo Singer, specismo è:

«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»⁴.

Sempre Singer ritiene lo specismo parte integrante di quella lunga serie di violazioni del principio di eguaglianza, che hanno nel razzismo e nel sessismo le loro espressioni intra-specifiche più note:

«Il razzista viola il principio di eguaglianza attribuendo maggior peso agli interessi dei membri della sua razza qualora si verifichi un conflitto tra gli interessi di questi ultimi e quelli dei membri di un'altra razza. Il sessista viola il principio di eguaglianza favorendo gli interessi del proprio sesso. Analogamente, lo specista

permette che gli interessi della sua specie prevalgano su interessi superiori dei membri di altre specie. Lo schema è lo stesso in ciascun caso»⁵.



In breve, lo specismo utilizza delle innegabili differenze biologiche tra umani e non umani al fine di accordare agli umani e ai *soli* umani uno stato morale privilegiato. Questo può avvenire, in maniera più rozza e più facilmente screditabile, tramite l'appello diretto all'appartenenza di specie («Gli umani sono titolari di uno stato morale privilegiato in quanto appartenenti alla specie *Homo Sapiens*») – “specismo incondizionato” – oppure, in maniera più sofisticata, sostenendo che l'appartenenza alla specie *Homo Sapiens* conferisce delle caratteristiche moralmente rilevanti (quali l'anima, il linguaggio, l'autocoscienza, l'essere un agente morale, la capacità di comprendere e sottoscrivere un contratto sociale, ecc.) non possedute da altre specie, caratteristiche ritenute necessarie per il riconoscimento di uno stato morale privilegiato – “specismo condizionato”⁶.

Lo specismo “incondizionato” si basa essenzialmente su un ragionamento di tipo circolare che, seppur dominante fino a pochi decenni fa, è oggi totalmente screditato. La nostra elaborazione morale ha, infatti, ormai definitivamente acquisito quanto già inteso da Jeremy Bentham⁷, e cioè che semplici differenze biologiche non possono costituire dei criteri per accordare una differente considerazione morale a soggetti con le medesime caratteristiche rilevanti sotto questo riguardo. Per gli stessi motivi, per cui, con grande fatica, siamo riusciti a capire che le donne non hanno minori interessi/diritti degli uomini, o che i neri non hanno minori interessi/diritti dei bianchi, dovremmo a questo punto superare definitivamente anche lo specismo “incondizionato”.



Lo specismo condizionato può essere articolato sotto tre capitoli principali: il possedere o meno un'anima immortale, l'essere o meno un agente morale, il possedere o meno la razionalità. Anche se uno iato così definitivo tra la nostra e le altre specie è *minato*⁸ alle fondamenta dalla teoria

darwiniana⁹ e dalle acquisizioni scientifiche post-darwiniane¹⁰ e tralasciando laicamente la questione dell'anima¹¹, nessuna di queste proposte normative regge, comunque, all'urto dell'argomentazione razionale.

Si definiscono *agenti morali* quegli individui in grado di giudicare la valenza morale delle proprie azioni. Sono invece *pazienti morali* quegli individui che subiscono gli effetti di un'azione, senza però essere a loro volta in grado di compiere delle azioni morali¹². A parte il fatto che in sede di elaborazione filosofica non tutti concordano che solo gli appartenenti alla specie *Homo Sapiens* siano agenti morali¹³, esiste ormai un accordo consolidato che riconosce agli altri animali lo stato di pazienti morali. Testimonianza di ciò è il fatto che in tutti i Paesi, pur mantenendo i non umani nello stato giuridico di beni di proprietà, proliferano leggi sul cosiddetto "benessere animale"¹⁴, leggi che non avrebbero senso se gli animali non umani fossero semplicemente pura *res extensa*, meri automi naturali, macchine perfettamente congegnate dalla divinità a funzionare senza sentire, «*orologi*», secondo il dettato e la terminologia di René Descartes¹⁵. Ma essere pazienti morali non significa essere privi di interessi o non essere titolari dei diritti fondamentali; infatti, il fatto che un individuo non possa svolgere un'azione morale, non significa che non possa subirne le conseguenze. In sostanza, questa versione dello specismo confonde il *come*, ossia la possibilità della morale, con il *cosa*, ossia l'oggetto della morale e, in una visione egualitaria, viene empiricamente screditata dal trattamento accordato ai cosiddetti *umani marginali*. Gli umani marginali (ad esempio, bambini anencefalici e soggetti con gravi deficit neurologici) sono del tutto incapaci di compiere azioni morali, ma non per questo vengono "mangiati" o "sperimentati". Quindi, l'essere o meno un agente morale non può costituire quel criterio discriminante per tracciare la linea al di là della quale non ha senso parlare di considerazione morale.

L'altra versione dello specismo condizionato si rifà alla nozione di *razionalità*. Tralasciando altre versioni dell'appello alla razionalità, questo è stato fondamentalmente declinato, con forte ascendenza hobbesiana, come capacità di siglare un contratto sociale o, comunque, di una qualche forma di accordo: riconosciuta la reciproca potenziale pericolosità e i vantaggi del vivere in

un ambiente sociale pacificato, esseri razionali ed egoisti accettano, in un contratto ideale, di limitare le reciproche pretese per incrementare le proprie *chances* di vita. Poiché gli animali non umani non partecipano a tale contratto, essi sono anche esclusi dai benefici che tale contratto accorda. Tale linea argomentativa non è solo contraddetta (ancora una volta) dal trattamento riservato agli umani marginali, ma anche dai suoi stessi più recenti sviluppi. Un esponente di rilievo di tale dottrina è, infatti, John Rawls, che in *Una teoria della giustizia*¹⁶ sostiene che la promulgazione di norme sociali che rispettino il principio di giustizia richiede che i soggetti coinvolti operino *come se* non fossero ancora venuti al mondo, *come se* fossero dietro a un *velo di ignoranza*. Nella condizione originaria, gli individui non sapendo quale sarà la loro classe, razza, genere, ecc. di appartenenza una volta “gettati” nel mondo reale (essendo cioè individui non interessati, ma essendo informati ed egoisti), non sosterranno di certo norme discriminatorie sulla base di queste caratteristiche, norme che potrebbero avere per loro stessi una valenza estremamente negativa una volta nati. In un’ottica antispecista, Rowlands allarga un po’ il discorso di Rawls e ci domanda come ci comporteremmo se rendessimo solo un po’ più spesso il velo di ignoranza e cioè se nella situazione originaria non sapessimo neppure quale sarà il nostro genotipo¹⁷. Lascieremmo immutato lo stato morale e giuridico degli altri animali se non sapessimo, ad esempio, se saremo destinati a nascere umani o maiali?

Riassumendo, lo specismo condizionato è stato confutato sia sul piano speculativo sia su quello empirico. Speculativamente, risulta difficile accordare *diritti* (nella terminologia deontologica) o riconoscere *interessi* (nella terminologia utilitarista) fondamentali, quali quello alla vita, all’integrità fisica e alla libertà, sulla base di caratteristiche differenti dall’essere “soggetti-di-una-vita”¹⁸ o dalla capacità di provare piacere/dolore¹⁹. Il riconoscimento che almeno la maggioranza, se non la totalità, degli altri animali condivide con noi una serie di caratteristiche identiche sotto tutti gli aspetti moralmente rilevanti²⁰ indica, al di là di ogni ragionevole dubbio, che questi debbono rientrare nella sfera della considerazione morale. Pertanto, l’essere un agente morale, l’averne un’anima immortale, o l’essere in grado di sottoscrivere razionalmente un contratto

sociale non hanno rilevanza morale alcuna, tanto quanto non ne hanno il colore della pelle (razzismo) o l'appartenenza di genere (sessismo) nel definire chi possiede, nell'ambito della nostra specie, una particolare serie di diritti/interessi. Empiricamente, se vogliamo mantenere la corretta intuizione preriflessiva che accorda agli umani marginali uno stato morale privilegiato (nonostante questi individui siano privi delle caratteristiche paradigmatiche della nostra specie), senza derogare al principio di eguaglianza (tale per cui si accorda identico trattamento a chi ha identiche caratteristiche), dobbiamo necessariamente abbandonare anche qualsiasi forma di specismo condizionato.



Lo specismo non è, però, solo una dottrina accademica più o meno sostenibile, ma, tramite il suo dispositivo “differenza=gerarchia”, ha anche degli importanti risvolti pratici. Grazie infatti alla sua svalutazione in sede teorica degli animali non umani a puri oggetti totalmente disponibili, lo specismo ne rende possibile nella pratica, tramite la loro assimilazione a beni di proprietà e di consumo (merci), lo sfruttamento e l'uccisione a vantaggio di *qualunque* interesse umano. Per questo motivo il sociologo americano David Nibert definisce lo specismo come:

«Un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali»²¹

Anche se resta difficile, se non impossibile, definire se storicamente sia nata prima l'ideologia specista che ha poi reso possibile lo sfruttamento degli altri animali o se, all'opposto, la nascita dello sfruttamento degli altri animali abbia reso necessaria la formulazione di un'ideologia giustificazionista, la definizione di Nibert è importante in quanto introduce un concetto fondamentale e cioè che l'ideologia specista è inestricabilmente legata a una serie di pratiche altrettanto speciste e che i due poli dello specismo si alimentano vicendevolmente. Questo “cortocircuito” tra ideologia e pratiche speciste è ben riassunto da Joan Dunayer laddove afferma:

«Ogni volta che vedete un uccello rinchiuso in gabbia, un pesce confinato in una vasca, o un mammifero non umano legato a una catena, state vedendo lo specismo. [...] Se ritenete che gli umani siano superiori agli altri animali, state approvando lo specismo. Allorquando visitate un acquario o uno zoo, assistete a uno spettacolo circense con animali, vestite capi in pelli o pellicce o mangiate carne, uova o prodotti caseari, state mettendo in pratica lo specismo. Se sostenete campagne a favore dell'uccisione "umanitaria" dei polli o per condizioni di allevamento meno crudeli per i maiali, state perpetuando lo specismo»²².

Sulla base di queste considerazioni, nel 2004 la stessa autrice ha formulato una nuova definizione di specismo, secondo la quale per specismo si dovrebbe intendere:

«L'incapacità, nel modo di pensare o nella pratica quotidiana, di accordare ai non umani uguali considerazione e rispetto»²³.



Da quanto detto, lo specismo, quindi, non è che un altro dei molti pregiudizi irrazionali, infondati e infondabili, del tutto identico a quelli con cui la nostra specie si è resa responsabile di un ininterrotto susseguirsi di orrori a carico di gruppi umani ritenuti "inferiori" (cioè moralmente assimilabili agli altri animali²⁴). Anzi, per molti pensatori, lo specismo andrebbe considerato come l'aspetto fondativo di quel pensiero dualistico che istituisce scale gerarchiche tra esseri moralmente simili sulla base di mere differenze biologiche che, come tali, sono completamente irrilevanti sul piano della considerazione etica. In questo senso, lo specismo sussumerebbe in sé tutte quelle ideologie che intendono tracciare una linea invalicabile tra *noi* e *loro*, qualunque siano i "noi" e qualunque siano i "loro", dove ai "noi" sono concessi diritti e dominio e ai "loro" sofferenza e oppressione. Nelle parole di Theodor W. Adorno:

«L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del pogrom»²⁵.

Specularmente, l'antispecismo può essere visto come lo sviluppo storico di quelle ideologie, che prevedono la progressiva sostituzione di visioni del mondo gerarchiche con presunzioni a favore dell'eguaglianza. In questo senso, l'antispecismo è quella rivoluzione morale copernicana che attualizza le migliori intuizioni della nostra tradizione culturale, che storicamente ha tradito il suo essere più profondo (cioè la richiesta di eguale considerazione per tutti coloro che condividono le medesime caratteristiche moralmente rilevanti), proponendo, nelle parole di Nozick²⁶, una morale kantiana per gli umani («Tutti gli uomini vanno trattati come fini e non come mezzi per fini altrui»²⁷) e una morale utilitaristica per gli altri animali («Non si deve incrudelire verso gli animali fintanto che questo non confligga con un qualche interesse umano»²⁸). L'antispecismo, infatti, accogliendo gli sviluppi più recenti della filosofia morale e le acquisizioni empiriche sulla sensibilità e complessità mentale degli altri animali inserisce questi ultimi a pieno diritto all'interno della sfera della considerazione etica, sbarrando definitivamente la strada sia a teorie perfezionistiche sia a teorie ambientaliste di stampo olistico²⁹, portando così diritti/interessi umani e diritti/interessi degli altri animali su un terreno più solido e sicuro. In questo senso, una definizione matura di antispecismo potrebbe riprendere quella di Joan Dunayer, modificandola nel modo seguente:

«Antispecismo, che necessariamente non può non includere in sé teorie emancipative intraspecifiche, è l'acquisizione, nel modo di pensare e nella pratica quotidiana, della necessità di accordare ai non appartenenti al proprio gruppo uguali considerazione e rispetto».



Riconosciuti gli altri animali come *fini* e non come *mezzi*, attualizzando così l'imperativo morale kantiano³⁰ che autocontradditoriamente si era arrestato sulla soglia di insignificanti confini biologici, la pratica dell'antispecismo non può non tradursi, come sottolineato dai filosofi del diritto Gary L. Francione e Steven M. Wise³¹, nella richiesta della modificazione dell'attuale stato

giuridico degli animali non umani, non più da normare come beni di proprietà, ma da trattare come portatori dei diritti/interessi fondamentali alla vita, alla libertà e alla non-sofferenza. Nell'attesa di questo momento e al fine di avvicinarlo, la richiesta di un movimento antispecista maturo dovrebbe essere quella riassunta efficacemente da Tom Regan, quando afferma: «*Dobbiamo svuotare le gabbie, non renderle più grandi*»³².

¹ Anna Maria Ortese, *Corpo celeste*, Adelphi 2003, pp. 124-125. La stretta connessione tra tutti gli “ultimi” e il ruolo in questa giocato dalla condizione degli altri animali e dalle nostre possibilità di intervento sono il *leitmotiv* dei tre principali romanzi “animalisti” della Ortese, *L'iguana*, *Il cardillo addolorato* e *Alonso e i visionari*, ora raccolti in *Romanzi*, vol. II, Adelphi 2005. Si veda, ad esempio, l'indimenticabile passo conclusivo di *Alonso e i visionari*: «*La vita – come le tenebre televisive – non è mai nelle nostre stanze, ma altrove. Così, chi cercasse il Cucciolo, scruti, la notte, nel silenzio del mondo; non lo chiami, se non sottovoce, ma sempre abbia cura di rinnovare l'acqua della sua ciotola triste*», p. 888.

² Per una completa revisione storica del concetto di specismo e degli sforzi per allargare la sfera della considerazione morale agli altri animali si rimanda a Richard D. Ryder, *Animal Revolution. Changing Attitudes Towards Speciesism*, Berg 2000.

³ Peter Singer, *Liberazione animale*, Il Saggiatore 2003.

⁴ Peter Singer, *Ivi*, p. 22.

⁵ Peter Singer, *Ivi*, p. 24.

⁶ Riprendo i termini di “specismo incondizionato” e di “specismo condizionato” da James Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità 1996, pp. 213-228.

⁷ Anche se probabilmente non necessario, riporto qui il passo di Jeremy Bentham che, a buon diritto, può essere considerato uno dei momenti “fondativi” dell'antispecismo moderno, *The Principles of Moral and Legislation*, Hafner Press 1948, p. 311: «*Verrà il giorno in cui il resto*

degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è un motivo per cui un essere umano debba essere irrimediabilmente abbandonato ai capricci di un torturatore. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono motivi ugualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso destino! Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della ragione, o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragone animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è: "Possono ragionare?", né: "Possono parlare?", ma: "Possono soffrire?"».

⁸ Mutuo il concetto secondo cui le acquisizioni darwiniane "minano" (*undermine*) la nostra credenza circa l'indubitabile superiorità della nostra specie sulle altre da James Rachel, *Creati dagli animali*, cit., in particolare pp. 75-118. Come chiaramente individuato da Rachels, Darwin apre quella stagione che non sostituisce meri fatti biologici con altri, ricadendo così nella cosiddetta *fallacia naturalistica* (che deduce conclusioni circa il modo in cui le cose dovrebbero essere da una descrizione di come le cose effettivamente stiano – non superando quindi l'obiezione della "ghigliottina di Hume", altrimenti nota come la "*is/ought question*"), ma mina alle fondamenta dei valori consolidati (ad esempio, nel nostro contesto, la sacralità della sola vita umana) sottraendo loro le ragioni fattuali o le credenze che ne stanno alle fondamenta e che le rendono plausibili.

⁹ Charles Darwin, *L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, Bollati Boringhieri 1967 e *L'origine dell'uomo*, Rizzoli 1982.

¹⁰ Mi riferisco qui a quella congerie di acquisizioni scientifiche post-darwiniane che vanno dall'introduzione nella biologia evuzionistica della nozione di storicità operata, tra gli altri, da Stephen J. Gould (si vedano, ad esempio, Stephen J. Gould, *La vita meravigliosa*, Feltrinelli 1990 e *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice Edizioni 2003), alla "scoperta" in etologia delle cosiddette menti animali (si vedano ad esempio, Colin Allen e Marc Bekoff, *Il pensiero animale*, McGraw-Hill 1998 e Donald R. Griffin, *Menti animali*, Bollati Boringhieri 1999), all'ecologia scientifica, secondo la quale esiste un'inestricabile interdipendenza fra le varie componenti della biosfera (James Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri 1996), agli studi sui primati non umani che hanno mostrato come alcune scimmie antropomorfe siano in grado di imparare i nostri codici linguistici (si vedano, ad esempio, Roger Fouts, *La scuola delle scimmie*.

Come ho insegnato a parlare a Washoe, Mondadori 1999 o la seconda sezione, *Conversare con le grandi scimmie*, del volume *Il progetto grande scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie*, a cura di Paola Cavalieri e Peter Singer, Theoria 1993, pp. 37-92), alla biologia molecolare, che ha evidenziato come la distanza genetica tra noi e gli scimpanzé (1,6%) è inferiore a quella tra scimpanzé e gorilla e oranghi (3,6%) (si veda, ad esempio, Richard Dawkins, *Vuoti nella mente*, In: *Il progetto grande scimmia*, cit., pp. 95-103) e alla nuova classificazione da parte della biologia cladistica che prevede che, in aggiunta alla nostra specie, anche scimpanzé comune e scimpanzé pigmeo e, probabilmente, il gorilla, appartengano a pieno titolo al genere *Homo* (si veda, ad esempio, Jered Diamond, *Il terzo scimpanzé*, In: *Il progetto grande scimmia*, cit., pp. 105-120).

¹¹ Per una discussione della questione degli altri animali da un'ottica credente, ma non sfavorevole ai non umani, si vedano, ad esempio, Humphry Primatt, *Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*, T. Constable 1776; Eugen Drewermann, *Sulla immortalità degli animali*, Neri Pozza 1997; Andrew Linzey, *Teologia animale*, Edizioni Cosmopolis 1998; Stephen H. Webb, *On God and Dogs*, Oxford 1998; Matthew Scully, *Dominion*, St. Martin's Griffin 2002.

¹² Per una discussione più approfondita sui concetti di agente e paziente morali, si rimanda a Paola Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri 1999, pp. 34-54.

¹³ Steve F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press 1987, pp. 27-46.

¹⁴ Per una discussione dettagliata sulla "schizofrenia" dell'attuale situazione giurisprudenziale degli animali non umani normati come beni di proprietà, ma tuttavia meritevoli di protezione nei confronti dei loro proprietari si veda: Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog?*, Temple University Press 2000, pp. 50-102.

¹⁵ Si veda, ad esempio, la Lettera alla Marchesa di Newcastle del 23 Novembre 1646, parzialmente riprodotta in: Gino Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Isonomia, pp. 546-547: «*So che gli animali fanno molte cose meglio di noi, ma questo non mi sorprende. Si può citare questo esempio persino per provare che essi agiscono naturalmente e meccanicamente, come un orologio che segna il tempo meglio di quanto faccia il nostro giudizio*».

¹⁶ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli 1982.

¹⁷ Mark Rowlands, *Animal Rights: a Philosophical Defence*, Macmillan 1998.

¹⁸ Ci si riferisce qui all'elaborazione teorica di Tom Regan estesamente sviluppata in *Diritti animali*, Garzanti 1990. Una concisa definizione di cosa Regan intenda per "soggetto-di-una-vita" è riportata nel suo recente *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Edizioni Sonda 2005, pp. 88-91.

¹⁹ Ci si riferisce qui all'elaborazione teorica in ambito utilitaristico condotta, in primo luogo, da Peter Singer, *Liberazione animale*, cit.

²⁰ Questa, ancorché possa sembrare acquisizione recente, ha di fatto percorso sottotraccia il pensiero filosofico fin dai suoi albori. Si veda, ad esempio, Teofrasto, *Della Pietà*, a cura di Gino Ditadi, Isonomia 2005, pp. 261-262: «*Similmente riteniamo che tutti gli uomini, ma anche tutti gli animali sono della stessa stirpe originaria, perché i principi dei loro corpi sono per natura gli stessi [...], e ancor più perché l'anima che è in loro non è diversa per natura in rapporto agli appetiti, ai movimenti di collera, ai ragionamenti e soprattutto alle sensazioni*».

²¹ David Nibert, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*. Rowman & Littlefield Publishers 2002, p. 243.

²² Joan Dunayer, *Speciesism*, Ryce Publishing 2004, p. 1.

²³ Joan Dunayer, Ivi, p. 5.

²⁴ In questo ambito, vanno sicuramente ricordati: Charles Patterson, *Un'Eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, Editori Riuniti 2003; Marjorie Spiegel, *The Dreadful Comparison*, Mirror 1996; Barbara Noske, *Beyond Boundaries. Humans and Animals*, Black Rose Books 1997, pp. 11-21; Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum 2004; Karen Davis, *The Holocaust & the Henmaid's Tale*, Lantern Books 2005; David Nibert, *Animal Rights/Human Rights*, cit.

²⁵ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi 1994, p. 117.

²⁶ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell 1974, p. 39.

²⁷ Immanuel Kant, *Dei doveri verso gli animali e gli spiriti*, In: *Lezioni di etica*, Laterza 1984, p. 273: «Per quel che riguarda gli animali, essendo dei semplici mezzi, privi di coscienza di sé, e l'uomo essendo invece il fine [...] non vi sono verso di essi doveri diretti, ma solo doveri che sono doveri indiretti verso l'umanità. Poiché gli animali posseggono una natura analoga a quella degli uomini, osservando dei doveri verso di essi osserviamo dei doveri verso l'umanità, promuovendo con ciò i doveri che la riguardano».

²⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, vol. XV, quest. 65, art. 3: «Chi uccide il bove di un altro non pecca perché uccide un bove, ma perché danneggia un uomo nei suoi averi. Ecco perché questo fatto non è elencato tra i peccati di omicidio, ma tra quelli di furto o di rapina».

²⁹ Con questo termine riassumo quell'ampio spettro di posizioni che ricadono nell'ambito dell'ecologia profonda, sia biocentrica che ecocentrica, posizioni che accordano più "valore" all'intero ecosistema che ai singoli individui senzienti che lo abitano e che da Tom Regan sono state etichettate come "fascismo ambientalista" (esula da queste considerazioni l'«ecologia sociale» di Murray Bookchin, le idee principali e le linee portanti della quale sono tutte presenti nei libri *L'ecologia della libertà*, Elèuthera 1984 e *Per una società ecologica*, Elèuthera 1989). In questo senso, nella "triangolazione" tra etica umanista ortodossa, teorie dei diritti animali ed etica ambientale, i difensori dei diritti degli altri animali, con il loro richiamo a un'etica basata sul singolo individuo, hanno molto più in comune con i filosofi morali classici che non con i fautori dell'ecologia profonda nelle sue varie versioni. Testimonianza di questo è la possibilità di integrare la visione dei diritti animali nel più potente dispositivo etico mai approntato in Occidente e, cioè, la dottrina kantiana, che ha escluso gli animali non umani dalla sua sfera di protezione per un errore logico e non per motivi intrinseci alla dottrina stessa (a questo proposito, si rimanda a Julian M. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, pp. 31-52; cfr. anche nota seguente). Inutile qui discutere le teorie ambientaliste che non si riconoscono nell'ecologia profonda, in quanto semplici riaffermazioni dell'antropocentrismo. Circa le difficoltà di riconciliare l'antispecismo con l'ambientalismo, si rimanda alla rapida, ma completa analisi di Robert Garner, *The Political Theory of Animal Rights*, Manchester University Press 2005, pp. 118-139.

³⁰ Julian H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*, cit., p. xiii. Franklin correttamente sottolinea che Kant, limitando la validità della seconda formulazione dell'imperativo categorico ai soli esseri razionali, ha di fatto confuso gli estensori di tale imperativo categorico (che devono necessariamente essere razionali) con i suoi beneficiari e, pertanto, lo riformula nel modo seguente:

«Agisci in modo da trattare sempre gli esseri senzienti, sia te stesso che gli altri, non semplicemente come mezzi, ma anche allo stesso tempo come fini».

³¹ Gary L. Francione, *Animals, Property, and the Law*, Temple University Press. 1995 e Steven M. Wise, *Rattling the Cage. Toward Legal Rights for Animals*, Perseus Publishing 2000.

³² Tom Regan, *Gabbie vuote*, cit., p. 103.

2. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, Introduzione a Nell'albergo di Adamo

Avviso agli ospiti

Massimo Filippi e Filippo Trasatti

«Un proprietario d'albergo, di nome Adamo, uccideva a bastonate i topi che sbucavano dal cortile davanti agli occhi del bimbo che gli voleva bene; a sua immagine il bimbo si è fatta quella del primo uomo». (Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*)

Hall – Gli animali e la filosofia

Quello che vi apprestate a leggere è un libro che affronta la “questione animale” da una prospettiva filosofica. Che esista una “questione animale” è ormai evidente: sono sotto gli occhi di tutti le immense e intollerabili sofferenze, torture e morte che infliggiamo quotidianamente alle più diverse specie di animali e a miliardi di non umani per le più diverse ragioni. Meno chiari sono invece altri due aspetti della “questione animale”. Il primo: che l'abominio istituzionalizzato, ancora visibile nelle forme cui si è appena accennato, quando considerato nel suo insieme e nel suo senso, diventa *invisibile*, costituisce *l'impensato* della nostra civilizzazione. Senza lo sfruttamento materiale degli animali, infatti, è difficile immaginarsi come sarebbe stato possibile creare quel differenziale di ricchezza economica che sta alla base delle società oppressive e, senza la concomitante riduzione simbolica dell'animale, non sarebbero immaginabili quei meccanismi ideologici di riduzione dell'Altro umano a “mera natura”, a “quasi animale”, meccanismi che ne rendono possibile, nel migliore dei casi, l'emarginazione e, nel peggiore, l'eliminazione fisica. Cosa sarebbe la storia della civiltà senza lo *specismo* (la pregiudiziale e sistematica violazione degli interessi degli animali a favore dei “nostri”), ossia senza il *presupposto storico di tutti i rapporti di dominio intraspecifici*?

Da qui discende il secondo aspetto invisibile della questione: l'incomprensione profonda e assai diffusa del fatto che *l'animale ci riguarda assai da vicino*, ontologicamente e antropologicamente, che l'animale ci pone radicalmente in questione. Non solo perché, citando un libro ormai celebre di James Rachels, gli animali umani sono «creati dagli animali»¹, ma perché e soprattutto la tradizione filosofica occidentale, a partire dai Greci fino alla contemporaneità, che ha contribuito a costituirci come *bipedi implumi carnivori ed egocentrici* – esseri che aspirano all'onnipotenza e cercano ad ogni costo di rimuovere la propria morte e le proprie sofferenze a danno di altri –, ha sempre

lavorato, dall'interno e dall'esterno, alla perenne ri-definizione del limite tra uomo e animale, tanto da rendere tale limite la linea di demarcazione centrale e irrinunciabile di tutte le cosmogonie che storicamente si sono andate producendo. Lavoro sul *limite* che ha sempre trovato la sua mossa fondamentale nella negazione della *limitrofia* con loro, negazione che sarebbe semplicemente ridicola e grottesca se non esitasse poi nelle conseguenze tragiche a cui quotidianamente gli animali vanno incontro.

In questa sede, non possiamo neppure immaginare di ricostruire, anche sommariamente, la “lunga storia di questo errore”, ossia di quello che è stato il gesto violento con cui la metafisica dell'umanesimo ci ha tagliati fuori dal resto del vivente. Né conviene rimanere intrappolati dentro un'immagine monolitica della storia della cultura e della filosofia che ne occulti le differenze; ci sono stati, infatti, filosofi come Plutarco, Montaigne, Spinoza, Nietzsche, che hanno indicato altre strade per riflettere, senza rifletterci, sull'animalità, spostando la prospettiva di sguardo dall'altrove simil-divino da cui siamo soliti guardare il cosiddetto “mondo naturale”, all'altrove non umano che, volenti o nolenti, consapevoli o meno, ci precede e ci percorre.

Uno dei filosofi che può a pieno diritto essere considerato all'interno di questa prospettiva è certamente Adorno, il cui pensiero critico non sarebbe neppure abbozzabile se si escludesse la nozione di “*autrui divorabile*”ⁱ, che prende forma appunto nella «distinzione dall'animale», definita come il «fondo inalienabile dell'antropologia occidentale»¹. Qui non possiamo offrire una riflessione esaustiva di cosa e quanto Adorno (e con lui i principali esponenti della Scuola di Francoforte, tra cui, *in primis*, Horkheimer e Marcuse) abbia pensato intorno a questa linea di confine e, pertanto, rimandiamo per questi aspetti ad alcuni dei saggi contenuti in questo volume e, in particolare, a quelli di Melanie Bujok e Zipporah Weisberg. Quello che invece ci interessa è la capacità di Adorno di riassumere in poche righe, quelle riportate in esergo, la storia della civilizzazione e la sua inestricabile relazione con la “questione animale”. In questo breve passaggio, tratto dalla *Dialettica negativa*, Adorno ci mostra, nella figura di Adamo, l'intera parabola della nostra civilizzazione e il meccanismo con cui questa si è andata formando. Se l'Adamo di Adorno è l'Adamo biblico, quello che si è autocostruito come paradigma dell'intero esistente, egli non ci viene più presentato nel (o nei pressi del) giardino dell'Eden – un luogo eterotopico, secondo Foucault, dove natura e cultura possono ancora in qualche modo ibridarsi –, ma come proprietario di un albergo – nonluogo della modernità, secondo Augé, dove tutti sono ridotti a codici perennemente sostituibili e sostituiti; spazio completamente asettico come i moderni allevamenti industriali e i laboratori. In questo modo, Adorno, con rapidi tratti, descrive la progressiva alienazione oppressiva che l'uomo ha esercitato su se stesso e sulla natura, trasformando tutto in proprietà privata (da intendersi sia come appropriazione e che come mutilazione). Non a caso,

quindi, l'Adamo di Adorno è impegnato in una delle possibili attività di un proprietario di albergo, ma non certo la più comune o la più facilmente immaginabile: una fenomenale opera di derattizzazione. Derattizzazione che è anche colossale opera di addomesticamento dell'umanità: Adamo, mentre stermina i topi a bastonate, insegna al bimbo che gli vuole bene – piega cioè l'intensità degli affetti e la vulnerabilità alla riproduzione della forza e della violenza – come costruirsi l'idea dell'uomo: a «sua immagine» (e somiglianza), ossia a immagine e somiglianza di quel Dio che abbiamo creato e in cui ci siamo identificati per occultare la realtà della “morte naturale” nell'ipertrofia della morte come istituzione.

Ecco, allora, il senso del titolo di questo libro: il tentativo di affrontare la “questione animale” non come se fosse una stanza da ritinteggiare di un ben più ampio albergo dove, tutto sommato, è ancora possibile abitare, ma come messa in questione della struttura stessa di questo albergo – o di questo grattacielo, direbbe Horkheimer¹ – che poggia sull'inaudita sofferenza dell'animale (interno ed esterno a noi), le cui “fondamenta organiche” sono fatte di sudore e sangue. Il che, come mostrano molti dei saggi qui raccolti, non può che implicare un'operazione di profonda decostruzione del linguaggio che abbiamo a disposizione per fare filosofia che, in quanto forgiatosi nelle stanze di quell'albergo, non può che essere intrinsecamente specista. Ad esempio, già parlare di “questione animale”, quasi che l'Animale fosse una totalità omogenea, indifferenziata, denuncia, come sottolinea Derrida, la difficoltà di uscire dalla metafisica dell'esclusione, per entrare in un rapporto diverso con *gli animali*, un rapporto di responsabilità e di corrispondenza.

La tradizione dominante, pur scricchiolante da ogni parte e sottoposta alle sollecitazioni centrifughe del pensiero femminista, ecologista, post-umano, ecc. (si vedano, ad esempio, i saggi di Carol Adams e Roberto Marchesini), è ancora quella dell'umanesimo metafisico. Perciò il primo compito di una ricerca filosofica che voglia ridare senso e dignità ai non umani umiliati e offesi è proprio la *questione dell'umanesimo stesso* e del suo oltrepassamento, che è parte sostanziale di gran parte della riflessione novecentesca che, da Heidegger a Deleuze e Derrida, si è esercitata proprio nella decostruzione della metafisica antropocentrica. Metafisica antropocentrica che, come tale, riconosce il suo aspetto fondamentale nella “categoria dell'animale” (Derrida direbbe *animot*), termine proiettivo dell'alterità umana autarchica, fondamento del pensiero umanistico dove l'umano si definisce per genere e differenza: animale sì, ma razionale, parlante, autoconsapevole, politico, capace di anticipare la propria morte. E via di questo passo.

Il contributo che questa antologia si propone di offrire è, in primo luogo, un ripensamento della “questione animale” alla luce della riflessione di alcuni dei filosofi appartenenti alla tradizione continentale (prevalentemente di impronta fenomenologica e marxista critica). Specularmente, il secondo contributo è quello di far sì che il rapporto con questa tradizione di pensiero non si limiti ad

una ridefinizione teoretica ed asettica dell'animalità, ma che si traduca anche in un radicale ripensamento della nostra prassi in cui gli animali sono stati inseriti a forza. Entrambi questi contributi sono offerti con la consapevolezza che, a volte, è necessario forzare il pensiero di chi ci ha preceduto per far emergere l'impensato della nostra tradizione (si vedano, come esempi, i saggi di Enrico Giannetto su Heidegger, Gianfranco Mormino su Girard e Marco Maurizi sul marxismo).

Stanze – Verso un antispecismo di “seconda generazione”

Nonostante il fatto che, come si è detto, molti pensatori, a partire almeno da Teofrasto, Plutarco e Porfirio, abbiano avvertito che il nostro modo di pensare l'animalità è intrinsecamente distorto, l'antispecismo “classico”ⁱ – quel pensiero che affronta di petto e prioritariamente la “questione animale” nei suoi aspetti di sfruttamento quotidiano e nei termini di un'elaborazione di una nuova etica normativa – vede la luce a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso nell'ambito del pensiero analitico anglosassone. A tale versione dell'antispecismo, che potremmo definire di “prima generazione”, bisogna attribuire l'indiscutibile merito storico di aver rilanciato il dibattito sulla “questione animale”, fornendo argomenti per la discussione teorica, una guida per un nuovo comportamento morale e delle proposte politiche per un'azione liberazionista. Non si possono, pertanto, dimenticare i contributi fondamentali di Peter Singerⁱ e Tom Reganⁱ, i quali, da prospettive filosofiche differenti (l'una utilitarista, l'altra giusnaturalista) restano pietre miliari nel dibattito antispecista. Ma, allo stesso tempo, non si possono non riconoscere i limiti delle loro proposte, che rimangono ancora profondamente debitorie del lascito di Adamo.

Ad un'analisi non apologetica del pensiero di Singer e Regan, infatti, non può non risultare evidente che la mossa teorica da loro utilizzata per “estendere” la sfera della considerazione etica ai non umani ha sempre fatto appello alle caratteristiche *psichiche* che riteniamo proprie dell'uomo. Detto altrimenti, per “riabilitare” gli animali, essi hanno preliminarmente accettato la logica dicotomica del confine uomo/animale, declinata come opposizione mente/corpo. Se, come afferma Baudrillard, l'idea di poter accordare i diritti umani ai non umani tramite un loro “imbiancamento”ⁱ è ancora debitrice del razzismo, è altrettanto debitrice allo specismo una prospettiva che pensa di riconoscere interessi o accordare diritti agli animali tramite un'operazione di umanizzazione, un'operazione che, disconoscendo la loro irriducibile alterità, li trasforma in “quasi uomini”. In altre parole, per l'antispecismo di prima generazione resta *invisibile* il fatto che l'albergo di Adamo sia stato costruito *dopo* che il terreno su cui si erge è stato sgomberato dagli animali che lo abitavano. Quello che passa inavvertito in Singer e Regan e, in genere in tutta la filosofia analitica, è proprio il *corpo* con le sue movenze, i suoi gesti, la sua carne, la sua sensibilità, le sue componenti qualitative, a favore dell'astrazione del calcolo quantitativo degli interessi o dell'astrattezza del disincarnato

portatore di diritti. Interessi e diritti sono condizione necessaria, ma non sufficiente, per il rispetto dell'Altro. Senza un corpo, i portatori di interessi o di diritti divengono codici intercambiabili e sostituibili, continuano a sopravvivere nel nonluogo dell'Albergo di Adamo e, così facendo, ne riconfermano l'inevitabilità e l'impossibilità di uscirne.

Con queste brevi note, dovrebbe essersi reso più chiaro anche lo scopo di quell'orientamento che definiamo antispecismo di "seconda generazione", orientamento che costituisce l'ossatura, l'innervazione e il tessuto connettivo di questa antologia, e per il quale diventa necessario ricollocare la "questione animale", *il suo diritto e il suo rovescio*, entro una più complessa trama di considerazioni ontologiche, percorsi storici e discipline sociali che hanno reso possibile il rapporto "uomo-animale" così come lo conosciamo. Evitando che l'animale divenga preda della riduzione scienziata al meramente naturale ("buono da mangiare") o di quella culturale che lo vede come appendice dell'uomo ("buono da pensare"), l'antispecismo di seconda generazione si impegna a rintracciarlo, a inseguirlo e a farsi inseguire, su quella terra di nessuno che la rinnovata enfasi sulle nozioni di corpo vivente-vissuto, ambiente, compassione e vulnerabilità – in una parola la "carnosfera" di cui parla Ralph Acampora in questo volume – ha reso accessibile all'esplorazione. Per questo, diventano centrali alcune "intuizioni" della filosofia teoretica continentale che non si limitano alla già citata «distinzione dall'animale» di Horkheimer e Adorno, ma che prendono, per citare solo qualche esempio, le forme della "razionalità ancora irrazionale" di Marcuse, del «carnofallogocentrismo» dell'ultimo Derrida, della biopolitica di Foucault, della re-immissione del non umano come attore nella sfera del sociale in Latour, della «macchina antropologica» di Agamben, del «divenire animale» di Deleuze, o dell'antispecismo *ante litteram* di Baudrillard.

Negli Stati Uniti si è iniziato a percorrere questa nuova strada: autori come Adams, Acampora, Calarco e Weisberg, qui antologizzati, hanno intrapreso un corpo-a-corpo con la filosofia continentale al fine di far emergere, da una prospettiva antispecista, il ruolo ontologico giocato dalla negazione degli animali e dell'animalità nella costruzione del nostro attuale "essere-sopra-il-mondo" con tutte le conseguenze materiali che tale ideologia del dominio ha comportato e continua a comportare. Anche in Italia e, più in generale, in Europa un simile movimento di pensiero sembra aver preso l'avvio in modo autonomo sia da parte di chi già si riconosce nell'ambito del movimento animalista militante, sia da parte di chi, provenendo da percorsi accademici, ha cominciato a intravedere l'impensato disconoscimento dell'animale nella nostra cultura.

Uscite di sicurezza – Re-visioni continentali

Data la ricchezza delle prospettive teoriche presenti in questo volume e dato che l'antispecismo di seconda generazione ha appena cominciato a muovere i suoi primi passi, non è possibile riassumere in una visione unitaria questo diverso approccio alla "questione animale". Ci limiteremo, pertanto, ad offrire alcune linee emergenti, tramite il ricorso ad alcune parole-chiave che percorrono, più o meno sottotraccia, i saggi raccolti in questa antologia.

Linguaggio. Come si diceva, una lettura della cultura antropocentrica da un'ottica antispecista non può che passare attraverso l'analisi dei presupposti linguistici, delle strategie retoriche di rimozione dell'animale. Operazione certamente complessa, visto che il linguaggio che possediamo è il prodotto della millenaria cultura specista, sulla quale retroagisce rafforzandola. Il tutto complicato ulteriormente, sul piano materiale, dal fatto che, se da un lato con Darwin, dobbiamo considerare il nostro linguaggio come un'evoluzione di quello animale, dall'altro proprio il linguaggio ha costituito una delle principali linee di confine tra l'uomo e l'animale. Difficoltà che richiede un rapporto complesso con il linguaggio che, pur continuando a mostrare i limiti impostigli dallo specismo, in alcuni dei saggi di questo volume viene provocato, fin dove possibile, al fine di fargli restituire le tracce che l'animale vi ha lasciato. Il che apre ad almeno due possibili prospettive di ricerca: una che cerca di valicare il confine mettendosi a rintracciare "abbozzi" di linguaggio umano negli animali (si pensi al lavoro degli etologi cognitivi) e un altro che prova ad abitare il confine leggendo il linguaggio come una delle possibili vie di comunicazione tra corpi, che si specializza sì nell'uomo, ma che comunque lo precede e lo anticipa sottoforma di respiri, gesti, posture, sguardi, incontri. Indipendentemente da quale filone si scelga di seguire (qui, sicuramente, si privilegia il secondo), si rende comunque necessaria, sul piano della prassi politica, la stesura di un nuovo vocabolario che, riconosciuta l'indissociabilità dell'oppressione umana da quella animale e viceversa (pur nelle molteplici varianti storiche in cui questa si è data), inizi a chiamare le cose con il loro nome. È questo il lavoro che da anni fanno studiosi come Joan Dunayer e Carol Adamsⁱ, la quale in questo volume non esita, ad esempio, a usare il termine «genocidio» per descrivere lo sterminio degli animali nella nostra società. Lavoro virtualmente infinito, visti i presupposti da cui partiamo e vista "l'astuzia del linguaggio specista", in grado di parassitare e corrodere anche acquisizioni potenzialmente emancipative, come quelle veicolate dalle nozioni di mostro, ibrido e cyborg. La necessità di un'attenzione vigile e ininterrotta sul linguaggio è evidenziata da Zipporah Weisberg nella sua appassionata critica alle "stregonerie retoriche" di Donna Haraway che, pur cercando una via di fuga dalla cultura sadoumanista del dominio, finisce per giustificare perfino le pratiche violente del laboratorio di sperimentazione animale. È importante sottolineare come la strategia della Haraway non sia da vedersi come un caso isolato e bizzarro: essa è, al contrario, la dimostrazione della capacità del sistema oppressivo di ingerire e metabolizzare, rimanendo

impassibile, anche ciò che avrebbe la potenzialità di destabilizzarlo. Come mostra Melanie Bujok, l'illibertà degli animali è socialmente prodotta: il dominio sugli animali è una realtà *storica*, che si fonda su una serie di inganni, i cui trucchi sono spesso linguistici.

Corpo. La nostra tradizione ha sempre svalutato il corpo come la parte animale dell'uomo e lo ha sempre considerato *Körper*, corpo medio cadaverico, preparato per l'indagine anatomica o per quella psicologica. Il corpo della nostra tradizione è, cioè, un oggetto tra gli altri, ha perso la sua ambivalenza, il suo essere al contempo parte della natura e della cultura. Molti degli autori di questo volume, si pensi innanzitutto ad Acampora¹, tentano invece, seguendo le acquisizioni della fenomenologia, di restituire al corpo (*Leib*) i suoi margini, di "allargarlo" fino a comprendere lo spazio che può sondare con il sensorio e quello che può raggiungere con la motricità. Un corpo "aperto" che si fa soglia per il passaggio dell'Altro, che si lascia ospitare e che ospita, che dà materia all'incontro degli innumerevoli "mondi-ambiente" descritti da Uexküll e qui ripresi, tra gli altri, da Vinciane Despret e Roberto Marchesini. Il che offre rilevanti contributi anche sul piano empirico. Pensiamo, sempre seguendo la riflessione della Despret, a quanto l'etologia, uscendo dai labirinti in cui si è rinchiusa e ha rinchiuso gli animali, potrebbe imparare, cominciando a decifrare con garbo, ponendo le domande giuste, le tracce che i corpi inscrivono nell'ambiente e le iscrizioni che l'ambiente traccia sui loro corpi. Anche qui, la ricerca è aperta: dobbiamo individuare e mettere in luce soltanto le somiglianze delle varie sensibilità corporee o impegnarci anche nel compito ben più complesso di dare corpo a quella com-passione, a quell'impotenza del poter sentire, che ci condivide prima di ogni possibile divisione?

Ambiente. Non ci si riferisce all'ambiente di un ecologismo generico ma, come si accennava, ai molteplici mondi-ambiente degli animali che tradizionalmente sono stati considerati semplici comparse nel teatro del mondo di cui l'uomo continua ad essere l'incontrastato protagonista. Siamo faticosamente imparando che non esiste un solo "essere-nel-mondo", ma molteplici "essere-in-un-mondo" e la rinnovata visione del corpo tratteggiata in precedenza prevede un ambiente che interagisca con chi lo abita, che continuamente avvenga tra i due uno scambio non solo di informazioni (il che suggerisce uno spiacevole retrogusto psichico), ma anche di materia. Come si dovrebbe pensare un'ecologia antispecista che non guardi solo al mondo dell'uomo, ma agli innumerevoli e interrelati mondi-ambiente degli abitanti di questo pianeta?

Compassione. Si è criticato il diritto, la parola-chiave dell'antispecismo di prima generazione, a favore della compassione. Questo, ovviamente, non significa rinunciare, nel fervore della decostruzione genealogica, alle conquiste e all'emancipazione che la nozione di diritto porta con sé. All'opposto, si tratta di coniugare la componente positiva dell'*universalità* del diritto (sapendo che questa universalità si è storicamente associata ad una pericolosa omologazione) alla

componente positiva della *cura* della compassione (sapendo che la compassione richiede l'incontro sentente-sentito di corpi e che quindi, necessariamente, mal si adatta all'universalizzazione). Questo problema è affrontato, ad esempio, dai saggi di Melanie Bujok e Marco Maurizi. La Bujok, riprendendo il ruolo catalizzatore della compassione così come definito dai teorici della Scuola di Francoforte, ci mostra come essa possa fungere da innesco per una prassi liberazionista intrinsecamente universale. Maurizi mostra come l'incontro compassionevole con l'animale sia nascosto anche nelle pieghe inesplorate del marxismo, ideologia universale e universalizzante per eccellenza, e come la resurrezione dell'animale possa rivitalizzare un pensiero e una prassi che, ben al di là delle intenzioni dei suoi fondatori, è diventata uno "spettro". Nonostante ciò, resta tuttavia ancora impensato il modo in cui la compassione informandosi e facendosi informare dal diritto, possa passare dalla riflessione metaetica alla proposta di un'etica normativa che non si fondi, come direbbe Adorno, sulla "cattiva infinità" del "Tu devi", veicolo di nuova oppressione.

Scienza e tecnica. L'impresa scientifica e quella tecnica sono sempre state viste con sospetto, per usare un eufemismo, dal movimento animalista. Molti dei contributi qui proposti, partendo dalla prospettiva della Teoria critica, o quella fenomenologica, o quella del post-umanesimo, propongono invece un nuovo modo di dialogare con la scienza e con la tecnica, senza appiattirsi su di loro e senza demonizzarle a priori. Se è vero, da un lato, che l'impresa tecno-scientifica è stata ed è utilizzata dal capitale a scopi oppressivi e di controllo, è anche vero che essa contiene indiscutibili potenzialità liberatrici. Per fare solo un esempio, come sarebbe stato possibile iniziare a ripensare l'animale senza le acquisizioni del darwinismo e dell'etologia? Le strategie di ri-definizione dell'umano e della differenza tra animale umano e non umano non possono che confrontarsi con le trasformazioni scientifiche e tecnologiche del presente. Abbandonando del tutto l'impresa della conoscenza, c'è il rischio di ripiombare nella dicotomia naturale/innaturale; ma al tempo stesso si tratta di ripensare, come fa la Despret, un'epistemologia dalle «buone maniere», che pratichi quella che chiama «flessibilità prospettica», ossia l'attribuzione di un punto di vista non solo a noi osservatori, ma anche all'Altro e, quindi, di essere oggetti per altri soggetti che con noi coabitano la complessità del mondo. Anche con l'impresa tecno-scientifica è necessario, come con la filosofia, intraprendere un difficoltoso corpo-a-corpo che ne riscopra le potenzialità emancipatrici, rendendo finalmente razionale, come direbbe Marcuse qui ripreso dalla Bujok, la nostra razionalità ancora irrazionale.

Ontologia. C'è poi la questione dello statuto ontologico degli animali, da affrontare sia da una prospettiva teorica sia da una storico-critica. Sembra evidente che, al pari degli uomini, anche gli animali abbiano "goduto" nel corso della storia di uno status ontologico che è il prodotto di pratiche sociali all'interno di determinate strutture economiche, di quadri culturali e morali che

hanno sullo sfondo una precisa metafisica (implicita o esplicita che sia). È chiaro che quella di cui parliamo è una storia millenaria ancora tutta da scrivere da un punto di vista antispecista e liberazionista. È questo ciò che costituisce lo sfondo del diritto e della morale attuali per cui, per certi versi, gli animali sono cose e, per altri, quasi-cose semoventi e sensibili. Finché questa ripartizione in regni, in categorie chiuse e ottuse, non verrà scardinata, resta in piedi l'impalcatura metafisico-ontologica che supporta l'abominio strutturale e istituzionalizzato di cui parlavamo all'inizio. In questo senso, si possono trovare nei saggi qui raccolti alcuni materiali di costruzione di un'ontologia comprensiva, di un'ontologia dell'immanenza radicale (per dirla con Deleuze) che, senza in alcun modo annullare le differenze, anzi moltiplicandole, non ponga discriminazioni o gerarchie, ma valorizzi al massimo grado ciò che in ciascun ente è un "essere-in-comune".

Questi non sono che iniziali e molto parziali cartografie dell'immenso territorio che la riconsiderazione critica dell'animale, degli animali, della "questione animale" e dell'animalità ci ha schiuso intorno (non solo di fronte, ma anche dietro e di fianco). Prendendo congedo dall'*Albergo di Adamo*, lasciamo al lettore curioso la possibilità di tracciare nuovi percorsi, di disegnare una topografia dal punto di vista degli animali, di seguire altri sentieri, sapendo già che molti, come è successo anche a noi, non potranno che intersecarsi o interrompersi. Ma, forse, proprio qui si annida una possibile via d'uscita dagli orrori che costituiscono la "questione animale": nell'accettazione della (nostra) interruzione, della (nostra) mortalità, del fatto che la comunità a venire, che qui si auspica, non potrà che ritrovarsi nell'infinita cura a cui ci chiama il riconoscimento della confinitudine dell'intero esistente animale.

Parafrasando Karamazov, vien da dire che la morte di un animale inerme davanti alla quasi onnipotenza di chi lo uccide, più di ogni altra cosa fa desiderare di *restituire il proprio biglietto all'universo*. Ma non dobbiamo restituirlo. *Dobbiamo continuare a resistere e a opporci, nonostante tutto.*

3. Grattacieli e stanze – Massimo Filippi

Grattacieli

Il potere e l'architettura sono legati a doppio filo non solo perché il primo ha bisogno di edifici per espletare le proprie attività e per mostrare la propria gloria, ma soprattutto perché esso non potrebbe esistere senza una meticolosa organizzazione dello spazio. Secondo Horkheimer, il *grattacielo* è l'architettura che il potere moderno ha eretto per regolare la struttura sociale consona al suo funzionamento:

Su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi – suddivise in singoli strati – le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capoufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e *tutti quanti*, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati. Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo. [...] Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i coolie della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali. [...] Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato¹.

Questa metafora del nostro orizzonte sociale è profondamente innervata dalla realtà storica in cui viveva il filosofo tedesco e da quella, seppur per molti versi modificata, in cui tuttora viviamo. È infatti difficile pensare che sia solo il risultato di una serie di coincidenze il fatto che il brano riportato compaia in un libro, *Crepuscolo*, pubblicato nel 1933, cioè nello stesso anno della presa del potere da parte di Hitler e solo due anni dopo l'inaugurazione di quel grattacielo dal nome emblematico di *Empire State Building*. Altrettanto indicativo è che nel settembre 2001 l'attacco al potere imperiale americano abbia trovato la sua più tragica espressione nell'abbattimento delle *Twin Towers*. Questi eventi, solo apparentemente dissociati, diventano ancora più impressionanti se li si

osserva alla luce dell'impatto che il riconoscimento delle fondamenta animali della nostra società potrebbe avere sulla riflessione biopolitica, ossia su quello snodo teorico che si interroga sul complesso intreccio tra la sfera del biologico e quella del politico, intreccio che proprio nel nazismo ha raggiunto il suo grado più estremo e più violento e di cui i terroristi suicidi delle *Twin Towers* rappresentano una delle più inquietanti manifestazioni contemporanee.

Ad un occhio attento, infatti, non potrà sfuggire che se nei piani alti gli inquilini del grattacielo di Horkheimer si suddividono per *censo*, in quelli inferiori si distribuiscono sulla base delle loro *caratteristiche biologiche* (l'età, la malattia, l'etnia). Nella cantina, infine, è il dato biologico per eccellenza, l'appartenenza di *specie*, a decidere chi vi deve essere relegato. Ed è proprio questo riconoscimento di quanto lo zoologico stia al fondo dell'organizzazione dello spazio del potere ciò che dovrebbe imprimere una svolta radicale al pensiero biopolitico, mettendo al centro della riflessione quanto è stato, continuamente e non a caso, dimenticato: la *nuda vita animale*. È questa, con la sua inaudita sofferenza, a reggere il peso della struttura sociale in cui viviamo. È l'animale il dispositivo che, per via negativa (quanto meno sei animale, tanto più abiti in alto), costituisce le fondamenta organiche di sudore e sangue dell'architettura che il potere ha scelto per organizzare tutti gli spazi sociali.

In questo senso, il grattacielo di Horkheimer permette di muovere qualche passo nella comprensione di ciò che la riflessione biopolitica tradizionale ha lasciato irrisolto e che può essere riassunto da questa domanda: perché il crescente interesse che la politica mostra per la conservazione, protezione e sviluppo della vita si trasforma così facilmente e con tale frequenza nella produzione istituzionalizzata di morte? La risposta che Horkheimer sembra dare a questo interrogativo è che questa indistinzione tra promozione della vita e industrializzazione della morte, così tipica del tempo presente, si fonda su una frattura più profonda: una frattura che divide l'umano – che va difeso – dal resto del vivente – che all'umano va sacrificato – e che seziona l'umano stesso in una parte spirituale – che va sviluppata – e in una parte animale – che, nella migliore delle ipotesi, va addomesticata e, nella peggiore, eliminata. In questa prospettiva, *cattedrale* e *mattatoio* sono indissociabili. Che cosa è stato, infatti, il nazismo se non un'immensa carneficina messa in atto per sviluppare al massimo le potenzialità di ciò che riteneva il propriamente umano? Che cosa fanno i *kamikaze* se non immolare corpi animali, propri e altrui, a favore di un delirante ideale di vita migliore per gli uomini?

Alberghi

Non vi è dubbio che, quando scriveva del grattacielo, Horkheimer avesse in mente l'organizzazione sociale del capitalismo moderno. Se è certo che il capitalismo a partire dal suo stesso etimo (*caput*,

capo di bestiame) ha a che fare con l'animalità soggiogata, quello che, però, la metafora di Horkheimer lascia sullo sfondo è il processo storico attraverso cui il grattacielo è stato edificato: quando e come l'animale è diventato materiale da costruzione? Quando e come l'umano si è andato definendo come non-animale? Per rispondere a queste domande è opportuno analizzare la struttura di un altro edificio-metafora: un *albergo* e, più precisamente, l'albergo di Adamo descritto da Adorno nella *Dialettica negativa*:

Un proprietario d'albergo, di nome Adamo, uccideva a bastonate i topi che sbucavano dal cortile davanti agli occhi del bimbo che gli voleva bene; a sua immagine il bimbo si è fatta quella del primo uomo¹.

Quello che colpisce in questo breve passaggio è il fatto che Adamo non ci viene presentato là dove siamo abituati ad incontrarlo, nel (o nei pressi del) giardino dell'Eden, ma nella veste di un proprietario d'albergo. È allora necessario chiedersi che cosa si nasconda dietro i termini di "proprietario" e di "albergo". Per Locke, e così per noi, proprietario è colui che, con il lavoro, si appropria di "beni naturali" altrimenti condivisi. Per Augé, l'albergo è un *nonluogo*, ossia uno di quegli spazi capaci di trasformare i propri utenti in codici perennemente sostituibili. L'accesso ad un albergo è infatti regolato dalla coincidenza tra un utente e un codice (il denaro o la carta di credito) e la permanenza al suo interno è temporanea: al cliente attuale si avvicenderanno, sostituendosi, altri clienti. L'Adamo di Adorno è, allora, metafora della banale burocrazia del potere che, dopo aver smembrato l'esistente in proprietà, ne regola l'avvicendamento dei clienti. Adorno, però, non si limita a descriverci l'alienata e alienante condizione di Adamo. Cogliendo Adamo in un momento ben preciso della sua attività – mentre sta compiendo una fenomenale opera di derattizzazione a scopo educativo –, egli ci dice anche qualcosa del meccanismo attraverso cui si è andata formando la nostra civilizzazione. Adamo non sta "solo" uccidendo dei topi a bastonate, ma sta anche insegnando alla propria progenie come costruirsi l'idea dell'uomo: a «sua immagine» (e somiglianza), ossia a immagine e somiglianza di chi per proteggere la propria vita e le sue proprietà non trova di meglio che trasformare la morte in istituzione. A differenza della metafora "statica" di Horkheimer, quella in movimento di Adorno ci indica, riportandoci al «primo uomo», che l'oppressione dell'animale come fondamento della società umana precede e non segue la nascita del capitalismo moderno.

Storicamente, in effetti, l'uomo ha iniziato a considerare gli animali come risorsa economica già a partire dalla rivoluzione neolitica, circa 10.000 anni fa, quando alcune popolazioni nomadi del Medio Oriente si organizzarono progressivamente in gruppi stanziali. La gestione della complessità sociale e della specializzazione delle attività lavorative che conseguirono al nuovo assetto "urbano",

comportò, tra l'altro, la nascita di classi improduttive (nobili, sacerdoti, funzionari, soldati, ecc.) e, con questa, di una gerarchia rigida. Entrambi questi fattori si tradussero a loro volta nella necessità di reperire il *surplus* di energia necessario a mantenere in vita una struttura sociale così dissipativa. *Surplus* di energia che, non potendo che essere prelevato dalle “risorse” naturali, comportò la messa a punto di un sofisticato sistema di regole materiali e simboliche volte a distanziare l'uomo dalla natura al fine di controllare e manipolare la stessa per renderla massimamente produttiva. L'acme di questa impresa di innalzamento dell'umano è stato l'*addomesticamento degli animali*. A partire da qui gli animali addomesticati costituiranno la prima forma di *beni mobili, di capitale*, diventeranno una sorta di proto-denaro in grado di amplificare, in un tragico *feed-back* positivo, sia la loro che la nostra oppressione.

Guardata da questa prospettiva, la storia della civiltà ci indica che lo specismo (la sistematica violazione degli interessi degli animali a favore dei “nostri”) è il *presupposto storico dei rapporti di dominio intraspecifici*: senza lo *sfruttamento materiale degli animali* non sarebbe stato possibile creare quel differenziale di ricchezza materiale che sta alla base delle società discriminatorie e, senza la *riduzione simbolica dell'animale*, non sarebbe stato possibile formulare quei meccanismi ideologici di riduzione dell'altro (la donna, il povero, lo straniero) a “mera natura”, a “quasi animale”, meccanismi che ne rendono possibile, nel migliore dei casi, l'emarginazione e, nel peggiore, l'eliminazione fisica. Come è avvenuto ad Auschwitz.

Campi

A differenza di quanto normalmente si pensa, il nazismo non ha costituito solo una *svolta* radicale del modo in cui il potere si rapporta con la vita, ma anche uno *sviluppo*, seppur distorto, delle categorie della filosofia politica moderna. Se da un lato il nazismo non fa che portare alle estreme conseguenze la biologizzazione dell'umano già prevista da ciò che lo ha preceduto (metafore biologiche costituivano il lessico della politica ben prima della nascita del nazismo – si pensi, ad esempio, ai concetti di *nazione, costituzione, patria e fraternità*, che rimandano tutti all'importanza sociale dei legami di *sangue*), dall'altro esso disloca questo incrocio dal piano metaforico a quello reale: per il nazismo il biologico non fornisce soltanto utili metafore per rappresentare il politico, ma è il politico stesso. L'architettura dove si materializza la totale corrispondenza tra politico e biologico è il *campo*, le cui caratteristiche principali ci sono restituite da Primo Levi ne *La tregua* e in *Se questo è un uomo*:

Innumerevoli tetri edifici quadrati e mattoni nudi, a tre piani, tutti uguali fra loro; fra questi correvano strade lastricate, rettilinee e perpendicolari, a perdita d'occhio. Il tutto era deserto, silenzioso, schiacciato sotto il cielo basso, pieno di fango e di pioggia e di abbandono¹.

Questo è l'inferno. Oggi, ai nostri giorni, l'inferno deve essere così, una camera grande e vuota, e noi stanchi stare in piedi, e c'è un rubinetto che gocciola e l'acqua non si può bere, [...]. Non si può più pensare, è come essere già morti¹.

In queste poche righe, l'architettura del campo è riassunta in tre aspetti fondamentali: l'*isomorfismo* (ogni spazio è standardizzato ed identico a tutti gli altri e i suoi "abitanti" coincidono con i codici impressi sulle loro carni), l'*efficienza basata su considerazioni di tipo economico* (il campo è una fabbrica dove corpi viventi vengono trasformati in cadaveri al minor costo e nella maniera più rapida possibile) e l'*esclusione della possibilità di soddisfare qualsiasi bisogno* (nel campo non c'è spazio né per la componente "animale" – il bere – né per quella "spirituale" – il pensare – dell'uomo). Il campo rappresenta per l'umano il nonluogo estremo dove approda la parabola dell'Adamo descritto da Adorno che, pensando di potersi liberare dai vincoli naturali immunizzandosi contro la sua stessa animalità, diventa preda di una devastante patologia autoimmune. Il campo, poi, in quanto intrinsecamente isomorfo, in quanto incapace di distinguere tra un dentro e un fuori, è caratterizzato da una immensa capacità metastatica, è in grado di estroflettersi, moltiplicandosi all'infinito e assumendo le più svariate fisionomie: cosa sono le prigioni, i campi-profughi, i centri di raccolta dei migranti, le navi dei clandestini, le *banlieue* delle città ricche e gli *slum* delle megalopoli del Sud del mondo, se non l'incessante proliferazione della struttura descritta da Levi?

Isomorfismo, efficienza economica ed esclusione di ogni bisogno caratterizzano, però, anche un altro nonluogo che generalmente passa inosservato: il sistema allevamento intensivo/mattatoio, dove ogni anno miliardi di animali diventano codici e vengono perennemente sostituiti, dove sono già morti prima di venir uccisi. Considerato che l'allevamento intensivo altro non è che una "svolta continuista" della domesticazione animale, che questa coincide con il sorgere della civiltà e che gli umani vengono fatti entrare nei campi in quanto considerati alla stregua di animali, si può affermare che, in una visione non corrotta dallo specismo, la domesticazione animale è l'*archetipo* di tutti i possibili nonluoghi, l'*architettura* in cui ha luogo la più colossale trasformazione di corpi viventi in cadaveri, lo scenario che fa da sfondo a tutte le altre scene di degradazione e di dominio.

Tane

Se il nazismo porta a compimento l'inestricabile e perverso intreccio tra l'affermazione della vita degna di essere vissuta (quella propriamente umana) e l'eliminazione industriale della *nuda vita* indegna di vivere (la vita animale che è anche dell'uomo), la presa di congedo definitiva dalla sua visione biopolitica non potrà certo realizzarsi con una vigorosa ripresa dell'*umanismo*, come ha fatto gran parte della filosofia e della politica post-bellica. Che cosa oppone, infatti, l'umanismo all'animalizzazione umana operata dal nazismo se non un umano minuziosamente depurato da ogni componente animale? In questo modo, l'umanismo lascia ancora libera di agire quella dicotomia fondamentale sempre pronta ad essere riattivata ai danni di chi, di volta in volta, verrà pericolosamente avvicinato all'animale. Dove possiamo allora guardare per trovare una via d'uscita da grattacieli, alberghi e campi, se non ad un'architettura finalmente consona all'animale che anche siamo? Che cos'è un'"architettura animale" e come funziona? Una iniziale risposta a questi interrogativi ci viene offerta da Serres ne *Il mal sano*, dove descrive lo spazio abitativo animale come un sistema a tre strati:

Il primo, interno, protegge l'abitante tramite la sua dolcezza; all'esterno, l'ultimo, minaccia con la sua durezza i possibili invasori. Nello spessore mediano si aprono fori, passaggi, porte o porosità attraverso le quali [...] una certa cosa si chiude, esce, transita [...].¹

La caratteristica fondamentale di questa architettura è la sua capacità di individuare uno spazio che *non è mai solo privato* (nel doppio senso di proprio e di mutilato): l'animale delimita la propria *tana*, ma non la chiude ermeticamente, essa è al contempo chiusa e aperta, è *porosa*. L'animale e lo spazio dove trascorre la sua vita non sono separati da un confine invalicabile: con il proprio corpo, con le sue movenze e con il suo sensorio, l'animale percorre e sonda l'ambiente, lo traccia, vi lascia delle tracce e contemporaneamente l'ambiente si iscrive nel suo corpo, a sua volta lo traccia e vi lascia delle tracce. Da questo movimento bidirezionale e continuo, nel *tra* dove questi due movimenti si intersecano, lì sorge la tana, il cui centro più intimo è costituito dalla *dolcezza*. E la dolcezza è possibile solo se non si è soli (come può sorgere la dolcezza in assenza dell'Altro?) ed è massima laddove massima è la vulnerabilità (come è possibile lasciarsi invadere dalla dolcezza di fronte a spiriti autosufficienti e immortali?), laddove non ci si pensa *divinamente destinati alla salvezza* ma dove si accetta di essere percorsi, come l'animale, dall'assolutamente Altro, dalla mancanza inemendabile, dall'*insalvabile*, dal continuo finire della vita, dalla morte.

Stanze

Secondo Serres,

il verbo *abitare* è connesso [...] ai rifugi necessari nei momenti di debolezza e fragilità: lo stadio embrionale, il rischio della nascita, la prima infanzia durante l'allattamento, la carezza del dono amoroso, il sonno, la pace, il ristoro [...]¹.

Il che suggerisce che anche per noi esistono «almeno *tre luoghi fondamentali: l'utero, il letto e la tomba*», dove è possibile coniugare vulnerabilità e dolcezza. Questi luoghi, però, seppur connotati dalla corporeità animale dell'uomo, rimangono nella prospettiva di Serres, che non a caso non si smarca dall'umanismo, ancora troppo umani. Essi sono comunque spazi privati e personali, luoghi di chi sarà (l'utero), di chi è (il letto) o di chi è stato (la tomba) una *persona*, ossia nella nostra visione millenaria, un *uomo*. In essi continua a non trovar spazio l'idea di una comunità e soprattutto l'idea di una comunità interspecifica, di una comunità che, travalicando i confini del personale, si apra verso la convivialità, verso l'*impersonale tra* che sottende la possibilità stessa del rapporto conviviale, di una comunità che non si intenda come la somma di singole monadi che possono entrare in rapporto tra di loro, ma come un flusso di rapporti da cui, solo successivamente, possono emergere delle individualità.

Chiaramente, in quanto soggetti coinvolti in un processo storico oppressivo, non possiamo neppure immaginarci la struttura sociale che tale comunità assumerà, i modi e i luoghi del suo abitare. Quello che invece siamo chiamati a fare per passare dalla politica *sulla* vita ad una politica *della* vita è iniziare a farci carico del grido di liberazione che sale dal fondo delle cantine dei nostri grattacieli, a disestare il mondo anticipando qui e ora il momento della redenzione, ad allargare crepe e fratture nella monoliticità delle architetture del potere per intravedere al di là di esse il pulsare della carne-del-mondo. Un bagliore di questo tipo è quello che filtra tra le pareti della *stanza* descritta da Derrida ne *L'animale che dunque sono*, dove il filosofo francese incrocia il proprio sguardo con quello di *un* gatto:

[...] questo gatto non si comporta come un caso della specie “gatto”, e ancor meno di un genere o di un regno “animale”. Sicuramente lo identifico come un gatto o una gatta, ma ancor prima di questa identificazione, il gatto mi viene incontro come *questo* essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un'esistenza mortale, perché dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia – e questa scomparsa [...] si annuncia ogni volta che, nudo o no, uno di noi lascia la stanza¹.

In questa stanza, *un* gatto e *un* uomo – degli *esseri viventi insostituibili* – si incontrano nella loro assoluta vulnerabilità, si sfiorano, intersecano i cammini delle loro vite per instaurare un

dialogo muto sulla comune appartenenza all'orizzonte della mortalità. Essi, vedendosi nudi e assolutamente esposti allo sguardo dell'Altro, scoprono il *transindividuale* che li precede, li attraversa, li traccia e li condivide, scoprono quel *tra* che è la mortalità, la quale, come *possibilità dell'impossibile*, scava una tana dentro la potenza, mostra che la potenza è innanzitutto *im-potenza*, mancanza, lutto, incontro in-finito con l'Altro. In questa stanza porosa e nel continuo andirivieni dei due alla luce di un *terzo* che non è pari alla loro somma ma che è il loro rapporto e ciò che ha reso possibile il loro incontro, in questa stanza aperta verso il fuori dove mai è negata la possibilità di fuoruscire, questo gatto e questo umano sono impegnati nel compito *in-umano* di progettare un territorio a venire che, certamente, dovrà avere a che fare con l'utero (la nascita), il letto (l'amore) e la tomba (la morte), ma solo in quanto luoghi che rendono possibile l'oltrepassamento del confine più radicato della nostra tradizione, quello che sta a fondamento di tutte le architetture del potere:

Come ogni sguardo senza fondo, come gli occhi dell'altro, questo sguardo cosiddetto "animale", mi fa vedere il limite abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano, le fini dell'uomo, cioè il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a se stesso [...]¹.

Non sappiamo se e come questa stanza e le innumerevoli altre distopie che saremo in grado di edificare, rispondendo agli sguardi, alle movenze e ai sensi animali, saranno in grado di sostituirsi alle architetture del dominio. Quello che sappiamo, però, è che ciò, se mai accadrà, sarà solo in luoghi dove gli animali e, con loro, l'accettazione della nostra mortalità, saranno di *casa*. In stanze con infiniti passaggi e vie di fuga, in stanze dove la vita non sarà acriticamente esaltata o violentemente annientata, in stanze dove non avranno più posto le astrazioni spiritualistiche rappresentate dalle specie, dagli individui, dalle persone e dalle figure medie della scienza e del diritto, ma dove abiteranno *singularità*, accomunate dalle loro irriducibili differenze. Questo movimento sensibile, questo *movimento perenne che abolisce lo stato di cose presente*, finalmente ci permetterà di rintracciarci in quell'impensato *aldiqua* dove viviamo e moriamo insieme agli altri animali.

4. Massimo Filippi Filippo Trasatti **Un'altra orbita ancora**

1. Visioni satellitari

Ora io vorrei chiedere a chiunque mi ascolta – aspettando risposta, naturalmente, solo nel cuore: credete davvero che la vita umana sia sempre e solo trionfo *sull'altro*? (Ortese 1997: 32)

Cosa interessano i raggi ultravioletti e i raggi cosmici quando un cane vero gira attorno alla Terra a 28.000 km orari? (Surin 1968: 140)

Tra la fine di ottobre e i primi di novembre del 1957 le prime pagine dei quotidiani italiani e internazionali furono improvvisamente invase da considerazioni politiche di natura satellitare. Una soglia nella guerra fredda stava per essere oltrepassata: la guerra tra i due blocchi era esportata ben oltre il misero globo terracqueo, nello spazio extra-terrestre, grazie a satelliti artificiali che avrebbero innescato quella corsa alla conquista dell'*oltremondo*, conclusasi un decennio più tardi con lo sbarco dell'uomo sulla Luna e con la "«panottizzazione della terra» - vista, ispezionata sorvegliata e trasportata dalle immagini satellitari" (Derrida 2004: 20), in cui i satelliti (*satellites*) diventano vere e proprie "guardie del corpo" per il governo della Terra.

[Fig. 1]

La guerra tra i due blocchi, sempre minacciata ma mai materializzatasi militarmente, sembrava ormai essere prossima, tra un annuncio di crisi locale – la Siria, la Turchia, ecc. –, la scoperta di una nuova «arma-fine-del-mondo» e un nuovo balletto di trattative per una riappacificazione. Quotidianamente Krushev e Eisenhower si lanciavano sfide e, in questo clima di guerra annunciata, giocava un ruolo sempre maggiore l'apparato tecnico-scientifico o, meglio, quello che qualche anno dopo lo stesso Eisenhower chiamerà «complesso industriale-militare»¹. Non c'era occasione migliore per coniugare ideologia e apparato tecnico-scientifico della celebrazione del quarantennale della Rivoluzione d'Ottobre, occasione che incoronò l'URSS come paese della tecnica dell'avvenire. La storia comincia il 5 ottobre 1957 con il lancio dello Sputnik 1 (in russo «compagno di viaggio», «satellite»), una sfera di alluminio di 58 cm di diametro, che conteneva svariati strumenti di rilevazione e dal cui corpo centrale si dipartivano 4 antenne lunghe circa 2,5 metri che la rendevano simile ad uno strano insetto.

[Fig.2]

L'Unità ormai da settimane non sta più nella pelle: pubblica a raffica articoli di accademici sovietici che esaltano la nuova impresa e che annunciano che sono in corso esperimenti con gli animali per lanciare finalmente un essere vivente nello spazio. A fianco di questi annunci trionfalistici non mancano le dichiarazioni preoccupate di scienziati americani secondo cui i sovietici disporrebbero di razzi capaci di raggiungere la Luna¹. Si moltiplicano le congetture, si discetta sulle ragioni dell'inferiorità statunitense, si intonano canti al progresso, come quello di Quasimodo in questa, a dir poco stucchevole, poesia:

Alla nuova Luna

*In principio Dio creò il cielo e la terra,
poi nel suo giorno esatto mise
anche i luminari del cielo
e al settimo giorno si riposò.*

*Dopo miliardi di anni
L'uomo fatto a sua immagine e somiglianza
Senza mai riposare,
con la sua intelligenza laica,
senza timore dentro il cielo sereno
d'una notte d'ottobre mise altri luminari
uguali a quelli che giravano
dalla creazione del mondo. Amen
9 ottobre 1957ⁱ.*

In questo stato di esaltazione parossistica, non ci si esime dal richiamare l'impresa di più di un secolo e mezzo prima quando, a Campo di Marte, i fratelli Montgolfier lanciarono il loro pallone aerostatico sul quale si era brevemente soffermato qualche anno più tardi il nostro saggio recanatese nel suo *Zibaldone*. Leopardi (1972: 1108), sobriamente, ci ricorda che, quando questi «trovati moderni» si saranno affermati e diffusi in modo tale da “cangiare in gran parte la faccia della vita civile”, “certamente gli uomini che verranno di qua a mille anni, appena chiameranno civile la età presente, diranno che noi vivevamo in continui ed estremi timori e difficoltà”. Eppure a noi non sembra oggi di vivere tra tanti timori e difficoltà. La cosa infatti si comprende appieno, come conclude Leopardi, se si considera che medesimi sentimenti proviamo noi verso gli uomini che vissero prima della scoperta del fuoco:

Or credete pure a me che altrettanto pensavano quegli uomini che vivevano avanti l'uso del fuoco, della navigazione ec. ec. quegli uomini che noi, specialmente in questo secolo, con magnifiche dicerie rettoriche predichiamo come esposti a continui pericoli, continui ed immensi disagi, bestie feroci, intemperie, fame, sete; come continuamente palpitanti e tremanti dalla paura, e tra perpetui patimenti ec. E credete a me che la considerazione detta di sopra è una perfetta soluzione del ridicolo problema che noi ci facciamo: come potevano mai vivere gli uomini in quello stato; come si poteva mai vivere avanti la tale o la tal altra invenzione (*ibidem*).

Ma la retorica delle «magnifiche sorti e progressive» procede come un rullo compressore. Si ricostruisce la storia delle imprese dell'uomo nel campo dell'aeronautica: dalla Colomba di Archita di Taranto fino alle invenzioni di Leonardo. E, con l'aiuto di scrittori di fantascienza, si favoleggia di un futuro non troppo lontano in cui si andrà a fare shopping sulla Luna.

Prima che irrompesse la meteora di Laika, le notizie che riguardavano gli altri animali sui quotidiani assumevano la forma di aneddoti, di storie incredibili che sembravano far propria e proseguire la tradizione dei bestiari e dei *mirabilia* medievali. Una breve serie di articoli de *L'Unità* può rendere l'idea di tutto questo: affascinante e innamorata delle nuove tecniche di mungitura, in seguito a uno sciopero degli elettricisti nel dipartimento di Seine et Marne “dove la mungitura viene eseguita con l'aiuto dell'elettricità, tutte le mucche si sono rifiutate di essere munte a manoⁿⁱ”; lo spreco di risorse utilizzate per abbigliare i cani statunitensi con pigiami e pellicce viene deprecatoⁱ; forse a Milano esiste addirittura una cellula del Ku Klux Klan che avvelena i piccioniⁱ; infine: *Un gatto strappa un cane alla morte*ⁱ. Poi compare Laika, ma solo dopo e attraverso diversi passaggi.

[Fig. 3]

Il massimo esperto in materia, il professor Prokrowski, responsabile del laboratorio di addestramento degli animali, dichiara che continuano senza sosta gli esperimenti di animali

lanciati nello spazio. Questi, iniziati nel 1951 con topi e donnele e proseguiti con i cani, vennero mantenuti rigorosamente segreti fino al 1956. La cagnetta Damka aveva superato i 100 km di altitudine ed era ritornata a terra illesa grazie ad un paracaduteⁱ. Si conosce poi la sorte di Zigano e Tezi e di quest'ultimo, esploso in volo, sembra esista anche la documentazione della sua fine, dato che venne recuperata la cinepresa di bordo. In questi casi si trattava di razzi che, arrivati a una certa altezza, espellevano la cabina in cui era stato rinchiuso un cane, la quale cominciava la sua caduta verso terra frenata da un paracadute. Era ormai cominciata la sperimentazione in vivo sugli animali per la rincorsa allo spazio extraterrestre, rincorsa che sembra quasi ripercorrere, contraendola in poco tempo, la presunta «scala degli esseri» evolutasi in milioni di anni. Fino ad arrivare, ovviamente, agli scimpanzè, parenti prossimi dell'uomo. Intanto altri sei cani vennero spediti di orbita dai sovietici tra il 1960 e il 1961, mentre il primo primate non umano lanciato dagli USA nel novembre del 1961 si chiamava Enos (Morey-Holton et al 2007: 17-25).

[Fig. 4].

Tanti dunque sono stati gli animali sacrificati nella corsa allo spazio, ma qui ci concentreremo solo su Laika, perché fu lei quella che suscitò l'eco maggiore, che riuscì nonostante tutto a far sentire per qualche giorno la sua voce in tutto il mondo. Quella che ancora orbita, disperata e disperante, nelle nostre menti e nel nostro immaginario.

[Fig. 5]

2. Il vol(t)to di Laika

Ogni volta si ha un gravitare intorno all'uomo in un modo metafisico determinato e su orbite più o meno ampie (Heidegger 1887: 190)

Dovunque siano occhi che vi guardano con pace o paura, là vi è qualcosa di celeste, e bisogna onorarlo e difenderlo (Ortese 1997: 52)

La storia di Laika mostra in modo esemplare la nostra ambivalenza verso l'animale: mentre la si destina a morte certa, ci si preoccupa di lei, sempre indicata con diminutivi e vezzeggiativi, la si compiangere e la si esalta, la si umanizza per meglio strumentalizzarla. Per lei si va alla ricerca di un nome, sulla cui scelta si rimane incerti fino a pochi giorni prima della sua espulsione nello spazio:

All'inizio s'ignorava anche il nome della «cagna nello spazio» ed ogni giornale si incaricò di dargliene uno: Albina, Damka, Malyshka...; Kudriavka (Ricchetta) sembrava aver avuto ragione degli altri nomi, quando in un comunicato della Tass si parlò di Laika (che in russo significa Abbaiaatrice) e si pensò subito alla razza di tale nome, molto diffusa nel Nord della Russia e vicina, del resto, a quella dei cani da traino. Nuovo errore: si trattava invece di un nome proprio (Surin 1958: 141).

Alcuni addirittura propendevano per Limoncik, Limoncino, attribuendole così un sesso maschileⁱ. Poi, finalmente, la foto di Laika, la «meravigliosa cagnetta»ⁱ lanciata nello spazio, imbrigliata e legata ad una catena, a bordo dello Sputnik 2, una randagia meticcina catturata a Mosca, docile e intelligente. I giornali non rinunciarono a tesserne le lodi, insieme a quelle dei suoi addestratori pavloviani.

La foto che la mostra sulla prima pagina del *Corriere della Sera* "collocata nel suo abitacolo sul satellite pochi minuti prima di lancio"ⁱ lascia definitivamente cadere la cortina sulle modalità di «collocazione» in quella che può essere chiamata una vera e propria *cuccia di contenzione*.

Ancora peggiori erano state, però, le condizioni dei cani che l'avevano preceduta, come Damka e Kozyavka, costrette in uno spazio di meno di un metro cubo.

[Fig. 6]

Ma perché proprio Laika? Perché gli addestratori sapevano che lei poteva adattarsi bene all'esperimento per la sua taglia e il suo peso (6 kg) e perché, come gli altri cani randagi «raccolti» nelle strade di Mosca per gli esperimenti, era forte e in grado di sopportare condizioni estreme, il freddo e la fameⁱ. Inoltre, come aggiungeva un articolo pubblicato anonimo su *L'Espresso*,

i sovietici dopo un periodo intenso di studi hanno preferito il cane Laika a un qualsiasi tipo di scimmia. Infatti anche se uno scimpanzé o un *Macacus rhesus*, la scimmia indiana preferita dai biologi nei loro esperimenti, sono gli animali più simili all'uomo, hanno il difetto nel caso di un volo interplanetario di esserlo troppo. Una scimmia, anche se imprigionata in una tuta speciale, può con le sue quattro mani liberarsi o almeno muoversi quel tanto che basta per danneggiare gli strumenti delicatissimi che le fanno compagnia sul satelliteⁱ.

E dopo aver a lungo argomentato sul perché sia preferibile spedire un cane nello spazio, si arriva al punto: "I terrori che invaderanno il primo uomo lanciato nello spazio sono sconosciuti ad un cane"ⁱ.

Ma perché un nome, perché era così necessario nominare gli animali lanciati a morire nello spazio, con il rischio, come è accaduto per Laika, che potessero tornare ad interrogarci, a farci provare la vergogna di essere uomini? Prima di tutto perché, come mostra chiaramente la scena biblica in cui Adamo nomina l'intero creato, dare un nome è un atto di dominazione. Se il nome non si forma nello scambio che intercorre nell'incontro tra esseri che si chiamano, il nome non può che essere imposto dall'alto, da chi denomina, da chi, nel momento stesso in cui assegna un nome, allontana il nominato da sé stesso: lo *de-nomina*, appunto, dominandolo. Laika, poi, deve ricevere un nome perché ella è un capro espiatorio da immolare sull'altare della scienza: come ci ricordano Horkheimer e Adorno (1976: 263), infatti, nei confronti dell'animale, "il professore alla tavola anatomica" e "l'aruspice sull'altare" sono entrambi rappresentanti della "ragione dal decorso spietato". E il capro espiatorio, come ha mostrato Girard (1987 e 2005), ha una funzione specifica – ricostituire la stabilità sociale in corso di una crisi che mette a repentaglio la sopravvivenza stessa del gruppo – e può svolgere tale funzione solo se possiede due caratteristiche fondamentali: a) deve essere sufficientemente *simile* ai membri della società in crisi per catalizzare su di sé le cause del male e per agire terapeuticamente nei confronti di queste e b) deve essere sufficientemente *diverso* per essere immolato senza particolari remore e, soprattutto, per non essere in grado di restituire il colpo che altrimenti riaprirebbe quella spirale di violenza che invece proprio il suo sacrificio avrebbe dovuto disinnescare. Certamente Laika rispondeva bene al secondo requisito, era cioè assolutamente inerme, esattamente come nelle società antiche lo erano gli stranieri, i deboli di mente, gli orfani e quelli che sarebbero diventati gli animali «da reddito», probabilmente raccolti in recinti nelle prime società stanziali, non per produrre carne, latte e uova, ma stabilità sociale. Per la seconda caratteristica, renderla simile a noi, era necessario assegnarle un nome. E, infine, era necessario dare un nome a Laika e a tutti gli altri perché, come ci ricorda Foucault (2010: 38),

l'organo maschile – l'*anagkaion*, l'elemento "necessario", quello le cui esigenze ci soggiogano e con la forza del quale soggiogliamo gli altri – è significativa di tutto un fascio di relazioni e attività che determinano lo status dell'individuo nella città e nel mondo: la famiglia, la ricchezza, la parola e la cultura, lo status, la vita politica, la libertà e perfino il *nome* dell'individuoⁱ.

Se esiste un nesso inestricabile tra fallo, dominio, relazioni sociali e nome, come era possibile evitare di dare un nome a Laika nel momento in cui ella doveva agire da *anagkaion* per penetrare il cielo nell'iperbolica erezione dei lanci spaziali? Al centro della simbologia fallica che

le spedizioni spaziali non possono che *rievocare* (e che, forse, è la ragione per cui sono stati considerati anche nomi maschili nel novero dei possibili nomi per quella che ancora non era Laika), c'è un altro fallo, vero, di carne, il fallo di quello strano insetto che era lo Sputnik, quello a cui Laika e i suoi miseri compagni hanno letteralmente dato corpo, *revocando* così l'impresa stessa che si è formata nello smembramento dei loro corpi in organi, in pezzi di carne. Ma se così stanno le cose, Laika e gli altri, creano una zona di irriducibile indistinzione tra significato e significante, bloccano la seduta psicanalitica, aprono lo spazio della schizoanalisi. Grazie alla doppia natura del nome – che si denomina, dominando, ma che lo fa istituendo comunque la possibilità dell'eguaglianza – e del fallo – che si è visto solo come strumento di penetrazione, ma che, come tutti gli altri organi sessuali è, nell'irrompere del desiderio, indissociabile dalla morte e dalla liberazione – Laika può continuare a ritornare. E, in effetti, ritorna non solo come sintomo disturbante di una malattia che l'umanità ha portato nel cosmo, ma anche come simbolo di un altro mondo, di un altro modo di essere. Da qui, l'invocazione accorata dell'Ortese a Laika: «Laika! Siamo qui! Ti amiamo! Torna indietro, Laika!» (Ortese 2003: 156). Di fronte al progressivo trasformarsi del mondo in regno della forza e della violenza, la Ortese si rivolge a Laika per chiederle che fare e Laika, per un attimo tornata in vita, per un attimo ancora in grado di respirare, di emettere quel respiro che le era stato sottratto nel *vacuum* della navicella spaziale e dello spazio esterno, risponde, assumendo una posizione politica, uno sguardo sul mondo (che, dal posto in cui si trova, non può che essere globale e onnicomprensivo) e ci suggerisce di tornare indietro, di rifiutare le lusinghe del cosiddetto progresso. Tornare indietro per Laika non vuol tanto dire ritornare aggirandosi in un non ben definito inconscio, quanto piuttosto congedarsi da questo mondo, aprire delle vie di fuga grazie alla sua velocità di fuga. Laika cioè ci parla di un'altra decrescita, non quella antropocentrica – e quindi sempre *felice* degli ecologisti –, quella interessata a mantenere il più a lungo possibile la sopra-vivenza della nostra specie su un pianeta popolato di *risorse* che vanno solo prelevate con più lungimiranza, ma di una decrescita *in-felice* che, accettando la comune mortalità del senziente, vede l'altro come *risorsa*, come possibilità di risorgenza e di redenzione. Decrescita antropologica, quindi, prima che economica, necessità di un nuovo processo di ominizzazione, dislocazione a terra della nostra specie, assunzione della responsabilità che porta con sé «l'angoscia della posizione eretta» di cui Kafka parla in una lettera alla fidanzata Felice (Canetti 2007: 39).

Proprio perché ha un nome, durante il folle volo, continuamente, attraverso la testimonianza di famosi accademici, si deve assicurare il pubblico sul fatto che Laika sta bene, che non sta soffrendo. Lo dimostrano i dati che giungono sulla Terra attraverso gli strumenti di rilevamento posti a bordo e collegati al suo corpo. Tutto di lei – tranne il sentire – viene monitorato accuratamente: pressione, variazioni di temperatura, battito cardiaco. Senza provare vergogna per il raffronto, Manlio Dazzi dedica persino una terribile poesia al pulsare del suo cuore:

*Ombra di me col suo girarmi intorno
sopra la strada degli spazi, m'era
il mio primo compagno
la luce a volte la scarniva, a volte
udivo in lei il lieve misurato
battito del mio cuore solitario...¹*

E, infine, venne anche trasmessa l'immagine spettrale che la mostra, dallo spazio, ancora viva. Ancora viva, ma già morta, perché questo era il suo destino, già segnato dall'abbraccio mortale in cui l'avevano stretta gli scienziati poco prima del lancio, in cui tutti l'avevamo costretta assegnandole un nome. Il suo sguardo è rivolto verso di noi, ma il nostro è girato altrove. Le sue mani sono congiunte come in un'estrema preghiera invocante una salvezza negata a priori. L'immagine nel suo insieme è quella di uno spettro che continua ad aggirarsi nelle nostre coscienze – molto più dell'altro spettro alla cui maggior gloria è stata sacrificata – di un *revenant*, che appunto non smette di ritornare, proprio perché ha un nome, "perché dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia – e questa scomparsa [...] si annuncia ogni volta che, nudo o no, uno di noi lascia la stanza" (Derrida 2006: 46). Se la stanza che Laika ha lasciato è l'intero pianeta,

la scomparsa che Laika firma è la scomparsa di un'intera civiltà, della parabola che ha portato delle scimmie nude ad erigere cattedrali e mattatoi, a nominare aruspici e professori.

[Fig. 7]

La menzogna accompagnò l'esperimento fin dall'inizio. E così si diffusero notizie circa il fatto che Laika fosse tornata sulla Terra, in una base segreta vicino a Mosca, nonostante alcuni scienziati più onesti già spiegassero che questo non era materialmente possibileⁱ. In effetti, anche se Laika morì di terrore e per il malfunzionamento del sistema di climatizzazione dell'abitacolo, la missione non prevedeva comunque il ritorno: il sistema di mantenimento si sarebbe in ogni caso esaurito dopo 7 giorni dal lancio. Questo, ovviamente, non esclude che la verità sulla sua fine venne avvolta nella cortina fumogena di menzogne che hanno del surreale:

Circa il passeggero dello Sputnik numero due oggi non si sa nulla di nuovo. Accanto alle voci che parlano di un possibile recupero di Laika mediante il catapultamento del container ermetico in cui essa è racchiusa, si è diffusa oggi anche la voce che la fine della graziosa cagnetta sia destinata ad avvenire automaticamente onde evitarle ogni sofferenzaⁱ.

La verità, come detto, è che si sapeva fin da principio che Laika non avrebbe mai potuto essere recuperata, che doveva essere sacrificata sull'altare della scienza. Bisognava però indorare bene la pillola per il grande pubblico. Laika venne mostrata in una foto, pubblicata in Italia da *L'Espresso*, insieme ad altri due cani e al suo addestratore; i quattro sono felicemente a passeggio: il professor Prokrowski, l'amorevole addestratore, Laika che proprio in quel momento stava orbitando, già morta, intorno alla Terra e altri due non umani, Linda e Malischka, che avevano già navigato a bordo di altri razzi a oltre 100 km/hⁱ.

Quando alla fine si dovette ammettere che Laika era morta, dopo molti giorni, tra un annuncio e un silenzio, gli scienziati assicuraronò che si era trattato di una morte «molto dolce» (Surin 1958: 146). Di più, il professor Prokrowski ebbe a dichiarare che «durante questo viaggio straordinario, Laika non aveva perduto nulla della sua calma naturaleⁱ». E qualcuno ebbe anche l'impudenza di affermare che «il primo viaggiatore interplanetario [umano] dovrebbe essere scelto tra i monaci buddistiⁱ, in modo da poter conservare anch'egli la medesima calma perfetta.

Non mancarono le proteste. Se la Lega per la difesa del cane britannica, sfiorando il ridicolo, invitò i padroni dei cani a osservare, mentre Laika proseguiva la sua «corsa infernale»ⁱ, un minuto di silenzio al giorno, la Lega reale britannica contro gli sport crudeli dedicò all'esperimento una dichiarazione ancor più dura. Al quale la *Pravda* rispose con un articolo, dove un illustre accademico, ripetendo un mantra che continua a risuonare ancora oggi, «domandava agli ipocriti occidentali di spiegare il loro silenzio «davanti al crudele sfruttamento dei popoli coloniali, votati a una lenta morte»» (Surin 1958: 145). Come se una forma di sfruttamento possa giustificare un'altra. Fu così facile per *l'Unità* farsi gioco, con un breve racconto intitolato *L'amica degli animali*, di questi difensori degli animali. Nel racconto, due signore commentano in salotto l'atrocità di spedire Laika nello spazio: tutta colpa della crudeltà dei comunisti; gli americani progettano di lanciare una scimmia ma anestetizzata, per non farla soffrire. A un certo punto le due signore si alzano per andare a preparare la cena:

- Ora vado, disse - devo far da mangiare. La signora si interessò. Con aria annoiata: - Cosa fai da mangiare?
- Oh due bistecche. Che vuoi la carne fa sempre riuscita. Ciaoⁱ.

Un'atrocità scaccia l'altra.

3. Un'altra orbita ancora

Al di là di questo effetto gravitazionale che mantiene i corpi in orbita, tutti gli atomi di senso si perdono nello spazio (Baudrillard 1993: 10).

Perché non esiste per quell'intelletto nessun'altra missione che oltrepassi la vita umana: esso è invece umano, e il suo proprietario e produttore può considerarlo in modo tanto patetico, come se su di esso ruotassero i cardini del mondo (Nietzsche 1978: 71).

Hannah Arendt, nel prologo al suo *Vita activa. La condizione umana* (1999:1), poneva come incipit la notizia del lancio del primo satellite artificiale, lo Sputnik, avvenuto nel 1957. Osservava che si trattava di un fatto straordinario nella storia dell'umanità, secondario a nessun altro per importanza. Ricordava le circostanze politiche e militari drammatiche della guerra fredda in cui si verificò e che contribuirono a impedire che l'avvenimento fosse salutato con gioia e condiviso dall'intera umanità, in quanto scissa in due blocchi contrapposti, per i quali una vittoria dell'uno significava automaticamente la sconfitta dell'altro. Ma il punto centrale per la Arendt è che esso fu interpretato come "il primo passo nella liberazione dell'uomo dalla prigione della terra" (*ibidem*: 1) o, in altri termini, dalla prigione della condizione umana, una sorta di ribellione contro l'esistenza «naturale» e a favore di un'esistenza interamente costruita e dunque controllabile. È questo, si domanda la filosofa, l'esito dell'emancipazione e della secolarizzazione moderna? Un processo di distacco totale prima dal Padre celeste e poi dalla Madre terrestre? Un punto archimedeo da cui guardare il mondo e dunque se stessi? Ancora legati alla terra dalla condizione umana, abbiamo trovato un altro modo di vivere:

Senza risiedere realmente dove Archimede desiderava risiedere (*δοξ μοι που στω*), ancora legato alla terra della condizione umana, abbiamo trovato un modo di agire sulla terra e dentro la natura terrestre come se se disponessimo dall'esterno, dal punto di Archimede (*ibidem*: 194).

Si racconta, in queste poche righe, una lunga storia, lunga almeno quanto la nascita e lo sviluppo del razionalismo occidentale che, per ottenere un controllo totale sulla natura, prevede come elemento essenziale la *rimozione dell'animale* (in questo caso, si dovrebbe forse parlare ancor più precisamente di *espulsione dell'animale*) e che, come tutte le rimozioni, continua a ritornare sottoforma di sintomo.

Arendt, interessata alla condizione umana, rimuove anch'ella l'orrore della condizione animale, ma mostra una delle conseguenze di questa, il sintomo appunto:

La vecchia definizione dell'uomo come *animal rationale* acquista una terribile precisione: privati di quel senso "comune" che adegua i cinque sensi animali dell'uomo al mondo comune a tutti gli uomini, gli esseri umani non sono più che animali capaci di ragionare, di "calcolare le conseguenze" (*ibidem*: 210).

In realtà si tratta qui di una strategia di differenziazione in cui, nella de-antropomorfizzazione, rimuoviamo l'animale per lasciare via libera alla pura razionalità operante. Lo scopo di queste strategie è cioè riassumibile in quello che si può chiamare l'assalto al cielo: l'oltrepassamento della finitudine verso una dimensione oltre-umana. L'estensione del sensorio attraverso strumenti sempre più raffinati che ci permettono il dominio sul mondo, la riduzione dei corpi a macchine docili, la rimozione dell'animale portano alla costruzione di un soggetto conoscente de-antropomorfizzato volto alla pre-visione e al dominio della natura, ma anche e nello stesso tempo ad un nuovo e ben più potente antropocentrismo, che passa attraverso lo strazio del corpo e il dolore di Laika e dei tanti e tanti che l'hanno preceduta e seguita. Che continuano a seguirla e a tornare.

Tutte queste operazioni di de-animalizzazione desensibilizzante ci conducono al paradosso di una conoscenza senza conoscente, di un'osservazione senza osservatore, di un'osservare senza punto di vista, di un qui ed ora completamente staccato dal mondo della vita, da quella *Lebenswelt*, a cui, come diceva Husserl (2002), bisognerebbe ritornare come al terreno fondamentale su cui si basano tutte le nostre operazioni di conoscenza del mondoⁱ. Il punto è riuscire a cogliere come questi meccanismi antropogenetici comportino una doppia rimozione: dell'intersoggettività e dell'alterità nella costruzione della conoscenza e della finitudine del punto di vista. Ed è sorprendente ogni volta veder all'opera le stesse strategie di rimozione attraverso l'esclusione/integrazione dell'animale per gli scopi superiori che ci prefiggiamo. Quale migliore uso per una retorica lacrimevole, allora di un cane protagonista, l'amico più fedele dell'uomo che sacrifica la sua vita per lui? Come sosteneva uno zelante laudatore dei progressi sovietici:

Se un giorno l'uomo potrà staccarsi dal suo pianeta ne dovrà essere grato, ancora una volta, alla dedizione del suo fedele amico che l'avrà preceduto nello spazio interstellare (Surin 1958: 139).

Mike Buongiorno, storico cantore del buonsenso comune, a *Lascia o raddoppia* non perse la ghiotta occasione di ripetere il ritornello: "Un cane a cui dovremmo fare un monumento"ⁱⁱ. La storia di Laika, la cagnolina inerme che venne espulsa nello spazio con lo Sputnik 2 per la maggior gloria dell'uomo, per le sue «magnifiche sorti e progressive», storia ancora in gran parte da scrivere, ci aiuta a verificare nel corpo vivo della Storia come un'ottica altra, necessariamente corporea e quindi antispecista, uno sguardo che risponde allo sguardo e alla domanda dell'animale, possa scombinare gerarchie di valore consolidate, permettendoci di tornare a vedere, di ri-assumere un punto di vista.

Come hanno scritto Isabelle Stengers e Bernadette Bensaude-Vincent (2003 : 393-394), dopo che la Terra ha ri-assunto la figura di Gaia, grazie anche alla panottizzazione satellitare,

il problema non è più sapere se la scienza pensa o no, ma di imparare a pensare senza la garanzia del progresso. Reimparare ciò che le scienze nelle loro differenti specializzazioni ci hanno incoraggiato un po' a dimenticare: pensare è innanzitutto prestare attenzione,

rispondere e assumersi responsabilità, completerebbe Derrida. Prestando attenzione alle tracce che Laika ha lasciato, guardando là dove il suo sguardo accenna, possiamo sì guardare la Terra vista dalla Luna, ma anche cogliere l'immagine di quel terrore che, nascosto, domina la nostra condizione terrena. Possiamo vedere "gli occhi neri e lucidi di Laika che si affacciano da un minuscolo oblò" e chiederci: "Che cosa avrà visto, la cagnetta, in quello spazio sconfinato e deserto?" (Murakami 2003: 11). Guardando Laika con e attraverso i suoi occhi, possiamo così vedere quello che ha visto Laika: "l'espressione di un potere terreno rozzo, il potere del soldato e del burocrate", raffigurato dalla gigantesca statua di Stalin che svetta "sulla montagna dietro Erevan", la capitale dell'Armenia, altra terra dove infiniti sono stati i massacri e le sofferenze, e di cui ci parla Vasilij Grossman in un racconto scritto tra il 1962 e il 1963, assumendo, guarda caso, il punto di vista di un cosmonauta:

Se un cosmonauta arrivato da un pianeta lontano scorgesse il gigante di bronzo che si staglia sulla capitale dell'Armenia capirebbe subito cos'è – il monumento a un sovrano potente e terribile (Grossman 2011: 146-147).

Ma non solo. Laika vede anche "la mancanza di aria e di spazio", l'eliminazione "degli alberi e delle bestie", quando "ogni metro quadrato sarà occupato da un uomo", la possibile fine del corpo celeste su cui, nonostante tutto, ancora viviamo:

Quando i gas velenosi non basteranno più, un uomo fatto come tutti gli altri, nel segreto di una stanza di questo mondo, inventerà un esplosivo incomparabile, in confronto al quale gli esplosivi attualmente esistenti saranno considerati innocui giocattoli. Ed un altro uomo fatto anche lui come tutti gli altri, ma degli altri un po' più

ammalato, ruberà tale esplosivo e s'arrampicherà al centro della terra per porlo nel punto ove il suo effetto potrà essere il massimo. Ci sarà un'esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie (Svevo 1984: 479-480).

Stalin, visto da Laika, non è Stalin e non è una statua. Stalin visto da Laika è Adamo e la sua infinita progenie in continua crescita esponenziale colti nelle sequenze del film, di cui lei conosce la fine, che racconta della nostra presa del potere sul resto del vivente grazie ad una militarizzazione burocratizzante (la banalità del male) e ad una burocrazia militarizzata (la malvagità del banale). Ma, ancor più importante, Laika non compie lo stesso errore della Arendt che collassa insieme Stalin e Hitler nel concetto di *totalitarismo*; ella li condensa, infatti, nella materialità divorante e onnivora dell'*umanismo*. Laika sa perfettamente la differenza tra i due, sa benissimo che "il comunismo ha come trascendentale la storia, come soggetto la classe e come lessico l'economia" e che "il nazismo ha come trascendentale la vita, come soggetto la razza e come lessico la biologia" (Esposito 2009: 150). Sa anche, però, perché la Rivoluzione di Ottobre si è conclusa con Stalin, ne conosce il motivo, al di là degli epifenomeni che i cultori del marxismo ortodosso non finiscono noiosamente di ricordarci: il sogno utopico del comunismo si è infranto perché nato smembrato, dimezzato, perché dissociava la liberazione dell'uomo da quella della natura, anzi prevedeva un ulteriore inasprimento di questa a favore di quella. Perché la sua storia è la storia dell'uomo, le sue classi sono troppo umane e la sua economia è la legge di un pianeta inteso come casa dell'uomo. Laika sa che il nazismo ha biologizzato completamente la politica, sa che il nazismo ha preso alla lettera e ha dato corpo alla metafora «sono come animali», ma sa anche che la risposta al nazismo ha sì restituito il valore di metafora a questa espressione, ma solo al prezzo di un'ulteriore rimozione dell'animale dall'uomo e, soprattutto, sa che finché esisteranno animali pronti a riempire lo stomaco di questa metafora il meccanismo industriale di animalizzazione sia dell'animale che dell'animale uomo continuerà a funzionare.

Laika, trasformata in animale da laboratorio, ci mostra, dal fuori che ha raggiunto, che l'intero pianeta è un enorme laboratorio. E, così facendo, ci invita ad uscirne, a ricomporre l'infranto, a ridare senso, contro la diagnosi di Baudrillard, agli atomi di senso, aprendo crepe e fratture nell'esistente per far filtrare quella luce messianica che il suo sguardo inerme continua a restituirci. Se al di fuori del laboratorio non esiste *nient'altro*, siamo finalmente e paradossalmente nella condizione di poterci sganciare dall'orbita della metafisica dell'essere per iniziare a pensare non «perché l'essere e non il niente?», ma che cosa è l'altro dall'essere, l'essere dell'altro, il niente dell'essere che lo fa divenire-essere. Con lei, possiamo, cercare di recuperare una visione del mondo come *corpo celeste* esposto, condiviso e vulnerabile. Con lei possiamo iniziare a pensare a vivere in esilio, ma non in luoghi d'esilio. Mentre pensavamo di uscire dall'orbita terrestre, entriamo così in un'*altra* orbita ancora, dove la liberazione *dalla* natura e la liberazione *dalla* diventano indissociabili, parti di un medesimo processo ex-orbitante. Laika ci insegna che il sintomo non va curato, ma lasciato libero di mostrare l'insalvabile frammentazione dell'ex-sistere, che accenna ad una *com-passione* cosmica che trova il proprio fondamento nella totale assenza di fondamento rappresentato dai corpi straziabili. Laika può finalmente aiutarci a rendere inoperoso il *nomos*/nome dell'uomo, a piegarlo dalla continua *erezione* del progresso in direzione di un *afflato* per il niente, per l'inutile, per le vite imperfette e offese:

[...] se mi è concessa un'osservazione banale, in questa vita imperfetta abbiamo bisogno anche di una certa quantità di cose inutili. Se tutte le cose inutili sparissero, sarebbe la fine di questa nostra imperfetta esistenza (Murakami 2003: 6).

Bibliografia

- ARENDR H. (1999), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
BAUDRILLARD J. (1993), *L'illusione della fine o lo sciopero degli eventi*, Anabasi, Milano.
CANETTI E. (2007), in Luxemburg R., *Un po' di compassione*, Adelphi, Milano.

-
- DERRIDA J. (2004), *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano.
- DERRIDA J. (2006), *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- DUBBS C. (2003), *Space Dogs. Pioneers of Space Travel, Writer's Showcase*, New York/London/Shanghai.
- ESPOSITO R. (2009), "Il nazismo e noi", in *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano.
- FOUCAULT M. (2010), *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano.
- GIRARD R. (1987), *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano.
- GIRARD R. (2003), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.
- GROSSMAN V. (2011), "Il bene sia con voi! Appunti di viaggio", ne *Il bene sia con voi!*, Adelphi, Milano.
- HEIDEGGER M. (1987), *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano
- HORKHEIMER M. – ADORNO T. W. (1976), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- HUSSERL E. (2002), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano.
- LEOPARDI G. (1972), *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano.
- MOREY-HOLTON E. R. - HILL E. L. - SOUZA K.A. (2007), "Animals and Spaceflight: From Survival to Understanding", in *J. Musculoskelet Neuronal Interact*, 7 (1).
- MURAKAMI H. (2003), *La ragazza dello Sputnik*, Einaudi, Torino.
- NIETZSCHE F. (1978), *Su verità e menzogna in senso extramurale*, ne *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma.
- ORTESE A. M. (1997), "Attraversando un paese sconosciuto" e "Non da luoghi d'esilio", in *Corpo celeste*, Adelphi, Milano.
- SURIN Y. (1958), *Il segreto degli Sputnik*, Laterza, Bari.
- SVEVO I. (1984), *La coscienza di Zeno*, Dall'Oglio Editore, Milano.
- STENGERS I. - BENSUAUDE-VINCENT B. (2003), *100 mots pour commencer à penser les sciences*, Les Empecheur de penser en ronde/Le Seuil.
- VIRILIO P. (1989), *La macchina che viene*, Sugarco, Milano.